

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Robério Américo do Carmo Souza**

**“Vaqueiros de Deus”: a expansão do protestantismo pelo sertão  
cearense, nas primeiras décadas do século XX**

**Tese de Doutorado**

**Niterói – 2008**

### Ficha Catalográfica

S729 Souza, Robério Américo do Carmo.

“Vaqueiros de Deus”: a expansão do protestantismo pelo sertão cearense nas primeiras décadas do século XX / Robério Américo do Carmo Souza. – 2008.

240 f. ; il.

Orientador: Cecília Azevedo da Silva.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.

Bibliografia: f. 231-240.

1. Protestantismo – Ceará. 2. Religiosidade. I. Silva, Cecília Azevedo da. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 280.4098131

## **Agradecimentos**

Revedo as trilhas que tornaram possível chegar a esta tese, percebi o quanto alguns encontros foram decisivos na escolha do rumo final. De alguns recebi ajuda material, de muitos, afeto, de outros, incentivo acadêmico, e de ainda outros, tudo a um só tempo. Para com todos tenho uma dívida de gratidão.

Dr. Frederico de Castro Neves, que desde a graduação tem acompanhado e contribuído para minha formação como historiador. Foi dele essa idéia de fazer doutorado na UFF.

Dr<sup>a</sup>. Verônica Secreto e Dr<sup>a</sup>. Martha Abreu, que se dispuseram a ler o projeto desta tese quando ele não passava de um amontoado de palavras confusas, que mal preenchiam cinco folhas de papel. Seus conselhos foram decisivos para que eu chegasse até aqui.

Professora Ângela Souza, ex-fumante, hoje viciada nas brincadeiras com o neto e em socorrer os desvalidos. Quando eu estava sem bolsa, ela inventou o porta-moeda de estudo.

Carol Paiva e sua filhinha Cecília. Com a primeira reencontrei o prazer de ir ao teatro, com a segunda aprendi a achar graça da chuva. Ao lado das duas, o Rio me parecia ainda mais lindo.

Luiz Fernando e Rita Almico, amigos queridos, que abriram as portas de sua casa, em Juiz de Fora, e seus corações, para acolher mais um cearense desterrado.

Pedro, Carolina, Thaís, Henrique e Mário, colegas com o quais, fosse nos debates em sala de aula, fosse nos papos animados da cantina ou das mesas de bar, amalhei muito do aprendizado que tornou possível esta tese.

Estela e os demais funcionários da Secretária da Pós-Graduação. Se cheguei até aqui, foi, em grande medida, pela dedicação e carinho com que eles sempre se dispuseram a buscar soluções para os meus vários problemas com a burocracia acadêmica.

Dr<sup>a</sup>. Jacqueline Hermann, a quem agradeço as argutas e inestimáveis ponderações sobre este trabalho, em sua fase de qualificação.

Dr. Guilherme Pereira das Neves, com quem aprendi o valor do debate acadêmico sincero e corajoso. Muito mais que lições de teoria e metodologia, nosso encontro rendeu, para mim, alguém para admirar.

Dr. Cândido da Costa e Silva, a quem agradeço a solicitude e a generosidade com me recebeu para uma conversa sobre religião e cultura popular, em Salvador. Virtudes repetidas na aceitação do convite para compor a Banca de Defesa desta tese.

Felipe Araújo, que me apresentou ao mundo do samba, onde fiz novos amigos e encontrei refúgio para os dias em que a tese aperreava demais o meu pouco juízo.

Dr<sup>a</sup>. Cecília Azevedo, de quem recebi dedicada e preciosa orientação acadêmica, cujos benefícios certamente não se encerram neste trabalho, mas irão me acompanhar por toda a vida profissional. Para me socorrer das enrascadas em que, vira e mexe, eu me metia, ela foi capaz de mover céu e terra, até no exterior.

Minha mãe, a quem agradeço não a vida, mas os ensinamentos de como construí-la, com determinação e coragem. Sem eles chegar até aqui teria sido bem mais difícil.

Juliana de Paula, cuja certeza de que um dia eu terminaria esta tese era bem maior que a minha própria. Mais que confiança, a ela eu devo a redescoberta do amor.

Agradeço, enfim, à CAPES, que vem financiando minha formação acadêmica desde a graduação, quando fui bolsista do PET-História da UFC, e continuou a fazê-lo ao longo dos dois anos do mestrado e, agora, uma vez mais, no doutorado.

## **Sumário**

### **Introdução – 01**

### **Capítulo I: O sertão como desafio à ação missionária protestante – 11**

I – Um plano protestante para o sertão – 14

II- Um olhar sobre o sertão: reflexões sobre as representações de missionários e pastores presbiterianos sobre a sociedade e a cultura sertanejas – 28

a) trabalho & simplicidade - 29

b) Violência – 34

c) A seca – 40

d) Religiosidade – 46

### **Capítulo II: catolicismo e protestantismo: proximidades e conflitos na cristianização do sertão – 57**

I- Duas doutrinas, uma tendência: os ideários católico e protestante nos primeiros anos da República - 60

II- Idéias em campo: a atuação de padres e pastores no sertão cearense – 83

a) Polêmica - 84

b) Proselitismo – 92

c) Educação – 97

### **Capítulo III: Uma mensagem para muitos: pastores e leigos na construção da pregação presbiteriana no Ceará, no início do século XX – 103**

I – Missionários estadunidenses numa Igreja brasileira: tensões e conflitos no presbiterianismo do alvorecer do século XX – 106

II- Pastore nacionais: primeiros movimentos de uma transformação – 117

III – Lideranças leigas: adequações e conflitos na evangelização do sertão cearense – 127

**Capítulo IV: Doutrinação e apropriação: tensões, conflitos e adaptações na construção de uma nova religiosidade – 146**

I “A compreensão de Deus tem limite”: indisciplina e resignificação de práticas culturais entre os fiéis das congregações presbiterianas – 147

II- Adaptando, contradizendo, aceitando: leituras de memórias dos fiéis presbiterianos do sertão do Ceará – 165

**Capítulo V: Natanael Cortez, um moderador entre a norma e a vivência do protestantismo no sertão cearense – 185**

I- Da roça ao púlpito, uma trajetória exemplar - 187

a) “tempos de criança”: pobreza, migração e encontro com a fé – 187

b) Garanhuns: a escola, o seminário, e a preparação para a carreira pastoral – 197

II- Pastor, homem de negócios, político: as diferentes facetas do rev. Cortez – 207

a) “Vaqueiro de Deus”: um evangelista do e no sertão - 207

b) “Também de pão vive o homem” – 217

III- Um pastor e uma religiosidade em construção – 222

**Considerações Finais – 225**

**Bibliografia - 231**

## Introdução

“Algo na narração escapa à ordem daquilo que é suficiente ou necessário saber e, por seus traços, está subordinado ao *estilo* das táticas. (...) Mas esta arte da narração representa também o seu outro, com a ‘descrição’ historiográfica e lhe modifica a lei sem a substituir por outra. Não possui discurso próprio. (...) Finge que se eclipsa por trás da erudição ou das taxionomias que, no entanto, manipula. Dançarino disfarçado em arquivista. O riso de Nietzsche perpassa o texto do historiador.”  
Michel de Certeau (1996; p.154)

Para além de fornecer a epígrafe de abertura para este trabalho, a ponderação de Michel de Certeau baliza a compreensão de escrita da História que nele busquei executar, livre da ilusão de poder realizar um trabalho imparcial, objetivo, absolutamente isento de mim mesmo.

O encantamento pela religião, suas práticas e seus seguidores, é algo que trago desde que, ainda garoto, nos bancos da Escola Dominical da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, ouvia e lia histórias sobre os grandes heróis da fé cristã. Heróis antigos, protagonistas de belas aventuras bíblicas; heróis modernos, cujas façanhas eram narradas pelos mais velhos ou em livros comprados na livraria da Igreja.

Poder reunir a paixão da infância e a avidez de produzir conhecimento, de que padece todo historiador, foi uma das descobertas mais gratificantes, que credito, em parte, à leitura, feita nos tempos de graduando, do prefácio da obra de José Ferreira Carrato, *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. Em seu prefácio, Sérgio Buarque de Holanda chama a atenção para a necessidade de se imprimir um amplo e rigoroso estudo da religião, sem o qual, numerosas e importantes questões da história do Brasil permaneceriam sem resposta.

Contudente, Holanda desfere severa crítica ao caráter apologético, que, não raro, era a tônica dos estudos existentes, e lamenta a falta de pesquisas que pudessem conduzir os historiadores seculares a:

“(…) bem compreender o que vagamente discernem sobre o papel formidável que as instituições religiosas coube exercer nos setores mais vários da vida brasileira, desde os o início da civilização.”<sup>1</sup>

Nos 45 anos que nos separam da queixa do renomado historiador paulista, uma vasta gama de produções acadêmico-científicas sobre instituições, práticas e saberes religiosos foram levadas a cabo em todo o país. No entanto, a predileção dos pesquisadores por temas circunscritos ao catolicismo – especialmente quando o espaço social investigado é o sertão nordestino – e pelas manifestações afro-brasileiras, relegou outras várias manifestações religiosas a trabalhos fortuitos e, em sua imensa maioria, produzidos no interior das próprias instituições religiosas, sem o rigor metodológico e a crítica acadêmica essenciais ao bom nível da narrativa historiográfica.

Instigado pela advertência de Sérgio Buarque e por inquietações próprias da paixão, dediquei-me a elaboração de uma pesquisa sobre a chegada do protestantismo no Ceará, no século XIX, tema, à época, ainda inexplorado. Essa pesquisa resultou na dissertação de mestrado *Fortaleza e a “nova fé”: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)*, defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2001, sob orientação da dr<sup>a</sup>. Estefânia Canguçu Knotz Fraga.

Ao longo do curso de mestrado, a pesquisa conduziu a muitas indagações e reflexões sobre a presença protestante no Ceará, mais especificamente no sertão cearense, cujo desenvolvimento teve que ser adiado, na medida em que demandava um maior tempo de investigação e estudo, além de uma maturidade acadêmica que, então, eu não possuía.

A ocasião propícia para esta empresa surgiu em 2004, quando fui aprovado na seleção para o Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

No alvorecer o século XIX, não havia no Brasil vestígio de protestantismo. Os indivíduos de fé protestante que, até então, aqui tinham estado nenhuma contribuição consistente haviam legado à religiosidade da sociedade colonial. As primeiras

---

<sup>1</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de apud CARRATO, José Ferreira. *As minas Gerais e os primórdios do Carça*. São Paulo: Nacional, 1963, p. 13.

tentativas, já distantes, de divulgar a fé reformada por aqui, empreendidas por franceses e holandeses<sup>2</sup>, apenas resultaram na identificação do *protestante* com o *invasor*.

A decisão xenófoba da Coroa Portuguesa de proibir o livre trânsito de estrangeiros, mesmo amigos, em terras brasileiras, exceto em casos especiais, foi sem dúvida a principal responsável por esta situação, pois somente dentre os “forasteiros” poderiam vir protestantes, já que a fé reformada praticamente inexistia em Portugal.

Mesmo livros protestantes aqui não chegavam, provavelmente nem sequer eram procurados.<sup>3</sup> A Contra-Reforma, capitaneada pela Companhia de Jesus, varrerá o protestantismo até da curiosidade portuguesa. As bibliotecas dos “ilustrados” lusitanos, se acaso deram lugar ao pensamento reformado foi apenas em sua forma filosófica.

Somente após a vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, e a conseqüente abertura dos portos às nações amigas, é que estrangeiros, entre os quais certamente protestantes, puderam entrar livremente na Colônia, que então passou à condição de Reino Unido.

Para o protestantismo, mais importante que a autorização à livre circulação e imigração de estrangeiros, no entanto, foi a permissão, firmada no Tratado de Comércio e Navegação, estabelecido com a Inglaterra em 1810, para a realização de cerimônias cristãs não católicas em solo brasileiro, obedecendo apenas às limitações de terem foro particular e de serem celebradas em locais de arquitetura semelhante a casas residenciais. Esta foi a primeira brecha para a entrada do protestantismo no Brasil.

Em 1822, quando sob a tutela do príncipe regente o Brasil tornou-se uma nação independente, contudo, ainda não havia Igreja protestante aqui estabelecida. As cerimônias eram realizadas em geral em residências e em língua estrangeira, inglês sobretudo, destinando-se apenas a prestar assistência aos estrangeiros aqui radicados ou de passagem. Foi somente a partir de 1835 que a divulgação da fé protestante entre os

---

<sup>2</sup> A primeira tentativa de evangelização protestante no Brasil, ocorreu durante a invasão francesa à Baía da Guanabara (1555 –1567). Nesse período alguns missionários calvinista foram enviados ao Brasil, para catequizar os índios Tamoios, no entanto, o desentendimento com os católicos, maioria entre os colonos franceses, trouxe graves prejuízos à sua ação evangelizadora.

Os holandeses, durante os 24 anos que estiveram em Pernambuco, também desenvolveram uma obra missionária calvinista junto aos índios. A catequese holandesa obteve um relativo sucesso entre os índios daquela Capitania, como registra o jesuíta Antônio Vieira, em carta sobre os índios pernambucanos que haviam fugido para Capitania do Ceará, contudo, a grande maioria dos índios convertidos à fé protestante, foram mortos nas batalhas com os portugueses, que acabaram por expulsar os holandeses retomar o controle da Capitania.

<sup>3</sup> Em *Inglese no Brasil*, Gilberto Freyre anota que apenas nos anos 10 do século XIX é que irão aparecer os primeiros textos protestantes no Brasil, na forma de sermões anglicanos, em inglês, destinados aos ingleses aqui radicados.

brasileiros se tornou um interesse entre as igrejas estadunidenses, que aqui passaram a enviar vendedores de Bíblias.

O pioneiro da evangelização protestante de brasileiros foi o médico e pastor escocês Robert R. Kalley, que fundou, em 1858, na capital do Império, a primeira igreja protestante em língua portuguesa no Brasil, a atual Igreja Evangélica Fluminense.

A intenção missionária estadunidense que até então havia se restringido ao envio de fortuitos vendedores de Bíblias, somente se concretizou no ano de 1859, quando a Junta de Missões Estrangeiras da *Presbyterian Church of America* enviou o rev. Ashbel Green Simonton, que, em 1862, organizou, no Rio de Janeiro, a primeira igreja presbiteriana brasileira e, em 1864, fundou o jornal *A Imprensa Evangélica*, primeiro periódico religioso brasileiro não católico.

Dez anos após a chegada do rev. Simonton, também a *Presbyterian Church of United States of America* enviou para o Brasil seus missionários, que se estabeleceram inicialmente na cidade de Campinas, onde fundaram uma escola e um seminário, e depois nas províncias do Norte. No início dos anos 1870 também os Metodistas e Batistas iniciaram trabalho missionário no Brasil, mas é certamente a ação presbiteriana que alcança os resultados mais expressivos.

Em 1888, quando foi organizado o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, os presbiterianos contavam com 20 missionários estadunidenses e 12 pastores nacionais, que atendiam Igrejas, em regra pouco numerosas, distribuídas desde o Ceará, até o Paraná.

A divulgação da fé reformada no Ceará deu seus primeiros passos em setembro de 1882, quando se estabeleceu em Fortaleza o casal De Lacey e Mary Wardlaw, missionários do *Board of Nashville* da *Southern Presbyterian Church*, centro missionário estadunidense que, no século XIX, enviou centenas de pregadores presbiterianos para América Latina, num esforço por expandir a fé protestante no sul do continente americano.

Com o pretencioso objetivo de não apenas conseguir adeptos, mas de ocupar o posto de religião hegemônica que, havia mais de quatrocentos anos, pertencia ao catolicismo, a Missão Presbiteriana fez uso de uma mensagem que valorizava a fé protestante como elemento imperativo para o desenvolvimento de uma civilização moderna e depreciava a fé católica, acusando-a de ser fonte de atraso e superstição. EM

outros termos, apropriando-se da metáfora iluminista, o protestantismo aparecia como a LUZ e o catolicismo como as TREVAS.

Com o emprego dessa estratégia de propaganda, os missionários presbiterianos conquistaram os primeiros conversos à “nova fé” no meio dos setores médios urbanos (funcionários públicos, profissionais liberais, pequenos comerciantes, etc.) que, insatisfeitos com sua condição política, lutavam para demolir a estrutura profundamente hierarquizada da sociedade imperial, o que os levou a uma crescente indisposição com a Igreja Católica, instituição que fornecia uma legitimação religiosa e garantia o caráter inexorável da configuração social do período.

Em 13 de junho de 1883, menos de um ano depois da chegada dos primeiros missionários, foram batizados os primeiros 16 cearenses convertidos ao protestantismo. Naquele mesmo dia foi organizada a Congregação Presbiteriana de Fortaleza, que, com a liberdade de culto garantida pela Constituição da República, se tornaria, em abril de 1892, a Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF), primeira instituição de confissão protestante oficialmente organizada no Estado do Ceará.

De 1883 a 1900, os presbiterianos cearenses foram dirigidos por dois missionários estadunidenses, os pastores De Lacey Wardlaw (1883-1896) e Reinald P. Bayard (1896-1900). Nesses 17 anos, a obra evangelizadora presbiteriana ficou praticamente restrita à cidade de Fortaleza, tendo sido estabelecida apenas uma Congregação no interior, na cidade de Baturité, em 1896.

Foi somente no século XX, quando a direção da IPF passa a ser exercida por pastores brasileiros (a exceção do período de 1903 a 1906, em que retorna o rev. Bayard), que ocorreu uma concreta divulgação do protestantismo pelo interior do Ceará.

Como foram formadas historicamente comunidades de confissão protestante num espaço de secular tradição católica? Como se deram as práticas de divulgação da fé protestante no sertão cearense? Como se fez o contato entre a doutrina protestante e o chamado “catolicismo popular”, tão intensamente presente na experiência social das comunidades sertanejas? Por quais meios os sertanejos se apropriaram daquela cultura estrangeira e a reconstruíram em seu cotidiano?

São estas as perguntas com as quais a pesquisa procurou, dentro da tradição da investigação histórica como construção de problemáticas, encontrar os caminhos que permitissem uma compreensão do diálogo entre a religiosidade protestante, construída

sob a égide do letramento, e cultura dos sujeitos sociais do sertão, freqüentemente chamada de “cultura popular”, posto forjada/experimentada sob o signo da oralidade.

O desafio maior do trabalho consistiu em mudar o foco do trabalho desenvolvido no mestrado, ou seja, tomar como centro da investigação a experiência social dos conversos, daqueles que abraçam a “nova fé” e trazem consigo as heranças da tradição a que pertencem.

O que se buscou, ao longo deste trabalho, foi compreender não o porquê de alguns sertanejos se converteram e outros não, mas como a experiência da conversão foi socialmente vivenciada, ou seja, como aqueles sertanejos se tornaram protestantes e construíram práticas e vivências da doutrina cristã reformada dentro de um movimento de apropriação/rejeição assentado no diálogo entre a tradição religiosa de que são tributários e a “lei dos crentes”.

O esforço de que resultou esta tese, foi o de interpretar textos e narrativas do passado da forma mais adequada, ordenada e clara, na tentativa de construir um sentido cognoscível para as reflexões realizadas, compreendendo que nisso reside o grande conflito do historiador, para quem a pergunta “que tipo de conhecimento é esse que produzimos?” está sempre na ordem do dia, especialmente quando, como nos tempos atuais, as fronteiras do conhecimento científico, do ordinário, da fé e da arte, estão cada vez mais próximas.

Quando nos dedicamos à tarefa de interpretar ações humanas, nos entranhamos em teias de emoções, idéias, memórias voláteis, memórias construídas, advindas de informantes ou de arquivos, rascunhos, escritos e imagens – tudo isto fruto das percepções dos indivíduos, constituídas de acordo com múltiplas subjetividades. Daí a importância de perceber, como Walter Benjamin, que:

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como relampeja no momento do perigo.”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 224.

O que se pretende nas páginas que se seguem é a realização, com base na compreensão da dinâmica das trocas culturais como um exercício de apropriação, de uma narrativa historiográfica que, nas palavras de Roger Chartier:

“(…) toma por objeto a compreensão das formas e motivos – ou por outras palavras, das representações do mundo social – que a revelia dos seus atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como gostariam que fosse.”<sup>5</sup>

Imbuído desta perspectiva, foi desenvolvido um trabalho cuja meta foi a de construir, por meio da interpretação das práticas culturais de evangelizadores (missionários estadunidenses e pastores nacionais) e conversos, uma compreensão histórica da expansão do protestantismo pelo sertão cearense.

Imprescindível para a conquista desse objetivo foi a consciência de que as interpretações, hipóteses e conceituações, traçadas pelo pesquisador, dependem da qualidade da relação estabelecida com as narrativas contidas nos documentos investigados, pois, como nos assevera Michel de Certeau, as palavras têm, em sua construção, uma forte carga ideológica ou vivencial, com qual o pesquisador precisa dialogar.<sup>6</sup>

Com isso, não se pretendeu o estabelecimento de modelos estruturais de análise que se sobreponham à realidade, pois nenhuma teoria pode dispensar a investigação empírica, sob pena de se tornar vazia. O objetivo pretendido foi o de estar sempre atento aos sentidos atribuídos à realidade no próprio fazer-se da tese: pesquisa, interpretação e narrativa.

Obedecendo a esses princípios, a realização desta tese implicou na análise de um diverso e consistente conjunto de fontes escritas, orais e imagéticas, constituído por jornais, livros, cartas, atas, e entrevistas.

---

<sup>5</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 19.

<sup>6</sup> CERTEAU, Michel de. CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 25.

Sobre a abordagem destas fontes, cabe ressaltar. Toda a investigação a elas imposta obedeceu a compreensão basilar de que o documento não pode ser entendido como um simples reflexo do real. Todo e qualquer documento, por mais objetivo que possa parecer, não se faz descrição da realidade, sendo, outrossim, um texto elaborado a partir das apreensões de seu autor, devendo, então, ser compreendido como um sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação que remetem para suas próprias condições de produção.

Assim, a relação do texto com o real se constrói segundo modelos discursivos e de delimitação intelectual próprios de cada situação de escrita. Nesse sentido, como sagazmente obtemperou Carlo Ginzburg:

“(...) o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E como o médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário e conjectural.”<sup>7</sup>

Comungando da idéia do historiador italiano, este trabalho se propôs a montar um quebra-cabeça de dados, leituras e conversas, acumuladas ao longo de quatro anos de pesquisa. Para tanto, foi necessário limitar questões, idéias e reflexões, objetivando cumprir uma ordem de sentido e clareza, adequada às possibilidades e limitações de uma tese de doutorado.

\* \* \*

Com o objetivo de orientar e disciplinar a reflexão de ordenar e disciplina a reflexão e a escrita, facilitando, assim, a tarefa do leitor, este tese foi estruturada em cinco capítulos, descritos a seguir.

---

<sup>7</sup> GINZBURG, Carlo. *Mitos emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 157

### **Capítulo I: O sertão como desafio à ação missionária protestante.**

O objetivo deste capítulo foi realizar uma reflexão sobre o(s) sentido(s) do sertão para os missionários estadunidenses e pastores presbiterianos, que atuavam no Ceará, no início do século XX e sobre como esse(s) sentido(s) motivava(m) e atribuía(m) limites e possibilidades para suas atuações proselitistas, subsidiando a elaboração de um plano de cristianização protestante da população sertaneja. Para tanto foi estabelecido um diálogo entre as impressões deixadas por eles e obras clássicas sobre os aspectos mais relevantes do universo sertanejo.

### **Capítulo II: Catolicismo e protestantismo: proximidades e conflitos na cristianização do sertão.**

Lançando mão de fontes confessionais, católicas e protestantes, além de outras de origem laica, este capítulo foi dedicado a elaboração um perfil dos projetos dessas duas doutrinas cristãs para evangelização das comunidades sertanejas, procurando especificar proximidades e divergências de práticas e estratégias.

### **Capítulo III: uma mensagem para muitos: a pregação missionária protestante aos sertanejos.**

Por meio de panfletos missionários, de sermões publicados nos jornais confessionais da Igreja Presbiteriana *O Século* e *O Norte Evangélico*, do livro de memórias *O dois tributos*, do missionário Natanael Cortez, entre outras fontes, este capítulo se dedica à reflexão sobre a mensagem protestante difundida no sertão cearense, em um esforço por elaborar uma compreensão sobre seu conteúdo e suas estratégias conquista do povo do sertão.

### **Capítulo IV: Doutrinação e apropriação: tensões, conflitos e adaptações na construção de uma nova religiosidade**

Valendo-se de correspondências pessoais e de entrevistas com remanescentes daquele período, e com seus descendentes, bem como da documentação relativa aos processos de disciplina, movidos pela cúpula da Igreja Presbiteriana contra os “fiéis desviantes”, este capítulo se constitui num exercício de reflexão sobre as apropriações da doutrina protestante pelos conversos sertanejos e as mudanças de práticas religiosas que elas ensejaram.

### **Capítulo V: Natanael Cortez, um moderador entre a norma e a vivência do protestantismo no sertão cearense**

Lançando mão de documentos particulares, entrevistas e documentos públicos, como jornais, este capítulo teve o propósito de fazer um estudo biográfico da vida do rev. Natanael Cortez, tido pela comunidade protestante cearense como o “grande evangelista do sertão”. A idéia que o motivou era a de, por meio da investigação da vida deste sertanejo que, converso aos 20 anos, tornou-se pastor e empresário de sucesso, compreender como a conversão ao protestantismo modificou sua trajetória influenciou e foi influenciada pela religiosidade protestante.

## Capítulo I

### O sertão como desafio à ação missionária protestante

“Rebulir com o sertão como dono? Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos se malmontam no sertão só alcançando de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela.”

Guimarães Rosa (1978; p. 218)

“O homem não é uma coisa, mas um drama, um ato... a vida é um gerúndio, absolutamente não é um participio passado, ela é um faciendum e não um factum. O Homem não tem uma natureza, mas tem uma história.”

Ortega y Gasset apud  
Diathay Menezes (1992; p. 157)

Vivi a maior, e também a melhor, parte de minha infância no interior do Ceará, na cidade de Iguatu, às margens do rio Jaguaribe. “Por força desse destino” a palavra *sertão* desde muito cedo se fez comum ao meu cotidiano. Essa longa familiaridade deveria tornar simples o ato de atribuir-lhe uma definição, mas, ao contrário mostrou-se uma dificuldade tão grande quanto o é definir a mim mesmo. O sertão é um *lugar* onde se vivi, mas é também a *vivência* desse lugar.

A escritura desta tese, em especial deste capítulo, me trouxe a percepção clara de que, em boa medida, minha compreensão do sertão está impregnada da leitura de escritores como Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, Guimarães Rosa e João Cabral de Melo Neto, bem como da visão dos filmes de Nelson Pereira dos Santos, Glauber Rocha e Walter Sales. Em outras palavras, mais que um dado objetivo, o sertão é para mim uma construção de sentidos que resulta do amálgama, por vezes conflituoso, entre o que vivi e as elaborações de outros com que fui dialogando ao longo da vida, num esforço singular à “condição humana” de buscar incessantemente significação para si e para o mundo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 44-46.

Mais que uma solução para o dilema estilístico de “como começar o texto”, que, invariavelmente, nos acomete a todos, esse registro de minha auto-compreensão cumpre aqui um duplo papel. O primeiro é evidenciar como o exercício de elaboração de um estudo historiográfico é, para além do ato de investigação/interpretação de um outro (um tema), também um olhar reflexivo sobre nossa própria subjetividade.

O segundo papel é o de ilustrar a idéia – pedra angular deste capítulo – da inutilidade que seria para as pretensões desta tese buscar uma definição exata do que era o sertão nordestino, particularmente o interior do Ceará, nos primeiros anos do século XX. O espaço humano não é um dado objetivo, mas uma construção social que, como bem definiu Michel de Certeau:

“É de certo modo animada pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar como unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais.”<sup>9</sup>

Em outras palavras, os espaços são construídos e desconstruídos pelas ações dos sujeitos históricos que os vivenciam, ou, como vaticinou Maurice Merleau-Ponty, “há tantos espaços quanto experiências espaciais distintas”<sup>10</sup>.

Em artigo sobre o sertão na obra literária de Franklin Távora e José de Alencar, ambos escritores cearenses do século XIX, a historiadora Ivone Cordeiro Barbosa aponta a existência de duas narrativas distintas. Uma, a de Távora, fala de um sertão de barbárie e atraso. Outra, a de Alencar, fala do luxo e da civilização da pecuária.<sup>11</sup>

Em *Capítulos de história colonial*, Capistrano de Abreu dedica um terço da obra a uma apresentação do sertão como o embrião do Brasil verdadeiro, em oposição ao litoral marcadamente europeu.<sup>12</sup> Para Rodolfo Theóphilo, farmacêutico-higienista e escritor cearense do início do século XX, era sobretudo um lugar marcado pela calamidade da seca.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 202.

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 324.

<sup>11</sup> BARBOSA, Ivone Cordeiro. “Entre a barbárie e a civilização: o lugar do sertão na literatura” In: SOUZA, Simone (org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2000, pp. 56-76.

<sup>12</sup> ABREU, Capistrano de. “O sertão” In: *Capítulos de história colonial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. pp. 98 a 173.

<sup>13</sup> THEOPHILO, Rodolfo. *A seca de 1915*. 2ª ed., Fortaleza: Imprensa Universitária, 1980.

Consciente dessa multiplicidade de significados construídos sobre o sertão e da imensa dificuldade que seria dar conta de todas elas, optou-se por fazer um recorte que, se por um lado restringe o espectro da investigação, por outro aprofunda seu potencial compreensivo.

O intuito não foi, nem poderia ser, o de escrever uma “história do sertão”. O que se buscou foi realizar uma reflexão sobre o(s) sentido(s) do sertão para os missionários estadunidenses e pastores presbiterianos, que atuavam no Ceará, no início do século XX e sobre como esse(s) sentido(s) motivava(m) e atribuía(m) limites e possibilidades para suas atuações proselitistas, subsidiando a elaboração de um plano de cristianização protestante da população sertaneja.

Esta opção, importa dizer, é tributária da necessidade apontada por Roger Chartier de se atentar para as condições e os processos por meio dos quais os sujeitos históricos produzem sentidos para tudo que os cerca, compreendendo:

“(…) em oposição à antiga história intelectual, que nem as idéias nem as interpretações são descarnadas, e que contrariamente ao que colocam os pensamentos universalistas, as categorias dadas como invariantes, sejam elas fenomenológicas ou filológicas, devem ser pensadas em função da descontinuidade das trajetórias históricas.”<sup>14</sup>

A opção de não definir o sertão, e sim historiar o(s) sentido(s) que a ele atribuíram os missionários protestantes tenciona, ainda, ser uma rota de fuga da armadilha de elaborar um cenário ou um lugar estático sobre o qual se sobreponha o desenrolar da história que se quer contar. Ou seja, o esforço foi para reconstruir sentidos do espaço sertanejo por meio dos fragmentos das experiências contidos nas fontes missionárias pesquisadas, num exercício de interpretação gotejado pelo diálogo com obras acadêmicas relevantes sobre os assuntos abordados.

Entrementes, antes de abordar mais diretamente os sentidos que atribuíram os missionários presbiterianos ao sertão, importa responder a três outras perguntas: O que é esse plano de cristianização protestante da população sertaneja? Quem são seus agentes? Quais suas motivações? É sobre essa problemática que se debruça o tópico que se segue.

---

<sup>14</sup> CHARTIER, Roger. “Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico.” In: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, vol. 08, nº 16, 1995, p. 184.

## I – Um plano protestante para o sertão.

Em artigo publicado na edição de 10 de agosto de 1915 de *O Norte Evangélico*<sup>15</sup>, o rev. Antônio Gueiros, que fora pastor da Igreja Presbiteriana de Fortaleza (1901-1902), faz uma veemente crítica ao ritmo da evangelização, na qual solicita do Presbitério de Pernambuco<sup>16</sup> uma maior atenção à evangelização do sertão nordestino.

“Os pioneiros heróis da causa evangélica que a nos precederam realizaram grandioso trabalho pela causa de Christo abrindo as portas do Brasil para a verdade do Evangelho do Senhor Jesus. E nós herdeiros do legado dos pioneiros, que temos feito para alargar a fé em Christo em nossa Pátria?

Para alguns temos feito muito, mas para mim e para outros pregadores também, esse muito ainda é muito pouco. Estou ciente de que os pastores tem estado atarefados com suas responsabilidades nas igrejas, mas a obra missionária não deve ser esquecida e é por ela que eu clamo um cuidado especial do Presbitério que se reunirá em Garanhuns no novembro próximo, para que possamos levar a mensagem do Evangelho de Christo aos sertões, onde pobres almas dominadas pela lábria enganadora de falsos profetas esperam por quem lhes mostre o caminho da verdadeira salvação.”

O artigo do rev. Gueiros teve forte repercussão na Reunião do Presbitério de Pernambuco ocorrida no período de 24 a 29 de novembro de 1915. Em quase todas as falas registradas nas atas daquela reunião constam referências ao artigo, todas em concordância com a necessidade de se intensificar o trabalho missionário no interior dos estados nordestinos. O tema tornou-se mesmo o centro dos debates entre os delegados das igrejas ali representadas, a ponto de ser aprovada a realização de uma sessão extra para deliberar especificamente sobre o tema que, nas palavras do rev. Antonio Almeida, então pastor da Igreja Presbiteriana do Recife:

---

<sup>15</sup> Semanário de confissão protestante, publicado pela Igreja Presbiteriana do Recife no período que vai de 1909 a 1925.

<sup>16</sup> O *Presbitério* é uma das instâncias de governo do presbiterianismo, é formado pela reunião das igrejas presbiterianas de uma determinada região, as quais nomeiam representantes que irão compor sua diretoria e seu conselho. O Presbitério de Pernambuco congregava e administrava, no período aqui estudado, as igrejas de Recife, Maceió, Fortaleza, São Luís, Natal, Paraíba, Manaus, Pará, Garanhuns (PE), Areias (PE) e Caxias (MA).

“(...) já algum tempo reclama a atenção cuidadosa dessa Assembléia, que não mais pode se furtar à obrigação pastoral de elaborar um **completo plano missionário** para levar a palavra de Christo ao povo pobre dos interiores”<sup>17</sup>

Entre as principais deliberações tomadas com o intuito de pôr em prática esse “completo plano missionário” estavam as seguintes:

01- o aumento dos repasses financeiros da Missão Estrangeira (dinheiro enviado pelas igrejas estadunidenses para o custeio das obras do Presbitério) para os pastores, a fim de financiar suas viagens missionárias pelo interior de seus estados;

02- remanejamento de alguns pastores que, na avaliação da direção do Presbitério, haviam demonstrado baixo desempenho na obra missionária;

03- estabelecimento da meta, para cada igreja ali representada, de fundar quatro novas congregações até a reunião seguinte do Presbitério, que ocorreria dali a dois anos<sup>18</sup>.

O que motivaria tanta repercussão do artigo d’*O Norte Evangélico* entre os pastores presbiterianos?

Uma parte da resposta para esta pergunta está na referência feita pelo artigo do rev. Jerônimo Gueiros ao trabalho dos pioneiros estadunidenses. Ao afirmar que eles abriram “as portas do Brasil para a verdade do Evangelho do Senhor Jesus”, o pastor alude à evangelização feita por eles nas capitais dos estados do Norte do Brasil (hoje dividido em região Norte e região Nordeste), onde estavam, então, sediadas as principais igrejas da região.

O início da evangelização protestante no Norte do Brasil se deu no Recife, em 1875, quando ali chegou o missionário John Rockwell Smith, enviado pelo Board of Nashville, instituição vinculada a *Presbyterian Church in the United States of America*<sup>19</sup>.

A escolha da capital pernambucana como ponto de partida para a ação missionária naquela região não seu deu por acaso. Se olharmos com atenção o mapa da região veremos que o Recife ocupa uma posição central, tornando mais fácil o

---

<sup>17</sup> Acta da 3ª Sessão da Reunião do Presbitério de Pernambuco, Garanhuns, 26 de novembro de 1915, p. 05 (grifo meu).

<sup>18</sup> Acta da 5ª Sessão da Reunião do Presbitério de Pernambuco, Garanhuns, 29 de novembro de 1915, p. 02.

<sup>19</sup> No ano de 1857 ocorreu um cisma na Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos dando origem a duas denominações a, *Presbyterian Church of America* que era popularmente conhecida como Igreja do Norte, e a *Presbyterian Church in the United States of America* ou Igreja do Sul.

deslocamento para a outras províncias. Seu porto era um dos mais importantes do país, constando do trajeto dos vapores que vinham dos EUA, o que facilitava o envio de recursos, materiais e humanos para a obra, bem como atraía muitos estrangeiros de confissão protestante, que ali se fixavam como comerciantes e armadores. No entanto, mais que a localização privilegiada e o porto movimentado, o aspecto mais importante para escolha de Recife foi o momento histórico pelo qual passava a cidade, então, marcado pro um intenso movimento de urbanização.

Nesse ponto uma pergunta se impõe: Por que o privilégio dado às áreas urbanas? Responder a essa questão implica numa breve digressão acerca da evangelização protestante no Brasil do século XIX.

O pioneiro da evangelização protestante de brasileiros foi o médico e pastor escocês Robert R. Kalley, que fundou em 1858, na capital do Império, a primeira igreja protestante em língua portuguesa no Brasil, a atual Igreja Evangélica Fluminense. O trabalho de Kalley teve alcance reduzido, entre outras coisas porque sua ênfase estava na assistência religiosa às famílias inglesas residentes na corte.

A grande obra de evangelização protestante de brasileiros se deu mesmo pela ação de missionários estadunidenses. No segundo quartel do século XIX um “intenso movimento avivacionista<sup>20</sup>” se espalhou pelas igrejas estadunidenses, enfatizando o caráter instrumental da doutrina protestante, ou seja, reforçando a compreensão de que cada denominação deve atuar como instrumento de cristianização, não apenas de seu lugar de origem, mas do mundo.<sup>21</sup>

Dentre as denominações estadunidenses, a Igreja Presbiteriana foi por certo a contaminada por esse movimento, fundando, já na década de 1840, juntas missionárias para evangelização da América Latina.

No Brasil, esse movimento se fez sentir inicialmente pelo envio de vendedores de bíblias e literatura protestante, os *colportores*. Entre os colportores que atuaram no país, no século XIX, destacou-se James Cooley Fletcher, que aqui atuou como representante da *American Tract Society* e da *American and Foreign Christian Union – AFCU*, instituições que consideravam a venda e distribuição de literatura religiosa um

---

<sup>20</sup> Movimentos verificados na quase totalidade das seitas protestantes existentes nos Estados Unidos e que tinha como elemento central a proclamação da iminente chegada do Reino de Deus e a recomendação para urgente necessidade de cristianização do mundo.

<sup>21</sup> VIEIRA, David Gueiros “Liberalismo, masonería y protestantismo em Brasil, siglo XIX” In: BASTIAN, Jean-Pierre (org.) *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidade em América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 39-66.

passo importante em direção ao objetivo maior de converter o mundo ao protestantismo estadunidense.

Além de vendedor, Fletcher, como bem destacou Bruno Rossi, atuou no Brasil como um observador da sociedade e da cultura brasileira. Suas observações foram condensadas no livro *Brazil and the brazilians*, publicado em Boston e Londres em 1866. Segundo Rossi, o livro de Fletcher teve grande repercussão nos EUA e foi por muito tempo a obra de referência para os missionários estadunidenses que para cá vinham.<sup>22</sup>

A intenção missionária presbiteriana somente se concretizou no ano de 1859, quando a Junta de Missões Estrangeiras da *Presbyterian Church of America*, envia o rev. Ashbel Green Simonton, que, em 1862, organizou, no Rio de Janeiro, a primeira igreja presbiteriana brasileira e em 1864 fundou o jornal *A Imprensa Evangélica*, primeira publicação brasileira de confissão protestante.

Dez anos após a chegada do rev. Simonton, a *Presbyterian Church in the United States of America* também a envia para o Brasil seus missionários, que se estabeleceram inicialmente nas cidades de São Paulo e Campinas, fundando, nessa última, uma escola e um seminário. No início dos anos 1870, também os Metodistas e Batistas iniciaram trabalho missionário no Brasil, mas é certamente a ação presbiteriana que alcança os resultados mais expressivos. Em 1888, quando foi organizado o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, os presbiterianos contavam com dezesseis congregações<sup>23</sup>, vinte missionários estadunidenses e doze pastores nacionais, distribuídos desde o Maranhão até Santa Catarina.<sup>24</sup>

Um dado importante sobre essa estatística dos presbiterianos, é o fato de que, dessas dezesseis igrejas, seis ficavam em capitais do que hoje denominamos de região Nordeste, a saber: São Luiz, Fortaleza, Natal, Paraíba, Recife e Maceió, o que é, no mínimo, curioso posto que essa é, até hoje, um lugar em que a religiosidade de matriz católica é vivenciada com grande força e diversidade de expressão. Tal estatística torna

---

<sup>22</sup> ROSSI, Bruno. “J. C. Fletcher: o Segundo Reinado pelos olhos de um presbiteriano.” Trabalho de Conclusão de Graduação em História. Rio de Janeiro: UFF, 2005.

<sup>23</sup> A legislação imperial manteve vigente a tolerância aos cultos cristãos não católicos entre estrangeiros, consignado pelo Tratado de Comércio e Navegação de 1810 entre Portugal e Inglaterra. Contudo, no Artigo 5º da Constituição do Império, que define o catolicismo como religião oficial do Estado brasileiro, o protestantismo é nevelado a todas as demais religiões ficando sua prática restrita ao “culto particular”, realizado na casa de fiéis ou outra edificação sem aparência externa de Igreja”. REILY, Duncan. Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993, p. 41-43.

<sup>24</sup> FERREIRA, Julio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, vol. I, 1959, p. 171.

ainda mais curiosa a pouca incidência de estudos históricos sobre o protestantismo no Nordeste brasileiro.

A partir do Rio de Janeiro e de São Paulo, os missionários presbiterianos rapidamente estabeleceram núcleos missionários nas principais cidades do Brasil, onde buscavam conquistar novos fiéis para sua fé. Essa ação proselitista se fez essencialmente pelo uso de meios impressos. Em seu livro *Diretório Protestante no Brasil*, publicado originalmente em 1906, o padre paulista Agnelo Rossi, no capítulo “Propaganda: como se faz a propaganda protestante” afirma serem quatro “os principais instrumentos propagandísticos dos missionários protestantes, a saber: a) difusão e venda da Bíblia; b) difusão e venda de opúsculos e folhas volantes; c) colégios e escolas; d) imprensa”.<sup>25</sup>

É fato que a preferência pelo escrito é tributária de uma herança cultural dos puritanos colonizadores dos Estados Unidos, que estabeleceram a leitura do texto bíblico como um dos fundamentos de sua doutrina. Contudo, isso por si só não explica suficientemente a preferência pelo texto. Em uma investigação histórica, a linguagem não pode ser tomada como neutra ou “despolitizada”, mas, outrossim, é imperativo ao historiador compreendê-la como algo pensado e concebido sob experiências sociais e históricas próprias de um tempo e um espaço, ou seja, como uma construção feita por meio de recursos forjados pela experiência cultural de sujeitos historicamente determinados.

Ao longo do século XIX, ganha força entre as elites econômicas e intelectuais no ocidente, por meio da vulgarização da imprensa, a idéia de que a escrita deve ser instrumento de comunicação por excelência de uma cultura que se pretenda moderna e progressista<sup>26</sup>. A entronização da razão como valor maior da humanidade, eleva a escrita à condição de instrumento primaz na divulgação de uma cultura realmente válida – racionalmente concebida – enquanto a oralidade passa a ser vista como enunciadora de uma cultura de atraso.

Como bem ponderou Michel de Certeau, a escrita tornou-se um princípio de hierarquização social, pois:

“(…) funciona como lei de uma educação organizada pela classe dominante que pode fazer da linguagem (retórica

<sup>25</sup> ROSSI, Agnelo. *O Diretório protestante no Brasil*. Capinas: Tipografia Paulista, 1938, p. 39.

<sup>26</sup> FURET, François e OZOUF, Jacques. *Lire et écrire*. Paris: Minuit, 1977, pp. 350-355.

ou matemática) o seu instrumento de produção. Ainda aqui Robson (Crusoé) esclarece uma situação: o sujeito da escritura é o senhor, e o trabalhador que usa outra ferramenta, além da linguagem, será Sexta-feira.”<sup>27</sup>

Tomando como válida a reflexão de Certeau, pode-se evidenciar que é a distinção social, a busca de prestígio entre os setores letrados da sociedade brasileira, um dos elementos mais importantes das estratégias dos missionários presbiterianos.

Pode-se evidenciar que ao fazer da distribuição de livros e folhetos, bem como da publicação de artigos em jornais, os meios de divulgação mais recorrentes e intensos de sua atuação proselitista, os missionários estadunidenses buscavam qualificar sua mensagem frente aos setores letrados da sociedade brasileira, então seu público alvo preferencial.<sup>28</sup>

Na segunda metade do oitocentos, tem início no país um movimento de ascensão de segmentos sociais urbanos letrados, notadamente a pequena burguesia e o que se convencionou chamar de setores médios urbanos<sup>29</sup>, que se estendeu ainda pelas primeiras décadas do século XX.

Surgidos como fruto das várias transformações sociais e políticas experimentadas àquele tempo, em especial aquelas ligadas à incorporação dos valores e idéias do liberalismo, esses segmentos almejavam a construção de um novo *ethos* para o país, fundado nos cinco princípios fundamentais do pensamento político liberal: a compreensão do progresso científico como o maior e melhor feito do homem; o desejo de secularização progressiva da sociedade; a confiança na capacidade de realização do indivíduo; separação entre Igreja e Estado; a concepção evolutiva da sociedade.<sup>30</sup>

O entusiasmo da classe média e da pequena burguesia com esse ideário liberal se explica, em grande medida, por acreditarem que pô-lo em prática faria crescer a chance de romperem a opressão que a tradição aristocrática do país lhes impunha, negando-lhes os anseios de ascensão social e participação política.

Na luta pela afirmação de seus ideais, os descontentes encontraram, na Igreja Católica, um de seus mais fortes adversários, posto que em muito ofendia o liberalismo

<sup>27</sup> CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 230.

<sup>28</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, pp. 18-60.

<sup>29</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: um longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 64-76.

<sup>30</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Liberalismo Viejo e nuevo*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1997, pp. 32-59.

a seus dogmas e princípios de doutrina. Ademais era o catolicismo – religião oficial do Estado – que garantia à hierarquia da sociedade imperial um caráter inexorável, legitimando-a por meio de uma lógica sacralizadora. Dessa forma, a luta em prol de uma sociedade liberal, moderna, desacralizada, por vezes significou militar contra a Igreja Católica e seu papel de instituição legitimadora da configuração “conservadora” e “arcaica” da sociedade brasileira.

Em minha dissertação de mestrado, na qual investiguei a ação missionária protestante em Fortaleza no século XIX, o estudo de fontes presbiterianas, especialmente de sua imprensa, evidenciou uma clara compreensão desse processo pelos missionários estadunidenses. Conscientes de que, embora marcadamente influenciados pela literatura política francesa, muitos liberais brasileiros olhavam com admiração para os Estados Unidos, os missionários orientam o discurso proselitista no sentido da demonstração de que foi o fato de ter uma população de maioria protestante que fez dos Estados Unidos um país moderno e liberal.

Esse discurso da religiosidade como causa última das conquistas e dos avanços da sociedade estadunidense é a mais importante contribuição que deram os puritanos para configuração sócio-cultural dos Estados Unidos. Segundo Scavan Bercovitch, foi pelo domínio da retórica que “os puritanos forneceram a base bíblica para aquilo que viemos a chamar de o mito da América”.<sup>31</sup>

Com esse intuito, os textos divulgados pelos missionários eram centrados na divulgação do protestantismo como uma fé irmanada com o espírito da liberdade, da democracia e do progresso, e do catolicismo como uma religião que teme a liberdade e, como conseqüência, se opõe ao avanço da humanidade rumo à modernidade. Por certo, o objetivo era demonstrar uma convergência com o pensamento político dos segmentos urbanos descontentes. Essa comunhão de ideário político e social possibilitou uma aproximação, ainda que tímida, entre missionários e liberais, na defesa de causas específicas, como a separação entre Igreja e Estado, o ensino leigo e o casamento civil.<sup>32</sup>

Esse esforço dos missionários estadunidenses em se fazerem agradáveis aos liberais brasileiros também se fez pelo elogio à causa da libertação dos escravos, como

---

<sup>31</sup> BERCOVITCH, Scavan. *A retórica como autoridade: a Bíblia e o mito da América*. In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 142.

<sup>32</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995. e VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUNB, 1980

nesse trecho do jornal *Imprensa Evangélica*, órgão oficial da Missão Presbiteriana, publicado primeiramente no Rio de Janeiro (1864) e depois em São Paulo (1881):

“Honra ao Ceará

Uma Província inteira liberta-se hoje da escravidão fazendo desaparecer os últimos captivos, e chega a esse resultado sem revolução, sem violência, sem medo de anarquia, sem horror a malandrice dos libertos”<sup>33</sup>

Publicada apenas três dias após a província do Ceará ter dado liberdade a seus últimos escravos, feito que lhe valeu o epíteto de terra da luz, a nota acima transcrita evidencia o apoio dos missionários estadunidenses à causa da abolição, num claro esforço de demonstrar a aproximação entre a fé protestante e as idéias liberais.

Para além do apoio à causa abolicionista em si, importa perceber o destaque dado pelo jornal presbiteriano à “ordem” e ao “clima de paz” em que tudo ocorreu. A primazia cearense na abolição da escravidão se fez preponderantemente pela ação do Governo da província, que, no cumprimento de seguidas leis aprovadas pela Assembléia Provincial, fazia a compra dos cativos para depois alforria-los. As demais se deram, invariavelmente, por ação semelhante feita por associações abolicionistas, como Sociedade Libertadora Cearense.<sup>34</sup> Muito embora houvesse grupos mais radicais, a maioria dos integrantes do movimento abolicionista brasileiro era de partidários de uma libertação dos escravos por vias legais, pois o incentivo as ações revoltosas poderia fazer o movimento fugir do controle.<sup>35</sup>

O objetivo do texto da *Imprensa evangélica* é mostrar aos liberais que os protestantes estão alinhados não apenas com seu ideal da abolição, mas também com a forma mais adequada de realizá-la, ou seja, sem grandes riscos para ordem social vigente no país àquele tempo.

<sup>33</sup> *Jornal Imprensa Evangélica*, São Paulo, 28 de março de 1884, p. 03.

<sup>34</sup> Para maiores informações sobre o processo abolicionista no Ceará ver: NASCIMENTO, F. S. “Síntese da escravidão negra no Ceará.” In: SOUZA, Simone de (org.). *História do Ceará* Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, pp. 167-184 e FUNES, Eurípedes Antônio. “Negros no Ceará” In: SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, pp. 103-134.

<sup>35</sup> Ver, sobre esse assunto, as reflexões do historiador Sidney Chalhoub, no livro *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 e no artigo *Mitos da abolição*. In: *Trabalhadores*. Capinas: UNICAMP/IFCh, 1990.

O caráter estratégico<sup>36</sup> dessa ação se torna ainda mais claro, quando lembramos que, durante a Guerra Civil estadunidense (1861-1865), a grande maioria dos pastores da *Presbyterian Church of America*, instituição que mais enviou missionários para o Brasil no século XIX, apoiava a escravidão.<sup>37</sup>

Como consequência desta opção por um público prioritariamente urbano e letrado, a evangelização protestante, em seus primeiros anos, se constituiu num fenômeno restrito às capitais de província, em especial aquelas que, como o Recife, possuíam uma economia próspera e um bom percentual de habitantes letrados. São esses aspectos que fazem com que a capital cearense seja vista como um campo fértil para o trabalho missionário já no ano de 1878. De regresso ao Recife, vindo de Miami, o rev. Rockwell Smith, por problemas mecânicos no navio em que viajava, pousou um dia em Fortaleza, sobre a qual escreveu:

“É uma cidade que cresce pela força do comércio do algodão. Nela há já uma cadeia moderna, um hospital e circulam pelo menos dois jornais. Já necessita que lhe enviemos quem ali estabeleça a obra missionária”<sup>38</sup>

Não tardou muito para tal “necessidade” ser atendida. A pregação protestante em Fortaleza deu seus primeiros passos em setembro de 1882, por intermédio missionário esta De Lacey Wardlaw e de sua esposa, a Sr<sup>a</sup> Mary Wardlaw. Ao longo de seus quatorze anos à frente da Missão Presbiteriana no Ceará, o rev. Wardlaw se dedicou basicamente a fazer a propaganda<sup>39</sup> protestante na capital.

Seguindo o modelo, já há vinte e três anos praticado pelos missionários presbiterianos no Brasil, Wardlaw fundamenta sua atuação na venda de distribuição

---

<sup>36</sup> Os termos estratégico e estratégia são utilizados nesse trabalho na acepção que lhe deu Michel de Certeau ao afirmar: “chamo *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível a ser circunscrito como algo próprio e ser a base onde se pode gerir as realações com uma exterioridade de alvos ou ameaças.” *A Invenção do Cotidiano: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 99.

<sup>37</sup> THOMPSON, Robert. *A history of the presbyterian church in the United States*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

<sup>38</sup> Apud: FERREIRA, Júlio Ventura. *Galeria Evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1947.

<sup>39</sup> Convém esclarecer que o termo *propaganda* utilizado nesta tese não tenciona depreciar ou desqualificar a ação evangelizadora dos missionários e pastores protestantes. Em várias fontes estudadas, em especial os artigos publicados na imprensa, o termo propaganda é utilizado pelos mesmos para definir a sua prática proselitista. Nesse sentido a adoção do referido termo se faz pela necessidade que tem a narrativa histórica de fazer uso de conceitos e categorias características dos temas e do período estudados, na busca imperativa de não incorrer em anacronismos.

gratuita de bíblias e folhetos, e na publicação semanal da coluna *Notas Religiosas*, no jornal liberal *O Libertador*, órgão oficial da agremiação abolicionista Sociedade Libertadora Cearense. Nessa coluna são recorrentes os argumentos sobre a modernidade da fé protestante, como na que traz o sugestivo título de “fé e política”, em que o missionário afirma:

“Os puritanos fundadores dos Estados-Unidos tinham como primeiro dever a leitura e a meditação da Bíblia. Por isso, ao lançarem os lineamentos de uma cidade, invariavelmente faziam avultar no primeiro plano três edifícios: Templo, Escola e Typographia.

Os povoadores do Brazil levantavam um cruzeiro, junto ao qual missionários celebravam o culto em língua ignorada pelos fiéis, e quando o lugar tinha de ser elevado a villa, o governo mandava erguer o pelourinho, lugar de suplício infamante para os escravos e para os populares.

A reforma com seus livros em língua nacional, com seu apelo a todas as intelligencias, fez da escola o fundamento da cidade. O absolutismo theocrático, com seus livros em latim, com o monopólio da interpretação dos textos, com seu ódio à razão creou um povo analfabeto (...)”<sup>40</sup>

Fazendo uma análise comparativa entre a colonização de sua terra natal e do Brasil, o missionário busca demonstrar como a opção religiosa de um povo tem conseqüências diretas sobre a sociedade por este constituída. Assim, é que afirma ser o puritanismo dos fundadores dos Estados Unidos a semente que fez brotar uma sociedade fundada na educação e na justiça, princípios tão estimados na civilização ocidental àquele tempo, enquanto o catolicismo romano dos portugueses, por outro lado, originou um Brasil cruel e ignorante.

Pautado nessa reflexão, que se opõe diretamente à compreensão do sociólogo alemão Norbert Elias de “que a religião, a crença na onipotência punitiva ou premiada de Deus nunca teve, em si, um efeito ‘civilizador’”<sup>41</sup>, atestava que somente a troca do catolicismo pelo protestantismo poderia trazer ao povo brasileiro os substratos espiritual e cultural necessários à inserção do Brasil na moderna civilização.

Respaldado pelo “elevado índice de civilização” do seu povo de origem, o missionário procurara relacionar civilização, modernidade, liberalismo (político e econômico) com a religião protestante. Por outro lado, insiste em identificar o

---

<sup>40</sup>Jornal *O Libertador*, 01 de setembro de 1885, p. 02

<sup>41</sup>ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, vol I. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 198.

catolicismo como o mundo pré-moderno, com atraso, ou seja, apropriando-se da metáfora iluminista, o protestantismo aparece como sendo a LUZ e o catolicismo as TREVAS.

Fica claro que o alvo preferencial do missionário presbiteriano no Ceará eram os segmentos médios e a pequena burguesia da capital, que, influenciados pelo ideário liberal, se mostravam descontentes com a Igreja Católica por compreendê-la como a instituição que dava legitimação religiosa à ordem social monarquista. Quando em 1892, beneficiado pela liberdade de culto promulgada pela Constituição Republicana, Wardlaw fundou a Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF), vinte e nove, dos seus trinta e dois membros, eram profissionais liberais, ou funcionários públicos, ou pequenos comerciantes e seus familiares.

A IPF foi a primeira igreja de confissão protestante do Ceará, e também a única até 1929, ano em que ali também se estabelece a Assembléia de Deus. Ao longo da fase pioneira<sup>42</sup>, a IPF foi dirigida por outros seis pastores, que nela atuaram segunda a seguinte cronologia:

<b>Pastor</b>	<b>Período</b> <sup>43</sup>
De Lacey Wardlaw	1892 – 1896
Reinald P. Bayard	1896 – 1900
Martinho de Oliveira	1900 – 1901
Jerônimo Gueiros	1901 – 1902
Reinald P. Bayard	1903 – 1906
Antônio Almeida	1907 – 1911
Raimundo Bezerra Lima	1911 – 1915
Natanael Cortez	1915 – 1952

Ao longo do século XIX as incursões missionárias protestantes pelo interior do Brasil foram poucas e em regra não logram êxito. As exceções foram as cidades de Campinas, em São Paulo, e de Garanhuns, em Pernambuco. Nessa última, o grande sucesso da pregação protestante permitiu a criação de um seminário para formação de pastores/missionários no ano de 1899.

<sup>42</sup> Entendo por fase pioneira o período compreendido entre 1882, ano em se iniciam as atividades missionárias no Ceará e 1930, quando são organizadas as primeiras igrejas do interior.

<sup>43</sup> Dados retirados do folheto comemorativo do centenário da Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Fortaleza: IPF, 1983, páginas não numeradas.

Dirigido por estadunidenses, o Seminário Presbiteriano de Pernambuco teve grande importância para evangelização do sertão, pois foi lá que se formou a grande maioria dos pastores brasileiros que tomaram parte desse movimento. A expansão protestante pelo interior somente se fez forte no século XX, com a atuação dos primeiros pastores brasileiros. Com a finalidade de diferenciá-los dos missionários estadunidenses, usar-se-á aqui denominá-los de “pastores nacionais”, que é como eles aparecem, em regra, na literatura protestante brasileira.

Dessa experiência missionária do século XIX, conduzida fundamentalmente por missionários estadunidenses, resultou a fundação das primeiras igrejas protestantes do Brasil que, muito embora contassem com reduzido número de fiéis, consolidaram um lugar para o cristianismo reformado na sociedade brasileira. Contudo, o espaço obtido foi menor que o pretendido.

A. G. Mendonça argumenta que os missionários estadunidenses acreditavam que, uma vez proclamada a república no Brasil e com ela a liberdade de culto, haveria uma conversão maciça dos segmentos urbanos letrados e a reboque deles viriam os pobres da cidade e do campo.<sup>44</sup> Em minha pesquisa para dissertação de mestrado, encontrei um artigo publicado na revista *The Missionary*, que afirmava a necessidade urgente de se enviar mais missionários para o Brasil pois o novo regime iria favorecer a conversão do povo.<sup>45</sup> O fato é que essa adesão ampla não se fez, em especial pela forte rejeição dos mais pobres.

Para Boanerges Ribeiro foi este um dos motivadores da forte crise que se abate sobre a comunidade presbiteriana brasileira no início do século, cujo efeito mais drástico é o cisma de 1903, que faz surgir a Igreja Presbiteriana Independente, denominação formada pelos que defendiam uma ruptura total com os missionários estadunidenses.<sup>46</sup>

Mesmo tendo mantido seu forte vínculo com a matriz *yankee*, o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil – ao qual permaneceu filiada a grande maioria das igrejas, entre elas todas as do Norte – é certo que a crise fez diminuir da ingerência dos missionários. Para o pastor e pesquisador estadunidense Carl J. Hahn, a partir desse momento se

---

<sup>44</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. *O celeste porvir a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995. pp. 95-110.

<sup>45</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)”. São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, pp. 88-90.

<sup>46</sup> RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana do Brasil da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, pp. 401-415.

inicia um longo processo de transformação do culto protestante sobe a influência de lideranças nacionais, como o ex-padre José Manuel da Conceição, primeiro brasileiro ordenado pastor protestante.<sup>47</sup>

Essa maior autonomia conquistada pelos pastores nacionais após o cisma é por certo um componente essencial para compreensão do que motivou o Presbitério de Pernambuco a tomar a evangelização do sertão como prioridade em 1915. Muito embora o artigo do rev. Jerônimo Gueiros trate como positiva a herança recebida dos “pioneiros”, parece claro o fato de que é preciso dar um passo além, realizar o que eles, os estadunidenses, não fizeram. Essa maior autonomia dos pastores nacionais e a busca por imprimir um modelo próprio de ser protestante compõem a primeira parte da resposta à pergunta sobre o porquê da repercussão do artigo do rev. Gueiros entre seus colegas.

A segunda parte da resposta está na maneira como os líderes protestantes viam a religiosidade popular praticada pelos sertanejos, que aparece de forma bem clara num outro trecho do mesmo artigo do rev. Jerônimo Gueiros.

“(…) pelo que nossa Missão é a de levar a Palavra de Deus aos pobres do Sertão que, entregues a ignorancia das cousas da religião de Jesus Christo praticam uma versão piorada do Catholicismo Romano.”

As palavras duras e pejorativas do articulista não deixam dúvidas sobre seu entendimento de que, em sendo o catolicismo um erro de interpretação do cristianismo, a “versão” do catolicismo praticada pelos sertanejos é um mal pior ainda, devendo ser combatido com ênfase ainda maior pelos pastores evangélicos. É essa visão do sertão como o lugar onde se vive a fé cristã de maneira “supersticiosa”, “deturpada” pela ação de líderes religiosos como pe. Cícero, frei Damião, Antônio Conselheiro e beato José Lourenço, que compele o Presbitério de Pernambuco a, a partir de 1915, concentrar seus esforços proselitistas na expansão do protestantismo entre a população sertaneja. Uma reflexão mais detida sobre esse tema consta do tópico dois deste capítulo, que é dedicado ao esforço de reconstruir as representações que os missionários protestantes fizeram do sertão e dos sertanejos.

Além da convicção dos pastores sobre a necessidade de conduzir os sertanejos ao caminho da “verdadeira fé cristã”, importa mencionar que esse voltar-se para o sertão

---

<sup>47</sup> HAHN, Carl J. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 187-223.

também se vincula à necessidade que tinha o Presbitério de Pernambuco de aumentar seu número de fiéis, tarefa que, aparentemente se tornara mais difícil nas capitais, onde o crescimento do rebanho apresentava baixo índices. Por outro lado, crescia o número de fiéis que desejavam cursar o Seminário e se tornarem pastores, o que demandava a fundação de novas igrejas.<sup>48</sup>

No Ceará esse o “plano missionário” será conduzido pelo rev. Natanael Pegado de Siqueira Cortez, que assume, em 1915, o pastorado da IPF, no lugar do rev. Bezerra Lima, considerado pelo presbitério pouco eficiente no trabalho missionário. Permanecendo à frente do trabalho missionário no Ceará por 32 anos, o rev. Natanael Cortez obteve um desempenho bem superior ao de seus colegas.

Quando assume o pastorado da IPF, esta possuía apenas três congregações, Baturité (1897), Senador Pompeu (1907) e Aracoiaba (1907). Ao longo de seu pastorado, funda outras 12, entre elas Cedro e Iguatu, que, junto com a de Baturité, se tornaram as primeiras igrejas protestantes do interior cearense, respectivamente em 1930, 1932 e 1933.

Natanael Cortez também contribuiu com a obra evangelizadora no interior dos estados do Piauí e do Maranhão, o que lhe valeu o epíteto de “O evangelista do sertão”, dado pelo jornalista Nertan Macêdo, autor de seu necrológico. Por esse motivo, o rev. Natanael Cortez tornou-se um personagem chave na história que se pretende contar, pelo que suas ações e idéias serão fontes recorrentes ao longo desta tese.

## **II – Um olhar sobre o sertão: reflexões sobre as representações de missionários e pastores presbiterianos sobre a sociedade e a cultura sertanejas.**

Com um maior desempenho nas captais nordestinas, a obra missionária do Presbitério de Pernambuco passa, a partir de 1915, a tomar o sertão como o foco central de seus esforços proselitistas.

No tópico anterior, a interpretação das fontes confessionais presbiterianas conduziu à reflexão de que foi a identificação do sertão como um lugar em que se fazia intensa uma vivência do cristianismo, entendida como “deturpada” e “supersticiosa” a alegação

---

<sup>48</sup> A pesquisa realizada nas atas do Presbitério de Pernambuco dos anos de 1890 a 1894, 1896, 1897 e 1900 a 1920, evidenciou que o índice de crescimento das igrejas das capitais nordestinas caiu de uma média de 19% ao ano, entre 1890 e 1910, para uma média de 8% ao ano entre 1910 e 1920.

maior dos pastores presbiterianos para a elaboração de um “Plano Missionário” para o sertão.

Como essa identificação foi construída? Que outros significados de sertão e de sertanejo compõe esse olhar missionário? São essas as perguntas que formam a base da problemática desenvolvida neste tópico, numa busca por compreender o sertão e os sertanejos como uma construção sócio-cultural, a partir de um lugar social específico, o dos missionários presbiterianos do início do século XX.

Nessa perspectiva, o que aqui se pretende é a realização de uma narrativa historiográfica que:

“(…) toma por objeto a compreensão das formas e motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que à revelia dos seus atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como gostariam que fosse.”<sup>49</sup>

Este intento, contudo, não poderia negligenciar a literatura acadêmica sobre o sertão e sua sociedade, pelo que, sempre que possível e necessário, foi estabelecido um diálogo entre as fontes que evidenciam o olhar de missionários estadunidenses e pastores nacionais e parte dessa bibliografia.

Na epígrafe que abre este capítulo, Guimarães Rosa adverte sobre os riscos de se tentar, pela força, “compor o sertão”. A obra do célebre autor mineiro e de outros escritores-pensadores, como José de Alencar, Capistrano de Abreu e João Cabral de Melo Neto, nos ensinam o quão vasto e multifacetado é o universo sertanejo. Lugar onde a mistura étnica e a pluralidade social características do Brasil ganham cores mais intensas.

Como já mencionado anteriormente não é pretensão deste trabalho realizar um estudo dessa diversidade sertaneja. Sua ambição se restringe à reflexão sobre a percepção que dela tiveram os missionários presbiterianos. Percepção que, com base na interpretação das fontes pesquisadas, foi dividida em quatro aspectos basilares: trabalho & simplicidade, violência, seca e religiosidade. Com o objetivo de melhor organizar a escrita e, assim, facilitar a vida do leitor, tais aspectos tiveram suas análises em quatro sub-tópicos distintos, a seguir.

#### **a) Trabalho & simplicidade**

---

<sup>49</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 19.

“Eis que dentro do silêncio maior do sertão vem subindo um ruído compassadamente monótono, difusamente anônimo. Pesados passos batem a areia frouxa dos caminhos de fora, isinuando-se, devagarinho, rios acima, e, num ritmo preguiçoso, ultrapassam os taboleiros, entram os bolqueirões, atingem as caatingas e multiplicam-se, num tropel que enche dois séculos. São as boiadas, e sua marcha potamocêntrica marca os tempos repousados e dolentes das toadas dos tangerinos, que vão embalar, num rústico acalanto, os ecos longínquos das quebradas.”<sup>50</sup>

A crônica leve e romântica de Yaco Fernandes atesta com incontestável precisão a importância do gado vacum na colonização do sertão cearense. Reverenciado como “a riqueza que anda pelos próprios pés”, o gado foi, no período colonial, um importante instrumento de interiorização da empresa portuguesa.

Saindo das áreas de mata atlântica de Pernambuco e da Bahia, os rebanhos de gado avançavam pelo interior, instalando criatórios em áreas ribeirinhas dessas capitanias e também na Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí. Foi a criação de gado o vetor da ocupação portuguesa do interior do Nordeste brasileiro; sua importância foi grande ao ponto de Capistrano de Abreu atribuir à sociedade ali estabelecida o epíteto de “civilização do couro”.<sup>51</sup>

Mestiços proletários e reinóis sem fazenda foram os principais agentes dessa empresa, retirando o gado para longe do litoral, que necessitava expandir o cultivo da cana-de-açúcar.<sup>52</sup>

Corria fama pela Colônia a excelência das pastagens cearenses. O solo seco e maldito para os primeiros exploradores do litoral revelou-se adequado à proliferação das boiadas. Na caatinga a vegetação rala e ausência de grandes obstáculos geográficos favoreciam a mobilidade e a vigilância dos rebanhos que se alimentavam das ricas forragens que brotavam mesmo com poucas chuvas. Segundo nos conta a historiadora cearense Valdelice Girão, a partir de um eixo central, o rio Jaguaribe, multiplicavam-se os caminhos do gado, seguindo as margens de rios menores, como o Salgado, o Acaraú,

---

<sup>50</sup> FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1977, p. 21.

<sup>51</sup> ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 127.

<sup>52</sup> ALEGRE, Sylvia Porto. “Vaqueiros, agricultores e artesãos: origens do trabalho livre no Ceará Colonial” In: *Revista de Ciências Sociais n° 1*. Fortaleza: Edições UFC, 1989, pp.

o Banabuiú e o Quixeramobim, estendendo, ao passo lento dos rebanhos e ao chiado dos carros de boi, o braço colonizador por todo o interior do Ceará.<sup>53</sup>

Lentamente, a partir da segunda metade do século XVII e por todo o século XVIII, vão se estabelecendo pelo sertão as “fazendas de criar”. Essas fazendas eram em geral muito extensas e requeriam pouca mão-de-obra. Um ou dois vaqueiros bastavam para campear, ferrar, amansar e tanger os rebanhos para os pontos de venda. Pequenos lotes de terra inaproveitada pelo gado eram arrendados a posseiros, que trabalhavam em regime familiar ou com alguns agregados na produção de artesanato (que tinha o couro e o barro como matérias primas) e de uma agricultura de subsistência, mandioca principalmente, onde o solo pouco fértil da caatinga permitia. A alimentação era complementada pelo leite e seus derivados, queijo, manteiga e coalhada, e pela carne. Os posseiros trabalhavam num sistema de parceria de “terça” ou de “meia” pela qual uma terça parte ou a metade do que eles produziam ficava para o dono da terra. Esse sistema valia também para o vaqueiro, que recebia como pagamento por seus serviços a quarta parte dos bezerros nascidos a cada ano, naquilo que é até hoje conhecido como “quartiação”.<sup>54</sup>

Esse modelo de organização do trabalho exerceu um grande atrativo sobre a população pobre livre, que ali vislumbrava uma maior facilidade para sua inclusão frente às dificuldades impostas pela estrutura essencialmente escravocrata dos engenhos de açúcar.

Esse mesmo modelo de gestão da relação capital-trabalho irá persistir por longa data no Ceará, sendo adaptado à produção de algodão que aos poucos, a partir do século XIX, foi se fixando no interior da província, formando o consagrado complexo algodoeiro-pecuário que ainda hoje caracteriza boa parte da zona rural cearense<sup>55</sup>.

No período sobre o qual se detém esta pesquisa, os lugares por onde circulavam os evangelizadores protestantes apresentavam, ainda, as marcas desse mundo tangerino.<sup>56</sup> É o caso da vila de nome Vencedor na que, em 1917, o rev. Natanael Cortez funda a Congregação Presbiteriana Ebenézer. Em relatório de suas viagens

---

<sup>53</sup> GIRÃO, Valdelice Carneiro. *As oficinas ou charqueadas no Ceará*. Fortaleza: SECULT, 1995, pp. 49-77.

<sup>54</sup> FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964 e PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1956.

<sup>55</sup> ALEGRE, Sylvia Porto. “Vaqueiros, agricultores e artesãos: origens do trabalho livre no Ceará Colonial” In: *Revista de Ciências Sociais n° 1*. Fortaleza: Edições UFC, 1989.

<sup>56</sup> Tangerino, aquele que tange, conduz o gado. Denominação comum dada aos vaqueiros na literatura de cordel sertaneja.

missionárias pelo interior do Ceará apresentado ao Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF) o rev. Cortez descreve Vencedor como:

“(...) uma pequena vila de poucas e pequenas casas, de sapê quase todas, localizada próximo ao Município de Cedro. Ali vivem cerca de setenta almas; **uma gente pobre, mas caridosa e trabalhadeira**, como de sorte é toda a gente do Sertão. Vivem eles de umas poucas roças de milho e feijão e do serviço de meeiros nas fazendas próximas. De certo haveremos de ali conquistar servos para seara do Senhor ”<sup>57</sup>

Para além de evidenciar a permanência de um modelo de relação de trabalho oriundo do período colonial, o sistema de parceria, a descrição do missionário faz uma caracterização positiva dos habitantes da vila “gente pobre, mas caridosa”, que estende a todos os sertanejos, “como de sorte é toda a gente do Sertão”, num claro esforço de defini-los a partir de categorias identificadas com a fé que prega. A “caridade” e “trabalho” são características fortes do ideal protestante, em especial em sua elaboração estadunidense<sup>58</sup>, fonte principal do protestantismo divulgado no Brasil nos séculos XIX e início do século XX.

É claramente sobre essas duas facetas do “caráter sertanejo”, especialmente sobre a segunda, que o missionário firma seu entendimento dos sertanejos, bem como de que entre eles haverá de “conquistar servos para seara do senhor”.

Em outras palavras, é por identificar naquela gente um pouco de si mesmo que o missionário a enxerga como acessível à mensagem protestante. Nesse sentido, realiza um esforço de, a partir de si mesmo, em especial de suas convicções religiosas, construir um entendimento do sertão e do sertanejo. Essa identificação da mensagem protestante com elementos da cultura sertaneja, tanto pelo olhar missionário, quanto pelo olhar do sertanejo converso, será alvo de uma reflexão mais alentada nos capítulos três e quatro. Para efeitos dos objetivos deste primeiro capítulo é suficiente compreender como os missionários enxergavam o sertão e sua gente.

Outra característica importante levantada pelo missionário no mesmo relatório, e que ele, mais uma vez, se esforça para caracterizar como indício de uma predisposição do sertanejo à ascese protestante, diz respeito à estrutura simples das casas da vila. Para ele os moradores de Vencedor:

<sup>57</sup> Ata da Reunião do Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, 20 de agosto de 1917. (grifo meu)

<sup>58</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: EdUSP, 2ª ed., 1995

“Vivem em casas simples, de pouco luxo, mesmo as maiores, o que demonstra seu desapego às coisas materiais que tanto afastam os homens da verdadeira fé.”

Uma das marcas mais fortes do sertão pecuarista é a rusticidade das moradias, nas “fazendas de criar”, conforme nos diz Otaviano Vieira Jr.:

“(…) existia uma casa grande, normalmente construída de madeira e palha de carnaubeira, onde residia o proprietário ou administrador do gado e outras menores, do mesmo material em habitavam os agregados. (...) além da simplicidade das construções das fazendas existia uma singeleza nos objetos utilizados no dia-a-dia de seus moradores. Mesmo nas grandes cidades e nas residências mais ricas a mobília era escassa.”<sup>59</sup>

A mobília escassa de que fala Vieira Jr. era formada por cadeiras e tamboretas de madeira com assentos de couro cru, camas de couro, ou de varas, em geral reservadas para os trabalhos de parto – sendo preferidas para descanso diário as redes de algodão de origem indígena –, baús de couro onde se guardavam roupas de artigos de maior valor, esteiras de palha – utilizadas como assento durante a realização de trabalhos manuais e para as cestas de início da tarde – potes, panelas e pratos de barro cozido.<sup>60</sup> Utensílios que atestam a simplicidade do mundo da pecuária, especialmente quando comparado à opulência dos engenhos de açúcar, adequando-se à rusticidade do ambiente árido, de natureza em nada exuberante, em que se estabeleceu.

A rusticidade dos costumes, a precariedade dos meios de subsistência e as dificuldades do cotidiano que eram comuns à população pobre e livre, que era a maioria dos que colonizaram o sertão cearense, forçavam a busca de formas variadas de trabalho e sobrevivência. Vaqueiros, agricultores e artesãos, esses homens pobres livres formaram a base da sociedade sertaneja, fundada no complexo pecuário-algodoeiro, numa região onde a escravidão era precocemente minoritária, pela própria pobreza do meio. Nos séculos XIX e XX esse complexo iria se expandir e incorporar crescentemente esse contingente de mão-de-obra, formada a partir da herança rural dos

---

<sup>59</sup> VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. “A família na Seara dos sentidos: domicílio e violência no Ceará (1750-1850).” São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2002. pp. 49 e 50.

<sup>60</sup> FERNADES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1977, Brígido, João. *Ceará Homens e fatos*. 2ª ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001 e ABREU, Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. 5ª ed., Brasília:UnB, 1963.

tempos coloniais. Seus desdobramentos constituem, até os dias atuais, fontes fundamentais para compreensão da vida e da sociedade sertaneja no Nordeste brasileiro.

## **b) Violência**

A violência no sertão tem sido alvo de muitas e variadas abordagens, tanto sociológicas, antropológicas, históricas, como literárias. Em muitos de seus relatos de viagens pelo interior do Ceará, os missionários protestantes, fizeram menções a episódios de violência.

Em carta publicada na revista estadunidense *The Missionary*, de novembro de 1891, o rev. De Lacey Wardlaw nos conta que:

“Viajando pelo interior da província é comum encontrar homens que trazem enterradas nas calças pistolas e longas facas que chamam de peixeira; é uma gente desprovida de moral cristã e temor a Deus, capaz de ferir o próximo por um incômodo qualquer (...)”.

Na cidade de Baturité fui expulso de um hotel por um homem que, após jogar terra em meu prato de comida, ameaçou-me colocando sobre a mesa uma dessas peixeiras.”

Diferentemente de seus escritos na imprensa cearense, dedicados exclusivamente a temas religiosos, os textos publicados por Wardlaw na *The Missionary* trazem algo mais próximo a uma crônica de viajante. São relatos que evidenciam todo o estranhamento de alguém que descobre um outro bastante diferente de si. Diferença que, não raro, é vista como ameaça, por não corresponder ao modelo sócio-cultural a que se vincula o viajante. No caso de Wardlaw todo comportamento diferenciado do cearense é visto como desvio ou ausência de fé cristã. Assim é, que ao se deparar com homens armados que ameaçam sua integridade física, ele de pronto os classifica como indivíduos sem “moral cristã”.

Segundo Jacqueline Hermann, o problema da moral é também apontado pelo médico e intelectual Nina Rodrigues como um dos fatores que explicam a violência entre os sertanejos. Contudo, a “degeneração moral” de que fala Nina Rodrigues, tem motivações raciais e não religiosas como quer o missionário presbiteriano. Com um olhar profundamente influenciado pelas teorias raciais do século XIX, Nina Rodrigues,

nos explica Hermann, enxerga declínio moral do homem sertanejo como resultado da influência de raças inferiores no processo de mestiçagem que lhe deu origem.<sup>61</sup>

Outro para quem a o caráter mestiço do sertanejo é um elemento importante para compreensão de suas ações violentas é Capistrano de Abreu. Todavia, diferentemente de Rodrigues, Abreu analisa a formação mestiço não por uma abordagem biológica, mas sim como processo histórico.

Para o historiador cearense, o sertanejo, fruto da miscigenação entre brancos e índios, já nasce sob o signo da violência, que em regra marcou os contatos entre conquistadores e nativos ao tempo da colonização portuguesa. Foi sob a ameaça da perda da própria vida que, em muitos casos, jovens índias se entregavam ao prazer daqueles que as arrestavam nas matas. Para Capistrano de Abreu, a brutalidade de sua concepção, somada à condição de marginalidade que lhe imporá a sociedade do pai branco, marcará profundamente o mestiço e o mundo que ele irá construir.<sup>62</sup> Neste ponto, Abreu evidencia o vanguardismo de sua historiografia, na medida em que toma como objeto de sua investigação elementos da formação psicológica de seus personagens, apontando para necessidade de se compreender, dentro de uma perspectiva histórica, as transformações da personalidade e do comportamento humanos, analisados desde suas funções mais elementares até aqueles norteadores de condutas.<sup>63</sup>

Os mestiços que, nos dizeres da romancista Rachel de Queirós, “é gente que desde cedo se acostumou, na luta contra os bugres, a viver com uma mão no fecho e a outra no cano”<sup>64</sup>, foram escolhidos para comandar as fazendas de gado no interior do Ceará por sua experiência no combate ao índio, que precisava ser expulso da terra para dar lugar ao gado, que precisava de largos campos de pastagem. Vencida a resistência indígena, estes “cabras”, sem encontrar trabalho nas fazendas, que funcionam com pouca mão-de-obra, formam uma massa de soldados sem exército que passa a ser

---

<sup>61</sup> HERMANN, Jacqueline. “Canudos sitiada pela razão: o discurso intelectual sobre a ‘loucura’ sertaneja.” In: *História: Questões & Debates*. Curitiba, v. 13, nº 24, 1996, pp. 126-150.

<sup>62</sup> Em seu livro *O povo brasileiro. A formação e sentido do Brasil*, o antropólogo Darcy Ribeiro realiza um interessante desenvolvimento desta reflexão de Capistrano de Abreu, na qual defende que o mestiço nascido da mistura de brancos e índios possui um caráter esquizofrênico, que o leva a agir violentamente contra os povos indígenas, ao mesmo tempo que absorve e preserva fortes traços da cultura ameríndia.

<sup>63</sup> O melhor trabalho sobre as possibilidades e os limites de se abordar historicamente temas relativos à formação psicológica dos homens é, seguramente, *O processo civilizador*, do sociólogo alemão Norbert Elias, publicado pela primeira vez em 1939. Por meio de dois conceitos-chaves, psicogênese e sociogênese, Elias defende a importância de se investigar em conjunto as transformações psicológicas e sociais pelas quais passam homens ao longo da história.

<sup>64</sup> QUEIRÓS, Rachel de. *Memorial de Maria Moura*. São Paulo: Ediouro, 1987, p. 39.

recrutada para compor milícias particulares dos grandes proprietários e chefes políticos locais.<sup>65</sup>

Para Capistrano de Abreu a brutalidade que funda a mestiçagem por si só não explica a violência característica do universo sertanejo. Outro elemento importante apontado por Capistrano de Abreu para compreensão da violência entre os mestiços diz respeito ao clima e a terra. Em seu livro *Capítulos de história colonial e Caminhos antigos e fronteiras*, Abreu propõe que as agruras do clima e o caráter pouco hospitaleiro da vegetação e do solo pouco fértil do sertão levaram à formação de um povo rústico, que se embrutece pela necessidade de se adequar às exigências de um triste viver cotidiano, agastado pela pobreza e pelos perigos de uma natureza pouco conhecida. Uma experiência em tudo distinta do ideal cortês da nobreza européia.

Essa linha de reflexão, no entanto, não deve, nem pode, ser concebida como inspirada em determinismos geográficos, ou de qualquer outra espécie. O que a motiva é a necessária compreensão de como se estabelece, no sertão, uma necessária relação entre o homem e o meio natural. Entender de que maneira o meio atua na formação do indivíduo e de como este o transforma de acordo com suas necessidades e capacidades de intervenção.

Há, ainda, um terceiro e importante fator no estudo da violência presente na obra de Capistrano de Abreu: o Estado, ou melhor, a ausência dele. Para Abreu a população brasileira, internada sertão adentro, vivia entregue a si, sem o devido amparo institucional que lhe regulasse as relações e a submetesse a um ordenamento social rígido. A Coroa Portuguesa e, mais tarde o Império Brasileiro, tardam em interiorizar os braços da administração pública, especialmente dos órgãos de justiça, responsáveis pelo controle e punição das práticas de violência. Dessa situação emergiu um mundo sem leis, onde:

“(...) reinava o respeito natural pela propriedade; ladrão era e ainda é hoje o mais afrontoso dos epítetos; a vida humana não inspirava o mesmo acatamento. Questões de terra, melindres de família, uma descortesia mesmo involuntária, coisas às vezes de insignificância inapreciável desfechavam em sangue. Por desgraça não se dava o encontro em campo aberto: por trás de um pau, por uma porta ou janela aberta descuidosamente, na passagem por um

---

<sup>65</sup> ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 132.

lugar ermo ou sombrio, lascava o tiro assassino, às vezes marcando o começo de longa série de assassinatos e vendetas.”<sup>66</sup>

Também na literatura de ficção se fez presente essa compreensão da “pouca cerimônia” do sertanejo diante do homicídio. Escrevendo décadas depois de Abreu, Graciliano Ramos evidencia com pesar que:

“A vida humana, exposta à seca, à fome, à cobra e à tropa volante, têm valor reduzido. O júri absolve regularmente o assassino. O ladrão de cavalos é que não acha perdão. Em regra, não o submetem a julgamento: matam-no.”<sup>67</sup>

É também dentro do mesmo mote da ausência do Estado, o sociólogo Djacir Menezes aborda o tema da violência em seu livro *O outro Nordeste*, publicado originalmente em 1937.

A ausência do estado é também apontada por Menezes como causa do “banditismo social no sertão”. Para ele, o abandono do poder público agrava a miséria e promove o “atraso mental”, na medida em que lhes nega trabalho e educação. Para Menezes a solução para o “problema da violência” estava na implementação de um amplo projeto de educação do sertanejo, que o levasse da ignorância e superstição à ciência e a civilidade.<sup>68</sup>

Em artigo publicado sob o título “Fé X Violência”, na edição de 17 de maio de 1917, do jornal *Unitário*<sup>69</sup>, o rev. Natanael Cortez a seguinte denúncia:

“Caros leitores do Unitário, occupo este espaço não para queixas ou reclamações sobre o acto criminoso de que fui victima, conforme nocticiado ontem, mas para alerta-lhes para a aterradora verdade de que nos Sertões cearenses se vive o IMPÉRIO DA VIOLÊNCIA.(...) violência, caros leitores que é alimmentada pela negligência e mesmo pela connivência de alguns padres catholicos cujo comportammento em nada é concernente a Palavra de Deus. **Padres que pregam a ignorância e não o conhecimento** (grifo meu), a violência e

---

<sup>66</sup> ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, pp. 131 e 132.

<sup>67</sup> RAMOS, Graciliano. *Viventes das Alagoas*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Record, 1975. pp.124-125.

<sup>68</sup> MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. 2ª ed., Fortaleza: Editora da UFC, pp. 20-25.

<sup>69</sup> Jornal fundado por João Brígido, em 1903, para combater a oligarquia accyolina (1896-1912). Com a deposição desta oligarquia, passou a fazer oposição ao governo Franco Rabelo. Em Janeiro de 1914 foi destruído por um grupo de manifestantes pró-governo. Suspendeu sua publicação em 1918, voltando a circular em fevereiro de 1935. Natanael Cortez foi colaborador assíduo do *Unitário* de 1915 a 1918.

não o Amor de Deus, ludibriando os espíritos ingenuos dos pobres sertanejos.”

O “acto criminoso” a que se refere o artigo é o atentado sofrido por seu autor no Templo da Igreja Presbiteriana da cidade de Cedro, interior do Ceará, quando da celebração de um ano de fundação da igreja.

Como em Menezes, o olhar de Cortez também se volta para a ignorância como causa da violência, contudo, se no primeiro o Estado aparece como maior responsável pela situação, no segundo é a Igreja Católica o vilão.

Ao fazer uso do atentado que sofreu para atacar o clero católico, Natanael Cortez lança mão de um argumento precioso ao discurso protestante no Brasil do início do século XX: a identificação do catolicismo com ignorância e atraso e do protestantismo com conhecimento e modernidade. Assim, Cortez procura explicar não apenas a violência por ele sofrida, mas o “império da violência” como resultado de uma doutrinação católica que não lhe coíbe, mas muitas vezes apóia. Com isso o missionário tenta capitalizar positivamente o episódio de que foi vítima, reafirmando a idéia de que somente a troca do catolicismo pelo protestantismo poderia trazer ao povo cearense o substrato espiritual e cultural necessário à sua inserção no mundo civilizado.

Nesse ponto fica clara a compreensão, que se inscrevia no ideário protestante, de uma relação de causa e efeito entre desenvolvimento social e opção religiosa, aspecto que deverá ser mais bem explorado nos capítulos subseqüentes desta tese. Ao discorrer sobre atentado que sofreu, Natanael Cortez reafirma o caráter axiomático da religião como verdade revelada pela fé, baseando suas conclusões sobre a violência em “evidências” que saltam do universo sertanejo e se encaixam com perfeição no modelo que organiza o pensamento dos “pastores nacionais”.

Um aspecto importante a ser observado, é que, tanto na escrita de Wardlaw, como de Natanael Cortez, Nina Rodrigues, Capistrano de Abreu e Djacir Menezes, a violência aparece como um dado, uma evidência em si mesmo.

Escrevendo no início dos anos 1980, o historiador Frederico Pernambucano de Mello propõe algo diferente. Em seu livro *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*, Mello divide a história do sertão em dois momentos. Um primeiro (que ele localiza no período colonial) caracterizado pelo isolamento em relação ao litoral e pela distância do Estado e um segundo (a partir do Segundo Reinado) em que esse isolamento é rompido. Para o pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, é nesse

segundo momento, em que começa a ordem pública a deitar seu longo braço sobre o sertão, que tem início a paulatina condenação do “viver pelas armas”. Data daí, segundo propõe, o emprego solto das expressões nativas *cangaço* e *cangaceiro* para malsinar um modo de vida, então, tornado incompatível com a nova ordem social do país, mas que outrora fora tomada como necessária às gerações que sucederam no desbravamento do sertão; signos de valentia e coragem passam a ser definidos como violência e incivilidade.<sup>70</sup>

Discorrendo sobre sua teoria do “escudo ético” do cangaceiro, Mello pondera que, ao tempo dessa mudança, o sertanejo não via motivos para abandonar os “bons velhos tempos” em que não precisava esperar pela justiça pública para rebater uma afronta, tempos em que a guerra e a vingança privadas se mostravam bem mais simples e fáceis de compreender como procedimentos punitivos. Dessa forma, a “cultura da violência” como característica proeminente do universo sertanejo figura como uma construção discursiva externa a ele, que (re)significa e condena práticas antes tomadas como legítimas.<sup>71</sup>

É dentro dessa perspectiva proposta por Frederico P. de Mello, da construção de sentidos a partir do olhar do “estrangeiro”, que importa para este trabalho abordar a violência no espaço sertanejo. Em outras palavras, não se buscou aqui entender o que e como se dava a violência no sertão do início do século XX, mas, outrossim, compreender que a violência faz parte da visão de sertão que os missionários presbiterianos construíram, tornando-a, dentro de seu discurso proselitista, uma prova da necessidade dos sertanejos se converterem à verdadeira “fé cristã”.

### c) A seca

“Tôda essa travessia deserta de casa e de habitantes e de habitantes humanos, vê-se salpicada de cearenses semi-nus, sedentos e famintos, quase esqueléticos, que fazem de pé a jornada de cento e vinte quilômetros de Oeiras a Floriano, porque não conseguem o poleiro de um ‘pau de arara’, para nele vencerem o estirão desabitado.

Esses cearenses açoitados pela calamidade da sêca, vislumbram no Maranhão a sua Canaã.”<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. 2ª ed., São Paulo: Girafa Editora, 2004, pp. 61-85.

<sup>71</sup> Idem, pp. 113-169.

<sup>72</sup> CORTEZ, Natanel. *Os dois tributos, a César e a Deus*. Fortaleza: mimeo, 1965. p. 43.

O trecho acima faz parte do discurso Retrato das secas, proferido pelo rev. Natanael Cortez, na Academia Cearense de Letras, em outubro de 1958, e depois publicado em seu livro de memórias. Nele o pastor presbiteriano narra seu encontro com uma leva de retirantes, que migravam para o Maranhão, expulsos do sertão cearense pela forte seca daquele ano. A seca e os infortúnios a ela vinculados, como a fome e a migração forçada, são, assim como a violência, temas recorrentes nas narrativas, quer científicas, quer ficcionais sobre o sertão.

Seguindo o caminho trilhado nos sub-tópicos anteriores, o objetivo neste é compreender como este tema aparece no imaginário dos missionários presbiterianos sobre o mundo sertanejo.

A irregularidade pluviométrica fez da seca uma constante no sertão semi-árido, assim, sua história é marcada pela escassez de água e suas conseqüências. No entanto, nos diz o historiador Frederico de Castro Neves:

“(…) esta irregularidade das chuvas não seria um problema se as relações estabelecidas entre os homens estivessem de acordo com as possibilidades da natureza. As estruturas sociais organizadas no interior dos limites do semi-árido – incorporando também as características naturais – jamais permitem uma relação com tais limites de modo a garantir para todos os homens uma vida segura diante da irregularidade de chuvas.”<sup>73</sup>

Nessa perspectiva, a seca como um problema social surge muito mais pela forma pouco adequada com que a sociedade sertaneja se relaciona intersticiamente e com a natureza. Ou seja, os problemas oriundos da escassez de chuvas no sertão tem sua origem no social e não no climático.

Os pioneiros da colonização portuguesa do Ceará, nos séculos XVI e XVII, já davam notícias da irregularidade pluviométrica na capitania e de como esta trazia dificuldades para o estabelecimento de uma atividade econômica sustentável, especialmente a agricultura.<sup>74</sup> No entanto, a despeito das dificuldades que gerava, a seca era tratada como um fenômeno climático, que trazia problemas circunscritos à produção rural.

Segundo Neves, o gado, aliado à produção de algodão e a agricultura de subsistência – fundada na produção de alimentos que necessitavam de pouca água e tinha um ciclo

---

<sup>73</sup> NEVES, Frederico de Castro. “A seca na história do Ceará.” In: SOUZA, Simone (org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2000, p. 76.

<sup>74</sup> Sobre isso ver: ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da província do Ceará: Dos tempos primitivos até 1850*. 2ª ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002 e BRÍGIDO, João. *Ceará: homens e fatos*. 2ª ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2001.

produtivo curto, como a mandioca e o milho –, se adaptaram bem ao clima semi-árido do sertão cearense. Além disso, nos períodos de estiagem mais prolongada, homens e animais migravam para regiões mais ao sul do Ceará e no Piauí, que se mantinham úmidas por mais tempo, conhecidas como “áreas de refrigério”, as quais todos os proprietários de fazendas de gado e seus escravos, empregados e agregados tinham livre acesso.<sup>75</sup> Assim, para os que se encontravam inseridos nas atividades de criação de gado e cultivo de algodão, a seca era um incômodo que se contornava de forma relativamente simples.

Na segunda metade do século XIX, a migração para as áreas de refrigério se tornou inviável devido ao “fechamento” das terras, fruto da valorização decorrida da Lei de Terras de 1850. Outro fator que contribuiu para impossibilitar a fuga para as áreas mais úmidas foi a ampliação da cotonicultura, que foi estendida para aqueles locais, devido à grande valorização do algodão no mercado externo durante a guerra civil nos EUA, o que também fez crescer a demanda por trabalhadores nas fazendas, promovendo uma nova onda de migração de homens pobres livres de várias cidades do litoral nordestino para o sertão cearense.

Por força dessas mudanças, a forte estiagem que sobreveio à região no ano de 1877 fez com que a questão da seca deixasse de ser “apenas” uma questão climática para se tornar uma questão social grave, que afetou a todos e que o estado brasileiro não pôde mais ignorar. É em 1877 que, para os especialistas no assunto, inaugura-se a seca, tal qual a entendemos hoje: miséria, fome, destruição da produção, migrações para o “Sul”, invasão e saques de cidades...

Para o historiador cearense José Olivenor, mais que a escassez de água, a seca, a partir de 1877, deve ser entendida em seu sentido social, ou seja, como evidência de uma sociedade fundada sobre uma economia tradicional de subsistência e em relações de dominação e dependência pessoal, típica das relações de poder no campo. Essa configuração tornava a maioria da população sertaneja extremamente vulnerável diante da irregularidade de chuvas e outras alterações, por mais insignificantes que fossem, de suas condições subsistência.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> NEVES, Frederico de Castro. “A seca na história do Ceará.” In: SOUZA, Simone (org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2000, p. 76-102.

<sup>76</sup> OLIVENOR, José. “*Metrópole da fome*”: a cidade de Fortaleza na seca de 1877-1879. In: NEVES, Frederico de Castro. *Seca*. (Coleção Fortaleza: história e cotidiano) Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002, p. 49-74.

Os horrores da seca de 1877, com os saques de alimentos no comércio das principais cidades da província, especialmente na capital e a morte de milhares de retirantes por fome e doenças, especialmente a varíola, marcaram profundamente a sociedade cearense, inspirando a escrita de um dos principais romances naturalistas brasileiros, *A fome*, do farmacêutico e escritor Rodolfo Teóphilo. A partir de então, o medo da seca, dos sofrimentos e da violência que ela poderia promover passa a ser um elemento significativo no imaginário de homens e mulheres no Ceará, influenciando ações duras dos governos para contenção das levas de retirantes que nas secas posteriores, de 1915 e 1932, tentavam migrar para Fortaleza.<sup>77</sup>

Rememorando o tempo de infância na zona rural do município de Iguatu, Sertão Central do Ceará, o Sr. Raimundo Custódio da Silva afirmou que:

“No fim de todo ano era aquela expectativa: vai ter inverno ou num vai ter inverno? (...) O povo todo tinha medo porque ali era uma terra muito pobre, se no ano que ia chegar tivesse seca era certeza de fome e sofrimento pra todo mundo. O jeito que tinha era sair de lá, ir pra estradas, virar retirante. Foi assim que eu vim para Fortaleza; na Seca Grande, eu e dois irmãos, só. Eu Tião e Belarmino, nós sozinhos viemos no meio daquela multidão de gente que vinha pra cá atrás de ajuda do governo.”<sup>78</sup>

A Seca Grande a que se refere é a seca de 1932, ano em que, aos 16 anos de idade “Seu” Custódio, como todos o chamam, veio para Fortaleza pela primeira vez. Após sete meses hospedados em casa de parentes, sem conseguir trabalho os três irmãos retornaram à casa da família em Iguatu.

“Seu” Custódio frequentava a Igreja Presbiteriana de Iguatu desde seus tempos de congregação, quando se tornou aluno da Escola Dominical, aos oito anos de idade. Já adulto, em 1938, voltou para a capital cearense, onde vive até hoje. Ao tempo desse depoimento, junho de 2003, ocupava o cargo de vice-presidente do Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza (mais antiga igreja protestante do estado do Ceará).

<sup>77</sup> Sobre esse assunto ver RIOS, Kênia Sousa. *Campos de concentração no Ceará: isolamento e poder na seca de 1932*. Fortaleza: Museu do Ceará/SECULT, 2001. e NEVES, Frederico de Castro. *A multidão e a história: saques e outras ações de massa no Ceará*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

<sup>78</sup> Entrevista concedida pelo Sr. Raimundo Custódio Silva a esse pesquisador, na cidade de Fortaleza, em 14 de janeiro de 2003.

“Seu” Custódio é uma pessoa cativante, que empresta uma narrativa épica às histórias que conta, e que expressa nitidamente em sua face os sentimentos que assaltam seu espírito quando recorda suas experiências. Sua narrativa sobre a seca de 1932 é marcada por gestos de desconforto, como se de uma hora para outra a cadeira em que estava sentado tivesse se tornado por demais desconfortável, em seu rosto as rugas, comuns aos que, como ele, chegaram aos 87 anos, se tornam mais marcantes.

Na narrativa de “Seu” Custódio a seca é sinônimo de dor, uma dor que mistura medos, frustrações, raiva e angústia, e que parece teimar em doer de novo a cada vez que sobre ela se fala. Manipulando com exímia habilidade um arsenal cultural característico de um tempo e de um espaço em que a palavra escrita valia muito pouco no exercício das atividades cotidianas, embora valesse muito no universo das relações de classe, esse excepcional narrador recria sua história com uma teatralidade característica da tradição oral sertaneja, onde o “causo” somente ganha autenticidade, ou veracidade, a partir do teatro de convencimento praticado pelo narrador. Daí a necessidade de enfatizar que a viagem para Fortaleza foi feita só por ele e os irmãos, sem o amparo de nenhum outro membro da família.

Como “Seu” Custódio e seus irmãos, muitos foram os que, ao longo do século XX, recorreram à migração, para Fortaleza ou para fora do estado do Ceará nos períodos de longas estiagens, o que promovia por vezes uma diminuição acentuada da população de algumas cidades do sertão. Para o trabalho missionário protestante essas migrações muita vezes representaram perda de fiéis. Foi esse o argumento utilizado pelo rev. Antônio Almeida<sup>79</sup> para explicar a diminuição de fiéis no campo missionário cearense, que de 164 em 1907, passara a ter 148 no ano seguinte.

“A secca que assola o Ceara é a causa principal do decenso no número de crentes na Igreja do Ceará. Muitos de nossos irmãos do interior sem mais recursos para lutar contra o flagello engrossam as tropas de retirantes que partem para o Maranhão e o Amazonas, como foi o caso do irmão Manuel Bento da Silva e sua família, a quem levei pessoalmente ao porto, onde embarcou num vapor par Manaus”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Pastor da Igreja Presbiteriana de Fortaleza no período de 1907 a 1911.

<sup>80</sup> Jornal *O Século*, Natal-RN, 12 de janeiro de 1908, p. 3

Para além da perda dos fiéis que migravam, a seca era em si um tema que preocupava os missionários protestantes que atuavam no Nordeste. Em artigo intitulado *A Secca*, o rev. Jerônimo Gueiros, pastor da Igreja Presbiteriana de Garanhuns, Pernambuco, assim opina sobre o tema:

“A secca está declarada nas regiões do norte, o Estado de Pernambuco, e o povo exgotado de todas de todos os recursos, emigra com as mãos estendidas à comunidade publica.

As noticias que diariamente chegam dos centros e o que, consternados, presenciamos é que, em consequencia da secca, o flagello da fome ameaça levar milhares de vidas ao desespero, ao terror e à morte!

(...) Já é tempo do governo da República compenetrar-se da missão que lhe é imposta, da alta responsabilidade que assumiu para com esta nação e estabelecer deposito de viveres nos interiores dos Estados, theatros dessas dolorosas scenas. Sim, se a pátria, no momento do perigo, exige dos seus filhos o sacrifício de sangue e de dinheiro, para fazer face às despesas no campo de batalha, não deve hesitar em mitigar a fome destes mesmos filhos, destas mães que, cobertas de andrajos e com faces banhadas em lágrimas, estendem os braços nus e mirrados, clamando pelo amor de Deus, uma esmola para seus filhos.”<sup>81</sup>

A abordagem que aqui é dada à seca possui dois aspectos distintos, mas complementares. O primeiro é o de tratá-la como um fenômeno natural, do qual os homens apenas sofrem os efeitos: a fome, o desespero, a morte. Essa é uma leitura que, como vimos, persiste desde o período colonial. O segundo é a afirmação de que a solução para o “problema” passa necessariamente pela intervenção direta do Estado. Como já foi dito, essa visão nasce após o forte impacto da crise gerada pela seca de 1877, a partir da qual as atitudes de proteção aos pobres em tempos de escassez se modificaram. O que era uma responsabilidade restrita à esfera privada, resolvida no interior da relação entre moradores/parceiros e proprietários rurais, torna-se um assunto de Estado.

A compreensão da seca a partir desses dois aspectos fez surgir o que o historiador Frederico de Castro Neves chamou de “emergencialismo”. Uma ideologia fundada no princípio de que o Nordeste vive em permanente crise econômica e social, motivada pela seca propriamente dita ou pela ameaça de uma. Com base nisso, as elites

---

<sup>81</sup> Jornal *O Século*, Natal-RN, 11 de abril de 1908, p. 2.

locais passam a defender a intervenção permanente do governo central (seja o Império, seja a República) na região, por meio de recursos assistenciais, como sendo uma missão de defesa da paz e da segurança do povo brasileiro.<sup>82</sup>

Outro aspecto importante do artigo é que nele se evidencia uma contradição do discurso missionário presbiteriano. Em todas as demais fontes pesquisadas ao longo desse trabalho é evidente o esforço dos missionários em afirmar a opção e disciplina religiosa como causa última da realidade social. Dessa forma, a solução para os sofrimentos dos homens está sempre na conversão ao “verdadeiro” cristianismo.

Contrariamente à sua visão da violência, os missionários enxergam a seca numa perspectiva secular, em que a causa é natural, a escassez de chuvas, e a solução política, a intervenção assistencialista do poder público. Nesse sentido, a leitura proposta pelo artigo de *O Século*, está em total acordo com aquela pregada pelos setores dominantes locais, o que de certa maneira, nos permite inferir que os missionários tinham uma posição política que não se opunha ao *status quo* vigente, o que aponta para a apropriação de uma lógica exterior ao ideário protestante.

#### **d) religiosidade**

“ (...) estabeleci professores de catecismo, com exceção da vila de Vencedor, onde encontrei os maiores obstáculos em tudo que dizia respeito a religião; o povo desta capella faz da igreja um verdadeiro circo de cavalinhos.”<sup>83</sup>

Queixas como esta, registrada no livro de tombo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, são recorrentes entre o clero católico cearense nas primeiras décadas do século XX. Em entrevista concedida no ano de 2002, o bispo D. Mauro Perucci ao falar de sua experiência como vigário da Igreja de Nossa Senhora de Santana, em Iguatu, na década de 1930, pondera que:

“Naquele tempo o povo tinha mais fé. Era um povo mais piedoso, cuidadoso das coisas de Deus e da Igreja, mas tinha também muita ignorância sabe, muita superstição tola. Vez em quando acontecia de alguém ir atrás de mim na casa paroquial

---

<sup>82</sup> NEVES, Frederico de Castro. *A multidão e a história: saques e outras ações de massa no Ceará*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. pp 55-57.

<sup>83</sup> Livro de Tombo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Cedro. Pe. Aluísio Ferreira Lima, 1918.

para falar de um milagreiro que tinha chegado na cidade e feito curas e outras coisas. Teve até uma vez que vieram me pegar pra ir benzer um sítio, pra espantar um lobisomem que tava atacando o gado. (...) naquele tempo faltava instrução, era difícil conduzir o povo nos preceitos da doutrina.”

Para muitos estudiosos da religião no Brasil, esse descompasso entre os anseios e práticas dos fiéis e as orientações doutrinárias do clero católico se explica por conviverem no país duas experiências distintas de catolicismo: o oficial e o popular. O primeiro é definido como aquele que segue rigidamente a doutrina e os preceitos da Igreja Católica, submetendo-se integralmente a sua estrutura hierárquica. O segundo é explicado por Pedro Ribeiro de Oliveira como:

“um conjunto de representações e práticas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o Código do Catolicismo Oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do Catolicismo Oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente estabelecida pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código católico é diferentemente interpretado pelas diferentes classes sociais de uma maneira que, sob a unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas”.<sup>84</sup>

Essas diferentes interpretações dos princípios católicos seriam, então, a causa da irritação do pe. Aloísio e das queixas de D. Mauro. Contudo, muito embora essa idéia de que há uma vivência do catolicismo que transgride os cânones e dogmas oficiais definidos pelo Vaticano seja compartilhada por muitos estudiosos, há diferentes interpretações sobre os significados dessa experiência popular, especialmente quando se fala sobre suas manifestações no sertão nordestino.

Para o sociólogo cearense Djacir Menezes, em livro publicado originalmente em 1937, entre os sertanejos “prolifera um espiritismo inferior, que recebe influência direta do candomblé, do curandeirismo, mesclado a práticas espíritas, rezas católicas e preces desfiguradas, ao alcance na mentalidade inculta.”<sup>85</sup>

Menezes vê a experiência do sertanejo com a religião como regida pela falta de “cultura”, que para ele é a mazela maior e causa última de todos os problemas daquela

<sup>84</sup> OLIVEIRA, Pedro R. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 135.

<sup>85</sup> MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. 2ª ed., Fortaleza: Edições UFC, 1989, p. 82 .

gente.<sup>86</sup> Em outras palavras, é falta de letramento, de formação escolar-científica – fundamentos do que o autor entende por cultura – que leva o sertanejo a desenvolver práticas, idéias e crenças que fogem do paradigma urbano e civilizado, pelo que são adjetivadas de “incultas”.

Também Rui Facó, em seu clássico, *Cangaceiros e fanáticos*, propõe compreendermos a religiosidade sertaneja como algo menor.<sup>87</sup> Assim como Menezes, Facó acredita em uma cultura superior, de bases racionais e científicas. Os dois, no entanto, se distanciam por acreditar o segundo nas práticas religiosas sertanejas como indícios de revolta contra a opressão a que são submetidos, enquanto o primeiro as vê como inércia, incapacidade atávica de superar o erro.

Essa hierarquização das práticas, idéias e especialmente da religiosidade é algo recorrente nas obras sobre o sertão nordestino e seu povo, produzidas por sociólogos, antropólogos, historiadores e intelectuais no século XX.

Euclides da Cunha, em seu clássico sobre a saga de Canudos, publicado no início do século passado, ao se reportar à figura do beato Antônio Conselheiro pondera que um homem com aquelas idéias e aquele comportamento “deve ser incluído numa modalidade qualquer de psicose progressiva”, um “infeliz, destinado à solicitude dos médicos, mas que veio, impelido por uma força superior, bater de encontro a uma civilização, indo para História como poderia ir para um hospício.”<sup>88</sup>

Celso Furtado, que dedicou grande parte de seus esforços intelectuais e políticos na busca de meios para tirar o Nordeste do “atraso”, fez o seguinte comentário para um periódico internacional publicado pela UNESCO:

“Nesse mundo marcado pela incerteza e pela brutalidade, a forma mais coerente de afirmação consistia em escapar para o sobrenatural. Os grandes milagreiros existiam não somente como legenda, mas também como presença. Não longe de onde morávamos reinava o ‘Padre Cícero’, cujos milagres atraíam legiões de peregrinos.”<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 80-85.

<sup>87</sup> FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos: gêneses e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, pp. 120-123.

<sup>88</sup> CUNHA, Euclides. *Os sertões. Campanha de Canudos*. 22ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1952, pp. 131-132.

<sup>89</sup> FURTADO, Celso. “Auto-retrato” In: *Celso Furtado. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n° 33*. São Paulo: Ática, 1983. p. 32.

Seja como “loucura”, seja como “escapismo”, a religiosidade dos sertanejos é vista como equivocada e como obstáculo para o estabelecimento de uma sociedade culturalmente moderna e ajustada. Contudo, o século XX também viu surgir uma outra abordagem dessa religiosidade, que busca reabilitá-la como uma manifestação cultural legítima e socialmente válida.

Entre os vários estudiosos que representam essa nova abordagem, quero aqui destacar quatro, cujos escritos muito influenciaram a elaboração desta pesquisa e minha compreensão própria sobre *religiosidade popular*.<sup>90</sup>

O primeiro deles é Eduardo Hoonart, autor de clássicos como *O cristianismo moreno do Brasil* e *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. Em seus estudos Hoonart desenvolve uma rica reflexão sobre a implantação do cristianismo de matriz ibérica na América e o diálogo conflituoso e “renovador” deste com os ritos e crenças ameríndios e africanos.<sup>91</sup>

Falando sobre o Brasil, Hoonart volta suas reflexões para as apropriações que fizeram os brasileiros a partir do ensinamento católico, mediatizado por formas outras de vivência religiosa, construindo uma experiência ímpar pela adequação dos princípios católicos à heterogeneidade da cultura brasileira, pelo que afirma “existem no Brasil diversos modelos de se viver o catolicismo, diversas culturas católicas.”<sup>92</sup>

Para além da mistura étnica, Hoonart também destaca as diferentes maneiras como o catolicismo foi disseminado no Brasil. No litoral açucareiro do Nordeste foi forte a presença jesuítica. No sertão pecuarista, por sua vez, a obra catequética foi fortemente marcada pela atuação de ordens menores, especialmente os Capuchinhos.<sup>93</sup>

Os sertanejos viviam dispersos em uma vasta área do semi-árido. Essa situação fazia com que “não recebessem assistência por quem de ofício, nem socorro da caridade

---

<sup>90</sup>A idéia de religiosidade popular vincula-se intimamente ao conceito de “cultura popular”, em torno do qual se digladiam várias e complexas tendências teórico-metodológicas no campo das Ciências Sociais, especialmente da História. Nesse sentido, é imperativo a necessidade desse trabalho discutir e se posicionar dentro desse debate. Contudo, cumprir aqui essa exigência demandaria um alongamento demasiado desse capítulo, prejudicando o equilíbrio escriturístico da tese. Assim, ela fica adiada para o capítulo III, onde fontes que evidenciam o diálogo dos sertanejos com o protestantismo ajudarão a substanciar a discussão, ficando esse tópico limitado a refletir sobre uma parte da historiografia brasileira sobre religiosidade popular.

<sup>91</sup> HOONART, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 19.

<sup>92</sup> *Ibidem* p. 22.

<sup>93</sup> HOONART, Eduardo. “Catequese a aldeamento” In: SOUZA, Simone (org.) *História do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 1994, pp. 45-62.

pastoral dos párocos confinantes. Ficavam entregues a si mesmos, à espera do missionário visitador”.<sup>94</sup>

Esse “missionário visitador” a que se refere o historiador Cândido da Costa e Silva, outro célebre estudioso da religiosidade sertaneja, era, em regra, um frade capuchinho na prática do que chamavam de “santas missões”. Contrariamente aos jesuítas, os capuchinhos tinham por hábito fixar-se em um lugar determinado, levavam a vida realizando visitas breves em fazendas e vilarejos.

Em artigo intitulado “Catequese e aldeamento”, em que aborda a implementação do catolicismo no Ceará, Hoonart afirma que:

“Essas santas missões são em grande parte responsáveis pelo catolicismo penitencial que se criou no sertão cearense. Para os missionários capuchinhos os cristãos são antes de tudo penitentes e todo cristianismo é interpretado como uma grande penitência que engloba a vida do nascimento até a morte (...). Aliás, o que os grandes líderes católicos como padre Ibiapina e padre Cícero pregam ao povo não é senão esse catolicismo de mortificação, de sacrifício, de sofrimento pelos pecados.”<sup>95</sup>

Assim formou-se a experiência católica sertaneja sob a égide de um largo distanciamento institucional e da ênfase no pecado e no sofrimento humano. Uma fé com apelo místico mais intenso que aquela vivenciada nas cidades do litoral. Contudo, como bem pondera Cândido da Costa este distanciamento não fez do sertanejo um insubordinado, pois muito embora afeita a viver longe do padre, a gente do sertão habituou-se a prescindir de sua presença. Isto não significa reconhecer-se desvinculada da hierarquia, nem muito menos mostrar-se infensa a ela.<sup>96</sup> Por certo é esse reconhecimento um dos componentes que fizeram de dois padres os maiores líderes do catolicismo popular no Ceará, como bem observou Eduardo Hoonart.

Das argutas reflexões desses dois autores podemos compreender que: no sertão se forja um viver cristão a um só tempo autônomo e dependente, conservador e dinâmico.

---

<sup>94</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 17

<sup>95</sup> HOONART, Eduardo. “Catequese a aldeamento” In: SOUZA, Simone (org.) *História do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 1994, p. 56.

<sup>96</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982 p. 23.

A terceira referência vem das reflexões da historiadora Jacqueline Hermann, autora de dois importantes artigos que falam a respeito da religiosidade popular no Nordeste brasileiro: *Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na “Cidade do Paraíso Terrestre”*, Pernambuco, 1817-1820 (2001) e *Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado* (2003).

Nos dois artigos a autora realiza acuradas reflexões sobre como os movimentos por ela abordados estabelecem uma complexa relação entre fé e política. Para Hermann o universo sertanejo é tributário de uma “religiosidade fortemente marcada por um catolicismo depurado de abstrações e que reinterpreta símbolos e representações católicas.”<sup>97</sup> Ao trabalhar com idéia de “reinterpretação” de símbolos e representações, Hermann aponta dois dos elementos mais importantes do imaginário religioso sertanejo: o misticismo e a capacidade de resignificação do mundo a partir de suas experiências próprias com o sagrado. Capacidade de resignificação que, como bem observou Hermann teve fortes implicações no campo político entre o final do século XIX e início do século XX, levando a uma parte importante da população sertaneja a reagir à proclamação da República por meio de movimentos sociais profundamente alicerçados na religiosidade popular sertaneja.<sup>98</sup>

O quarto autor a que me reporte é Francisco Régis Lopes Ramos, historiador cearense que realizou um instigante estudo sobre o fenômeno do culto ao pe. Cícero a partir da construção de sua imagem de santo pelos devotos, seja em ações de devoção coletiva, como a romarias a Juazeiro do Norte, seja em gestos individuais do cotidiano. Leitor de Hoonart, Ramos se aproxima bastante dele quando define a religiosidade que estuda:

“A fé nos poderes do pe. Cícero é vislumbrada aqui como uma experiência religiosa, que faz parte das experiências sociais, ou seja uma produção e uma reelaboração de significados e valores que se (re)fazem a partir das tradições culturais, dos modos pelos quais se desenvolvem estratégias e sobrevivência, dos desafios que podem produzir certezas e dúvidas, dos embates diante de forças antagônicas, das vivências que se constroem na

---

<sup>97</sup> HERMANN, Jacqueline. “Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na ‘Cidade do Paraíso Terrestre’, Pernambuco, 1817-1820.” In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro 7Letras, vol. 6, nº 11, jul. 2001, pp. 141-142.

<sup>98</sup> HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado” In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida. (orgs.) *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 120.

medida em que a luta de classes se faz nas vicissitudes e urdiduras da vida cotidiana”.<sup>99</sup>

Além da apropriação e da resistência, Ramos aponta outro importante elemento definidor da religiosidade popular: *o imaginário*. Como deixa claro o subtítulo de seu livro, *a construção do pe. Cícero no imaginário dos devotos*, Ramos argumenta que toda a construção do sagrado e a relação que o devoto com ele estabelece se faz por intermédio de um imaginário socialmente construído e compartilhado, o que permite uma reflexão histórica que tome esse devoto como sujeito histórico da construção e vivência de sua religiosidade.

Contrariamente aos conceitos de apropriação e resistência, assíduos freqüentadores da narrativa historiográfica brasileira nas últimas décadas, a acepção de imaginário é ainda pouco conhecida, pelo que cabe fazer aqui algumas ponderações.

Segundo Jacques Le Goff, “o imaginário alimenta e faz o homem agir. É um fenômeno coletivo, social, histórico. Uma história sem imaginário é uma história desencarnada (...) Estudar o imaginário de uma sociedade é ir ao fundo de sua consciência e de sua evolução histórica.”<sup>100</sup>

Anteriormente banalizado como um fenômeno meramente “superestrutural”, o imaginário assume aqui uma condição de clara proeminência. Entrementes, trazer o imaginário para o campo de reflexão do historiador requer cuidados rigorosos em sua definição e aplicação.

Imaginário é em geral entendido como algo que se opõe ao real e que remete às noções de ilusório, fictício, utópico, mítico, etc. A proposta de Le Goff, da qual se aproxima o trabalho de Ramos, o imaginário é afirmado como um dos meios pelos quais os homens constroem significados para a vida, construindo assim a própria vida, na medida em que nada existe para os homens fora de seu campo de significação. Dessa forma, o imaginário passa a ser considerado como uma realidade histórica, posto que como tudo que se refere ao ser humano também sofre a ação do tempo.<sup>101</sup>

Refletindo sobre as diferentes abordagens e interpretações aqui discutidas é legítimo supor que a religiosidade vivenciada no sertão, no arco temporal de que trata esta tese, um campo de disputas, que comporta diferentes significados de acordo com o

---

<sup>99</sup> RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O verbo encantado: a construção do pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: UNIJUI, 1998, p. 23.

<sup>100</sup> LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, pp. XX-XXI.

<sup>101</sup> Ibidem, pp. XXII-XXIII.

ponto de vista analítico e o referencial político de quem olha, e nesse campo também combatem os missionários protestantes.

Os primeiros missionários protestantes chegaram ao Ceará na segunda metade do século XIX e desde então, com base em seus próprios princípios doutrinários e em suas experiências no “campo missionário”, construíram uma leitura própria das práticas religiosas locais, leitura que permanece ainda bastante forte nos dias atuais.

“Quatro ou cinco anos atrás, uma jovem de nossa congregação estava para nos deixar (...) Sua velha avó, que em sua pobre vida ocupou o lugar de mãe para a garota, irrompeu em gritos altos e inconsoláveis soluços. Eu a lembrei que Firmina poderia ainda estar consciente, e tal explosão poderia perturbar seu espírito moribundo. “O que há com você?”, ela bradou “Eu preciso ajudar minha criança a morrer”, e ela explicou seus gritos de desabafo. “minha criança está indo”, ela berrou (literalmente, que era o fim). “Oh, horrível morte!”

Depois de Firmina dar seu último suspiro, todos os vizinhos amontoaram-se para vê-la; (...) Uma garota jovem, depois de permanecer fria em frente a ela, me deixou pasma ao falar alto para a morta abruptamente e mandando, “Feche seus olhos Firmina!” Uma velha senhora, que observava, vendo que eu estava chocada me explicou: “Quem acabou de morrer fará tudo o que você disser para ele, se você chamá-lo pelo nome e falar de um modo natural” Considerando as circunstâncias, eu pensei que nunca havia visto nada menos natural.

(...) Num feliz contraste com esses costumes pessimistas sombrias superstições, me vem à memória a imagem de pacatos leitos de morte, onde os que estão ao redor, controlando sua dor, em consideração ao moribundo, repetem passagens confortantes da Escritura ou preces oferecidas, no entanto silenciando os lábios mais cedo. Eloqüentes com a prece a Ele, mas sucintos a adorá-lo na “nova canção”.<sup>102</sup>

Parte integrante da revista *The Missionary*, esse trecho do artigo *Woman’s work for women. Some brazilians custums*, escrito pela a missionária presbiteriana Mary H. Wardlaw, remete-nos novamente a idéia de como a opção religiosa governa a ação humana, produzindo práticas positivas ou negativas.

Descrevendo os últimos momentos de vida da jovem Firmina, a esposa do Rev. Wardlaw centra suas atenções nas atitudes daquelas que a velam. A missionária busca

---

<sup>102</sup> Revista *The Missionary*, novembro de 1890. pp. 427-428

demonstrar como a formação moral-religiosa dentro da doutrina católica conduz a atitudes supersticiosas e negativas, levando mesmo a ações que se contrapõem à natureza humana – “eu pensei que nunca havia visto nada menos natural”.

O estranhamento e a preocupação da Sr.<sup>a</sup> Mary Wardlaw diante da atitude de desespero da avó com o falecimento da neta afirma-se na negação, característica da ascese protestante, do suplício como um compensador da dor. Tal preceito torna-se evidente, quando ao buscar em sua memória lembranças de uma maneira mais positiva e natural de vivenciar a morte, opõe o pranto da avó de Firmina à atitude pacata, de controle e de resignação dos fiéis presbiterianos. Nesse momento, a missionária ressalta uma outra importante característica da doutrina protestante estadunidense, especialmente em sua conformação presbiteriana: a ênfase na moral em oposição à espiritualidade.

Em verdade, mais que um simples estranhamento, o que nesse texto se percebe é o choque entre duas diferentes culturas, em suas relações com a morte. A primeira, católica – apresentada como negativa e sombria – encara a morte com horror e emoção, resultado de uma doutrina na qual o alcance da redenção após a morte depende do rígido cumprimento dos rituais e regras da Igreja, o que cultivava nos fiéis uma incerteza do que se irá enfrentar no Além: se o paraíso, o inferno, ou ainda o meio termo do purgatório.

A segunda, protestante de matriz calvinista, supõe um comportamento de controle e resignação, por vezes, mesmo de exaltação. Esse posicionamento se dá pela crença da salvação pela fé e por ela apenas, que permite ao fiel cultivar uma inabalável certeza de que encontrará, no Além, um lugar de descanso e de reencontro com seus irmãos de fé. Nesse sentido, o artigo da Sr.<sup>a</sup> Mary Wardlaw reforça a compreensão proposta por Norbert Elias de que a visão que temos da morte “é variável e específica segundo os grupos; não importa quão natural e imutável possa parecer aos membros de cada sociedade particular: foi aprendida”.<sup>103</sup>

Essa percepção negativa do catolicismo, em especial das ações dos fiéis leigos em ritos sagrados, persistiu nas práticas dos pastores brasileiros que se tornaram maioria e passaram a dirigir a obra missionária protestante no país no início do século XX. Formados em seminários dirigidos por teólogos estadunidenses, como o de Garanhuns, em Pernambuco, e o de Campinas, em São Paulo, os pastores nacionais assimilaram a

---

<sup>103</sup> ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 11

idéia de que as “práticas idólatras” eram fruto não apenas na interferência do Diabo na vida dos homens, mas eram também fruto da “ignorância e da pobreza”.

Em artigo publicado sobre a seca em Pernambuco (já citado no sub-tópico b) deste capítulo) o rev. Jerônimo Gueiros pondera que:

“Abandonados pelas autoridades que lhes negam o devido socorro as pobres victimas da secca são entregues a própria ignorância e buscam em velhas superstições e em falsos milagreiros a solução para suas misérias.”

Em uma de suas Missivas Cearenses, cartas enviadas mensalmente ao jornal *O Século*, contendo breves relatos de suas atividades à frente da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, o rev. Antônio Almeida narra da seguinte forma seu encontro com um “falso milagreiro”:

“Em visita pastoral a Congregação de Aracoiaba deparei com um sujeito de nome José Feliciano, que se dizia beato e que carregava a imagem de uma santa que ele dizia que chorava pelos pecados dos homens. Com seu ardil enganou muita gente o tal beato, pois as gentes desses sertões tem a mente encoberta pelo véu da ignorância e das superstições, fructo da pobreza material e de espírito em que andam”.<sup>104</sup>

Assim como a missionária estadunidense, os dois pastores brasileiros apresentam o cristianismo praticado pelos “populares” como débil, profundamente marcado pela “ignorância” e pela “superstição”, tornando legítimo supor a existência de uma compreensão protestante das práticas religiosas populares, vigente entre fins do século XIX e princípio do século XX, que as classifica como uma vivência deturpada e inferior do cristianismo. É certo que tal compreensão se deve, em grande medida, a uma autocompreensão que têm os protestantes de que sua forma de viver o cristianismo é em tudo a mais correta, mas ela também evidencia a reprodução de uma visão negativa sobre as práticas populares, em especial aquelas ligadas ao universo das religiões, de espectro bem mais amplo na sociedade brasileira, em cuja base se encontram as teorias científicas racistas, que grande prestígio alcançaram entre fins do XIX e princípio do

---

<sup>104</sup> *Jornal O Século*, 08 de outubro de 1907.

XX, o conservadorismo das elites sociais e econômicas e a força dos preceitos ultramontanos entre os que compunham a cúpula do clero católico.

\* \* \*

Este tópico teve o intento de fazer a construção de uma imagem do sertão, que por ser uma não pode – e a tanto nunca pretendeu – encerrar a pluralidade do que ele foi ou do que ele é, até mesmo porque, como nos adverte a citação de Ortega y Garcet, que abre este capítulo, toda construção humana, e o sertão também o é, se constitui em um eterno *faciendum*.

Por meio de uma breve reflexão sobre aspectos pontuais do universo sertanejo, a partir da experiência e do imaginário social de diferentes agentes sociais (pastores, historiadores, sociólogos, etc.), seu intuito foi o de melhor compreender os olhares dos missionários protestantes, de compreender que visão eles tinham do sertão, conhecimento que reputo fundamental para o desenvolvimento da problematização sobre sua ação evangelizadora no interior do Ceará.

O que seria então o sertão na visão dos pregadores protestantes?

A resposta, creio eu, pode ser resumida em única palavra, que não por acaso compõe o título deste capítulo: Desafio. O sertão aparece nos escritos dos missionários como uma terra insólita, vítima de dois flagelos: um natural, a seca e outro humano, a violência, o que o torna um lugar perigoso para os “pregadores da Palavra”. Há ainda um terceiro aspecto negativo, a religiosidade cristã distorcida pela ignorância e a superstição do povo, o que faz do sertão um lugar em que “abundam peccados e heresias”.<sup>105</sup> Mas, ao mesmo tempo em que apontam os problemas e erros do sertão e dos sertanejos, os missionários também vislumbram virtudes, como a dedicação ao trabalho, a simplicidade e o desapego aos valores materiais, nas quais fundam a crença de que aquele povo tem potencial para se “regenerar”. Importante é perceber que toda essa leitura do sertão pelos missionários é feita pelo filtro da fé protestante pelo que tudo acaba, num momento ou noutro sendo reduzido à questão da opção religiosa, ou seja, os aspectos negativos resultariam de uma vivência religiosa errada e sua reversão estaria atrelada a aceitação da verdadeira fé cristã, ou seja, aquela pregada pelos próprios missionários presbiterianos.

---

<sup>105</sup> Jornal *O Século*, 08 de outubro de 1906, p. 02.

## Capítulo II

### Catolicismo e protestantismo: proximidades e conflitos na cristianização do sertão.

“O esboroamento das crenças em sociedades que deixam de ser religiosamente homogêneas torna ainda mais necessárias as referências objetivas: o crente se diferencia do incrêdo – ou o católico do protestante – pelas práticas. Tornando-se um elemento social de diferenciação religiosa, a prática ganha uma pertinência religiosa nova”

Michel de Certeau (2000; p. 36)

Para Maria Isaura Pereira de Queiroz, notória estudiosa das manifestações religiosas brasileiras, “o encontro de etnias diferentes e de suas civilizações específicas deu lugar no Brasil a uma verdadeira criação religiosa espontânea – a dos cultos sincréticos”.<sup>106</sup> Em outras palavras, consolidou-se no Brasil, ao longo da colonização portuguesa, uma nova forma de catolicismo que basicamente resultou do encontro entre colonos europeus e diversos segmentos populacionais indígenas e africanos.

Para o historiador baiano Cândido da Costa e Silva, essa é uma tese válida para pensar muitos espaços brasileiros, como a região das minas e, sobretudo, o litoral açucareiro da Zona da Mata, mas pouco ajuda na compreensão da experiência vivida no semi-árido nordestino, no sertão da pecuária. Para Cândido e Silva, ali um “povo rural, de cultura agrária, sobrevive de certa forma até hoje pelo isolamento em que esteve. Católico em sua quase totalidade, infenso aos sincretismos litorâneos, incorporou em largos traços as expressões medievais do catolicismo português”.<sup>107</sup>

Muito embora seja precipitada em descartar qualquer tipo de sincretismo na experiência católica sertaneja (evidenciado, entre outros, nos ritos das rezadeiras, mistura de orações cristãs com práticas de pajelança<sup>108</sup>), a proposição de Cândido e Silva traz importante contribuição ao ressaltar o isolamento social e a permanência de práticas católicas de matriz medieval na configuração de uma vivência mais mística e menos litúrgica da fé católica.

São essas características (misticismo e informalidade) que, também para Eduardo Hoonart, distinguem o catolicismo do sertão pecuarista do catolicismo mineiro ou da Zona da Mata, fortemente identificados com a estrutura hierarquizada da Igreja. Para ele, são esses os elementos que tornaram o catolicismo sertanejo profícuo

<sup>106</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil” In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 63.

<sup>107</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, pp. 13-14.

<sup>108</sup> SOUSA, Fabio Gutenberg. “Na casa e na rua: cartografia das mulheres na cidade (Capina Grande 1930-1945)” In: *Cadernos Pagu n° 24* Campinas, jan./jun. 2005.

no surgimento de lideranças religiosas “transgressoras”, como o pe. Cícero, Antônio Conselheiro e Beato José Lourenço, para citar apenas exemplos cearenses.<sup>109</sup>

Em outras palavras, numa região no mais das vezes alheia ao olhar disciplinador do Estado e da Igreja Católica, a permanência de práticas medievais (especialmente aquelas ligadas à penitência), somadas ao diálogo com a religiosidade animista dos nativos e ao isolamento dos colonizadores fez surgir uma experiência religiosa popular multifacetada que, muito embora seja identificada por seus praticantes como sendo legitimamente católica, transgride muitos dos cânones e dogmas, preconizados pelo Vaticano.

Como já discutido no capítulo anterior (tópico I, d), essa configuração religiosa popular incomodava tanto católicos, como protestantes. Quais as motivações desse incômodo? Como essa autonomia religiosa afetava as ações dos agentes oficiais do catolicismo e do protestantismo junto à população sertaneja? Como essas ações se davam no cotidiano dos sacerdotes católicos e protestantes que atuaram no Ceará nas primeiras décadas do século XX? Em que pontos se aproximavam e em que pontos se repeliam?

Antes, porém, de iniciar reflexões que levem à compreensão dessa problematização, é necessário fazer duas considerações. A primeira tem por meta esclarecer o que aqui não se pretende, que é o exercício de uma “história comparada das religiões”, como propõe Max Muller.<sup>110</sup> Quando proponho investigar as ações de agentes oficiais do catolicismo e do protestantismo no sertão do Ceará, meu objetivo não é o de determinar qual dessas doutrinas cristãs mais se aproxima da “religião primordial” ou “da pureza do cristianismo primitivo”.

Muito embora concorde com Jacqueline Hermann sobre os avanços que esta proposição trouxe sobre a construção de paradigmas que orientem a formulação da história das religiões como um campo específico dentro da historiografia,<sup>111</sup> creio que ela se vincula a uma compreensão linear do desenvolvimento do tempo histórico, da qual não comungo.

A segunda consideração tem a tarefa oposta, ou seja, apontar o caminho que neste capítulo pretendo trilhar: compreender aspectos do pensamento católico e protestante, no Brasil do início do século XX e, de modo mais específico, as estratégias de seus agentes para conquista e doutrinação das camadas populares no interior do Ceará. Por isso, busco aproximar minha narrativa da proposição feita por Carlo Ginzburg, que estabelece como tarefa do historiador a busca por uma compreensão histórica para as diferentes leituras religiosas possíveis dentro de uma sociedade.<sup>112</sup>

Para tanto, foi priorizada a investigação de fontes produzidas pela Igreja Católica e pela Igreja Presbiteriana, numa busca por evidenciar suas idéias e práticas sobre o sertão e os sertanejos.

É consenso entre lingüistas e filósofos da linguagem que, ao empreender-se o estudo de práticas discursivas é necessário ampliar os horizontes da interpretação para além do que Ducrot chamou de *sentido explícito*<sup>113</sup>, ou seja, é preciso transpor os limites

---

<sup>109</sup> HOONAERT, Eduardo. “Catequese e Aldeamento” In: SOUZA, Simone (org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, p. 62.

<sup>110</sup> HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidades” In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 335.

<sup>111</sup> Idem, pp. 338-339.

<sup>112</sup> GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras

<sup>113</sup> DUCROT, Oswald. “Pressuposição e alusão” In: *Enciclopédia ENAUDI vol. 2, Linguagem – Enunciação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p. 224-228.

do que num primeiro momento apresenta-se como objeto único do discurso; investigar o não dito. Assim, para uma compreensão ampla de um discurso, é preciso se deter também naquilo que este traz de implícito ao desejo de transmissão de seu autor.

Como chegar ao implícito? A pergunta é inevitável. A busca pela resposta nos coloca diante de duas conclusões possíveis: 1) a de que é possível determinar com precisão quais as “verdadeiras intenções” de quem escreve; 2) de que através do exercício interpretativo nos é possibilitado apreender intenções possíveis, construídas dentro da narrativa histórica, incorporando assim, elementos de quem narra.

Como historiador, que por princípio deve duvidar de tudo o que se lhe apresenta como absoluto, acredito ser a segunda proposição aquela que melhor atende ao desafio proposto, na medida em que rompe com o paradigma cartesiano, inerente à primeira, demonstrando a importância de se perceber que as intenções por trás das palavras são passíveis de uma pluralidade de interpretações, a depender de quem, e com que objetivos interpreta, (des)constrói.

Assim, a produção do saber histórico, realizada na e pela narrativa, deve ser compreendida como resultado de um jogo de tensões entre as evidências do passado, fontes, e a ação interpretativa do historiador, preñe de suas experiências sociais e psicológicas. Mediatizando este conflito, a teoria, a qual deve ser entendida como uma opção política<sup>114</sup>, de visão de mundo, o que reforça ainda mais o entendimento de que o trabalho do historiador é antes de tudo um ato criativo.

O que aqui se tenta, então, dentro dos limites de uma abordagem interpretativa, é encontrar respostas para a problemática proposta. Tal tarefa, importa esclarecer, nada tem a ver com uma busca por verdades, mas, outrossim, com a construção de compreensões das experiências sociais de sujeitos pretéritos possíveis a uma investigação histórica.

## **I - Duas doutrinas, uma tendência: os ideários católico e protestante nos primeiros anos da República.**

Em 1910, Samuel Rhea Gammon, missionário do *Board of Nashville of Southern Presbyterian Church*, publicou um livro com o sugestivo título *The evangelical Missions in the land of Southern Croos*. No prefácio desse livro, segundo conta o sociólogo e estudioso da história do protestantismo no Brasil Antônio Gouveia Mendonça, o leitor é informado que a intenção de Gammon era, ao comemorar o cinquentenário das missões presbiterianas no Brasil, disponibilizar aos futuros

---

<sup>114</sup> THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou o planetário de erros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

missionários um manual sobre o país.<sup>115</sup> Esse duplo objetivo do livro de Gammon, celebrar o trabalho já realizado e capacitar novos agentes para evangelização protestante do Brasil, a um só tempo estimula e é estimulado pela idéia de que o país estava de “portas abertas para o Evangelho”. Esta compreensão era consequência direta do estabelecimento do regime republicano. A proclamação da República instaurou um Estado laico, separado da Igreja, abolindo os privilégios legais de que gozava a Igreja Católica ao tempo do Império e estabelecendo no país a liberdade de culto.

É certo que as previsões de um crescimento largo e rápido da aceitação da fé protestante entre os brasileiros, como previu Gammon, entre outros missionários, não se realizaram, mas é igualmente correto que o estabelecimento da liberdade religiosa promoveu importantes mudanças no contexto religioso nacional. Isso se deu especialmente no campo institucional, facilitando a ação proselitista dos missionários protestantes que, então, deixou de ser ilegal e obrigaram a Igreja Católica a promover uma reorganização de sua estrutura administrativa e de relações com o Estado.

Desde os tempos da colonização portuguesa, a Igreja Católica atuava em estreita parceria com o Estado, o que lhe conferia grandes vantagens para construção e consolidação de sua hegemonia no campo religioso brasileiro. Esta situação muda radicalmente com a constituição de 1891, que legitima os registros civis de casamento e nascimento, estabelece o ensino laico nas escolas públicas, a proibição de subvenções governamentais aos cultos religiosos. Tais medidas refletem bem a influência dos positivistas entre os políticos republicanos, mas, sobretudo, refletem a própria natureza do estado liberal que se desenhava.

A reação inicial da cúpula do clero católico à separação entre Igreja e Estado é de franca rejeição, como atesta a carta do Arcebispo Dom Macedo Costa à junta governativa que assumiu o poder após o 15 de novembro, que diz:

“Não desejo a separação, não dou um passo, não faço um aceno para que se decrete no nosso Brasil o divórcio entre Estado e Igreja. É evidente que suposto o fato de uma revelação divina, o estabelecimento por Jesus Cristo de uma Igreja uma, santa, universal, apostólica, para fazer chegar a todas as gerações humanas em todos os séculos a Lei Nova, por Ele promulgada, essa lei é essencialmente obrigatória para toda inteligência que vem a este mundo e, por conseguinte, absurdo o princípio da liberdade de cultos, como o entende o filosofismo moderno.”<sup>116</sup>

Em nome do princípio dogmático que afirma a unidade e a universalidade do cristianismo católico, o então líder do episcopado brasileiro se opõe à separação entre Estado e Igreja e à liberdade para prática de outras religiões que, sob nenhum aspecto, deveriam ser colocadas em pé de igualdade com o catolicismo romano.

Para os líderes protestantes, como já mencionado no início deste tópico, o advento da República foi saudado como um reforço à obra missionária no Brasil. O debate em torno de como se organizaria o novo Estado foi assim comentado pelo missionário norte-americano De Lacey Wardlaw:

---

<sup>115</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.

<sup>116</sup> Apud: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 269.

*“A Religião n’A Grande República*

*Os Estados Unidos da América teem sem contestação o direito ao nome d’A Grande Republica.*

*É com prazer que estamos vendo a disposição de tomal-a como modelo de nossa Nova República.*

*Não nos cabe a nós fallar daqui da constituição política d’aquelle paiz, porem desejamos chamar a atenção, d’aquelles que estão estudando estes assumptos, á maneira em que fundou-se o governo dos E. U. da América e o segredo do seu successo.*

*1º Era fundado no temor de Deus e a direcção de seus negócios sido quasi sempre nas mãos de homens piedosos.*

*E atraz destes homens houve cidadãos que tinham aprendido na sua religião os deveres de obediencia as justas leis e de abnegação patriótica.*

(...) O presidente actual, e ao menos dois de seus secretários são presbyteros da Igreja Presbyteriana e nos consta que os outros são membros de outras comunhões evangélicas”<sup>117</sup>

A despeito da presença de algumas comunidades protestantes originadas de fluxos migratórios da Europa, especialmente no sul do país, é consenso entre os estudiosos do tema que no Brasil a divulgação da fé reformada é fruto da obra missionária norte-americana, que aqui se estabeleceu na segunda metade do século XIX.

Como já mencionado no capítulo anterior, os missionários norte-americanos, respaldados pelo elevado índice de progresso de seu país de origem, divulgaram no Brasil uma mensagem que procurava construir uma relação de causa e consequência entre religião protestante, civilização, modernidade e liberalismo (político e econômico). Por outro lado, insistiam em identificar o catolicismo com um mundo pré-moderno, atrasado, ou seja, apropriando-se da metáfora iluminista o protestantismo aparece como sendo a Luz, e o catolicismo as Trevas.

Essa ideologia do “protestantismo civilizador”, que afirma a necessidade da conversão dos indivíduos à fé protestante como condição fundamental para o progresso de uma sociedade, foi uma das características mais importantes do ideário divulgado pelos missionários norte-americanos entre fins do século XIX e que se tornou elemento fundamental do pensamento protestante brasileiro do início do século XX.

Para os líderes do protestantismo no Brasil, os brasileiros possuíam uma forma equivocada de cristianismo. A Igreja Católica, hegemônica por 400 anos, prenhe de equívocos e desvios da doutrina do evangelho de Cristo, não conseguira cristianizar o Brasil. As elites letradas estavam quase que inteiramente tomadas pelo ceticismo, nas suas variadas formas. Os segmentos populares estavam mergulhados numa religiosidade supersticiosa e idólatra, que os aproximava mais do paganismo do que da religião de Jesus Cristo.

*Dentro desta perspectiva é que deve ser compreendido o apelo do artigo do rev.*

*Wardlaw para a relação mecânica de causa e consequência entre religião e*

---

<sup>117</sup> Jornal *O Libertador*, 03 de janeiro de 1890, p. 02.

*sociedade. O que ele busca demonstrar é que, para além de ser uma prática mais adequada a um país republicano, o protestantismo é mesmo a razão do sucesso e da força da república moderna em sua nação de origem, posto que em sua percepção, foi a fé e não a política, ou qualquer outra instituição secular que possibilitou uma formação que preconizava o apreço pela justiça e o amor à pátria. Assim, a opção religiosa é festejada como causa última de todo empreendimento humano, seja ele qual for, reservando a todos os elementos laicos de sua formação um papel secundário. Esta compreensão se funda nos princípios da chamada “Velha Escola”, teologia protestante que, como veremos mais à frente, dominou as ações missionárias norte-americanas no Brasil, no século XIX, e a formação dos pastores nacionais nas primeiras décadas do século XX.*

As distintas reações das lideranças católica e protestante ao advento da República não devem, contudo, ser compreendidas como evidência de que não havia diálogo ou mesmo convergências entre a Igreja Católica e o Estado Republicano e nem como se o protestantismo tivesse uma condição privilegiada dentro do novo regime. Nesse sentido, comungo da mesma perspectiva de Sérgio Lobo de Moura e José Maria Gouvêa de Almeida, quando afirmam que:

“bastante instáveis, contudo, e freqüentemente tensas, se apresentam as relações entre a Igreja Católica e o novo regime por essa época. Na complexa situação criada pela proclamação da República, esta aparece ao episcopado brasileiro ao mesmo tempo como uma salvação e um ameaça.”<sup>118</sup>

Muitos entre o clero católico saudaram a separação entre o Estado e a Igreja como uma boa nova, posto que a entendiam como o fim de sua subserviência aos desmandos da Monarquia, que já há bastante tempo era motivo de conflitos entre o clero e o governo, como no célebre caso da “questão religiosa”, em que padres e bispos foram presos por discordarem do forte vínculo do Estado com a maçonaria. Outros, no entanto, enxergavam na proposta laicizante do novo regime uma afronta à importância do catolicismo para o povo brasileiro.

Para Moura e Almeida, essa duplicidade de reações do clero é manifestada de forma clara na Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890, na qual o episcopado afirma ao mesmo tempo sua alegria e sua apreensão, sua aprovação a certos aspectos do novo regime e sua reprovação a outros.

No Ceará, a reação do clero católico à proclamação da República foi de forte rejeição aos seus instrumentos e critérios de ação social. No entanto, para lutar “em

---

<sup>118</sup> MOURA, Sérgio L. de & ALMEIDA, José Maria G. de. “A Igreja na Primeira República” In: FAUSTO, Boris (org.) *O Brasil Republicano*, vol. 2: *sociedade e instituições*. 5º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p.325.

defesa da boa ordem e da moral cristã”<sup>119</sup>, a cúpula da Igreja, sob a liderança de Dom Joaquim José de Oliveira, bispo de Fortaleza, decide lançar mão das armas emblemáticas da política dentro de um regime republicano, a fundação de um partido político e de um jornal.

Criados em fevereiro de 1890, O Partido Católico (PC) e o semanário *A Verdade* procuravam afirmar a força do catolicismo romano pela radicalização de seu legado tradicionalista, que ganhava força em todo o Brasil, segundo o qual:

“o Estado deveria estar subordinado aos fins religiosos. E, sendo a religião católica, a religião revelada, a única verdadeira, e o Papa, tendo a infalibilidade do poder no catolicismo, teria um poder moral e religioso sobre todas as nações do mundo”<sup>120</sup>

Aos poucos a Igreja Católica vai se aproximando do novo regime, repousado no pressuposto de que é uma organização portadora de valores espirituais dos quais não pode prescindir do Estado para cumprir sua missão. Nesse processo, desempenha uma importante tarefa a romanização do clero brasileiro, que a esse tempo apura um movimento de urbanização e elitização, e afirma sua função espiritual de mostrar aos homens o caminho para o entendimento do sobrenatural.

Lana Lage Lima localiza o início do movimento de romanização da Igreja Católica no ano de 1815, ano em que a cúpula do Vaticano faz uma clara opção por uma política antiliberal, marcada por um intenso combate à atitude anticlerical dos principais Estados europeus.<sup>121</sup>

Sobre o Brasil, Francisco José Silva Gomes – e a maioria dos historiadores que se dedicam ao tema das relações entre poder eclesiástico e poder político, no período de transição Império-República – compreende que, no período imperial, o Estado considerava o aparelho eclesiástico um pilar indispensável para manutenção da ordem estabelecida, pelo que tinha no **padroado** uma de suas instituições mais importantes.<sup>122</sup>

Martha Abreu, em brilhante estudo à história das festas do Divino Espírito Santo na cidade do Rio de Janeiro, no decorrer do século XIX, assim pondera sobre a relação Igreja-Estado naquele período:

“Se, por um lado este sistema (o padroado) lhes conferiu uma legislação religiosa católica, por outro entrou em confronto com a afirmação progressiva de uma tendência civilizadora e cientificista, defendida por segmentos da elite política e intelectual, pois os representantes do catolicismo romano, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, passaram a

<sup>119</sup> Título do editorial do primeiro número do jornal *A Verdade*, publicado em 10 de fevereiro de 1890.

<sup>120</sup> CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na República velha*. Rio de Janeiro: UGF, 1984. p. 57

<sup>121</sup> LIMA, Lana Lage. “A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha”. In: IOKOI, Zilda Márcia Gricoli de Sá e MARTINS, Ismênia de Lima (orgs.). *História e Cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/ANPUH, 1998, pp. 439-477.

<sup>122</sup> GOMES, Francisco José Silva. “De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República”. In: IOKOI, Zilda Márcia Gricoli de Sá e MARTINS, Ismênia de Lima (orgs.). *História e Cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/ANPUH, 1998, pp. 315-317.

assumir posições nitidamente antiliberais e antimodernas.”<sup>123</sup>

Se por um lado o estado era confessional, por outro, queria afirmar sua autonomia perante a jurisdição papal. Através da manutenção do regalismo, pretendia subordinar a Igreja aos interesses de um Estado soberano. Mais notadamente a partir da segunda metade do século XIX, o episcopado brasileiro passou a adotar uma posição clara no sentido de desvincular a Igreja da intervenção do Estado e colocá-la sob as ordens diretas de Roma, epicentro da ortodoxia da fé católica. O movimento de romanização, no entanto, não se restringiu aos últimos anos do século XIX e marcou profundamente as diretrizes do catolicismo brasileiro durante as primeiras décadas do século XX.<sup>124</sup>

É unânime entre os especialistas do tema a compreensão de que os principais sujeitos do processo de romanização tinham como seus objetivos fundamentais o disciplinamento do clero dos fiéis. O primeiro evidencia a preocupação do alto clero com a formação de um corpo de sacerdotes cumpridor das normas e orientações da hierarquia da Igreja, afastado das questões seculares e teologicamente bem treinado. O resultado dessa formação, segundo Lana Lage Lima, foi o afastamento do clero da cultura nacional, cuja operacionalização se fez por meio da criação dos seminários maiores e menores, destinados a acompanhar desde a meninice os futuros candidatos ao sacerdócio. O clero que saía da clausura desses seminários tinha, em regra, uma conduta rígida e puritana.<sup>125</sup>

O segundo objetivo, que é o que mais interessa às pretensões interpretativas desta tese, ou seja, o disciplinamento dos fiéis foi buscado por meio de uma estratégia que tinha como vetor maior a desqualificação do chamado “catolicismo laico”, fortemente marcado pelas festas e ritos não institucionais de devoção e penitência. A cúpula da Igreja Católica brasileira entendia como obra vital às suas pretensões esvaziar aquela religiosidade “de muita reza e pouca missa, de muito santo e pouco padre”, como expressava um aforismo popular muito comum no início do século XX.

Esse movimento em direção à romanização ganhou grande força na década de 1920, pela inclusão de questionamentos mais profundos no ideário católico brasileiro, em que o místico, indicando o objetivo ímpar do devotamento e do tamanho da interioridade, se conjuga com a preocupação social. Sob os auspícios das orientações do papa Leão XIII, que colocara o tema das problemáticas sociais como uma questão central para a Igreja, o clero brasileiro muda seu olhar sobre o Estado republicano, passando a encará-lo como o suporte institucional apropriado para coadjuvar a missão da Igreja junto à sociedade. Em outras palavras, o convívio Igreja-Estado renascia após uma etapa de intensas divergências, que quase se encaminharam para uma ruptura definitiva.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> ABREU, Marta. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 311.

<sup>124</sup> HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Contestado e Canudos.” In: DELGADO, Lucília & FERREIRA, Jorge. *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República até 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 125.

<sup>125</sup> LIMA, Lana Lage. “A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha”. In: IOKOI, Zilda Márcia Gricoli de Sá e MARTINS, Ismênia de Lima (orgs.). *História e Cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/ANPUH, 1998, pp. 448.

<sup>126</sup> MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972 pp. 48-50.

Esse novo momento foi marcado por uma atividade intelectual intensa dentro da Igreja Católica, com especial destaque para o trabalho do jornalista Jackson de Figueiredo, que com o apoio de Dom Sebastião Leme fundou, em 1921, o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, instrumentos de divulgação do tradicionalismo filosófico.

*A Ordem* tornou-se, então, o mais forte instrumento do laicato católico na irradiação da luta do catolicismo para reforçar sua influência sobre as instituições públicas, em especial sobre aquelas ligadas à Educação.

Inspirado n´*A Ordem*, foi criado no Ceará, em 1922, o jornal *O Nordeste*, órgão oficial da Arquidiocese de Fortaleza. Diário vespertino, *O Nordeste* tinha sua distribuição restrita aos assinantes, que, já em 1923, somavam mil e quatrocentos em todo o estado. Extinto em 1967, o jornal alcançou o seu auge na década de 1940, quando chegou a ter dez mil assinantes.

Durante a fase tumultuada dos anos 20, com sedições militares e crise econômica, *O Nordeste* se colocou intransigentemente ao lado do governo, aplaudindo as providências por ele tomadas em prol do restabelecimento da ordem. Na edição de 07 de julho de 1922, ocupando-se do episódio do Forte de Copacabana, é publicado editorial sob o título “Bravura Cívica do Presidente Epitácio”. Nele o jornal faz rasgados elogios à conduta firme do Presidente da República, e fustigava em linguagem acre e contundente os revoltosos. Não entrando sequer nas motivações do comportamento dos militares rebeldes, o editorial encarava apenas seus efeitos: a perturbação da paz, da tranqüilidade pública. O assunto foi retomado no editorial do dia seguinte no qual se lia:

“O Ideal da Paz

**Respira aliviada a Nação ao se confirmarem as esperanças se que a Pátria não se aviltasse até descer a uma situação em que o governo se visse desmoralizado, desarticulada a pública administração, igualando-nos ao México e ao Haiti. (...) Deus está com a Pátria requer a paz restabelecida, protegendo a família, célula máter da ordem social”.**

Em 10 de julho, o jornal dava seguimento às reflexões anteriores em artigo que, sob o título de “Fé e ordem” afirmava que “a sublime doutrina catholica não influi somente sobre a salvação da alma, bate-se pelos legítimos interesses da ordem social”.

Nesses escritos manifesta-se a práxis eclesial, que se propõe a uma intervenção efetiva no imo social, tocando-o com autoridade, a fim de vinculá-lo aos vetores de uma moral apaziguadora. O que se pretendia era afirmar a Igreja como ordenadora do social, disciplinando-o sob a égide da moral e da razão, demarcando o espaço de tarefas que lhe caberiam em conjunto com o Estado.

A ação contra a ordem é pintada como desregramento moral – violadora do princípio da autoridade, tão caro à estrutura hierarquizada do catolicismo. A meta acalentada pelos que escreviam o jornal é a da Paz e Ordem, binômio dominante nas formulações tradicionalistas. É sob este entendimento que O Nordeste opina sobre a campanha presidencial de 1922:

“De fato, nunca se assistira, no Brasil, a uma campanha política como esta que, nascida da traição, como foi, e avolumada pela perfídia e pela intriga, agitasse tão fundamente as paixões populares. Tudo durante ela se resolveu: a ambição dos politiqueros, a insânia demagógica das turbas e, mais que tudo, o espírito de indisciplina de alguns segmentos militares. Nada se respeitou: nem o decoro do regime, nem a pureza dos dogmas constitucionais, nem o princípio de autoridade e ordem, nem muito menos a dignidade, a integridade moral dos que nela se envolveram.”<sup>127</sup>

Nessa censura não são trazidas à baila questões de interesse coletivo; palpita a convergência para um só ponto, a moral, tudo se resumindo no comportamento dos políticos, das turbas. Estas, então, são focalizadas de modo pejorativo, o que ressalta o critério autoritário de desvalorização do povo, como se este devesse estar constantemente tutelado pela elite, pelos governos, pela Igreja; sendo chamado à ordem.

Observe-se, ainda, o referencial ideológico da expressão “pureza dos dogmas constitucionais”. Nela se incorpora o teor absolutista dos postulados católicos, que confluem para imposição de uma ordem social sacralizada, insuscetível à crítica divergente, aos ataques dos políticos, ou de pessoas de qualquer segmento. Quem contra ela se manifesta subverte não apenas os fundamentos do Estado, mas a própria lei de Deus.

A mesma firmeza do presidente Epitácio Pessoa com revoltosos de Copacabana, o editorial do Nordeste cobra das autoridades cearenses para com o Caldeirão:

“Na região do Cariry um falso profeta de alcunha ‘beato Zé Lourenço’ reúne consigo grande leva de indivíduos de mentalidade desorientada, incapazes de

<sup>127</sup> Jornal *O Nordeste*, 17 de julho de 1922, p. 03.

pensar e sentir com a Igreja, apesar de se dizerem de público pertencentes ao seu grêmio. Iludidos esses pobres ignorantes abandonam suas casas para viver a prática de um catolicismo distorcido.

(...) É chegado o tempo das autoridades tomarem enérgica atitude, sob pena de ver-se ali um novo Canudos!”<sup>128</sup>

José Lourenço Gomes da Silva era paraibano; quando criança sua família, como tantas outras, havia migrado para as proximidades do Juazeiro, no final do século XIX, atraído pelos milagres do pe. Cícero. Em 1926, se dizendo sob orientações divinas, tornou-se o beato Zé Lourenço, fundando, em um terreno de cerca de 800 hectares, doados pelo padre, o Caldeirão da Santa Cruz do Desterro, comunidade de devotos que reuniu cerca de mil pessoas. Inspirado no cristianismo primitivo, a comunidade do Caldeirão se orientava pelos princípios da fé, do trabalho e da igualdade. A terra era cultivada coletivamente e a colheita dividida igualmente entre todos. Para Igreja Católica, contudo, uma comunidade reunida sob liderança de um líder religioso sem vínculos institucionais significava desvio e ameaça, especialmente depois das experiências de Canudos e Contestado.

Por compreender a si mesmo como a fonte única da verdade cristã é que a Igreja Católica cobra das autoridades uma “enérgica atitude” com o Caldeirão, explicitando mais uma vez o conservadorismo e o apego institucional do pensamento católico brasileiro de então. Em atendimento aos apelos do clero, e de sua própria compreensão de que era aquele um foco de banditismo, a polícia do Ceará destrói a comunidade em setembro de 1936.

A escrita d’O Nordeste, contudo, não pode ser compreendida como evidência de um perfeito alinhamento de todo o clero cearense aos desígnios do ideário da romanização. Em excelente estudo sobre o tema, o historiador Márcio de Souza Porto afirma que:

“a Igreja Católica cearense, nas primeiras décadas do século XX, não estava totalmente adaptada aos moldes da reforma tridentina, nem o clero ocupava de forma hegemônica os cargos de direção nas Irmandades e Confrarias. (...) os movimentos de clericalização e de sacramentalização das práticas religiosas, locais de culto e rituais católicos, foram processos, nos quais o simbolismo católico, então elaborado em uma nova conjuntura,

---

<sup>128</sup> Jornal *O Nordeste*, 08 de julho de 1934, p. 01.

sofreu dicotomias, contradições, tensões e reelaborações, quando “posto em ação”.<sup>129</sup>

A ponderação de Márcio Porto nos chama a atenção para a necessidade de que o debate historiográfico sobre o catolicismo brasileiro relativize as categorias globalizantes de suas análises. Esta prática que se torna ainda mais pertinente quando da realização de estudos locais, posto que cada localidade é portadora de uma experiência específica da cultura de que é tributária, no exercício cotidiano do que Marshall Sahlins chamou de o “diálogo simbólico da história, entre o sentido cultural e a referência prática”.<sup>130</sup>

Caso emblemático dessa pouca adaptação do catolicismo cearense à romanização é o do pe. Cícero. Cícero Romão Batista foi ordenado padre em 1870, após concluir seus estudos no Seminário Diocesano de Fortaleza, que era então dirigido por D. Luiz Antonio dos Santos, bispo do Ceará, formado pelo Seminário do Caraça, em Minas Gerais, conhecido centro de romanização do país. De volta ao Crato, sua cidade natal, o jovem padre é destacado para cuidar de uma capela no pequeno lugarejo de nome Juazeiro.

Durante os dezenove primeiros anos de seu pastorado, o pe. Cícero é mais um pároco de um uma vila pobre como tantos outros espalhados pelo Ceará. Seu pastorado passa despercebido aos olhos da hierarquia da Igreja. Em março daquele décimo nono ano, 1889, um acontecimento muda tudo. Ocorre pela primeira vez o milagre da transformação da hóstia em sangue na boca da beata Maria de Araújo. Dali em diante, Juazeiro se torna um centro de peregrinação e o padre passa a sofrer seguidas sanções por parte da Diocese e do Santo Ofício Romano.

As sanções, contudo, não impedem o crescimento da força do pe. Cícero entre os católicos sertanejos:

“No final das contas, o que acontece é um rearranjo de rituais. Pressionado pelas interdições da Igreja, Padre Cícero procura, de todas as formas preservar o fluxo de peregrinos. Mesmo proibido de celebrar missa, continua a ter contato direto com os devotos. Ao cair da tarde, costuma aparecer à janela de sua casa para dar a benção aos romeiros.”

---

<sup>129</sup> PORTO, Márcio Souza. “Catolicismo laico e catolicismo romanizado no Ceará: tensões e conflitos na transição do século XIX para o século XX.” In: *Revista de Humanidades*, vol. 07, nº 17 Caicó (RN): UFRN, ago./set. 2005. p. 227-228.

<sup>130</sup> SAHLINS, Marshal. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 181.

Tido e havido como “santo milagreiro” pela população sertaneja, o pe. Cícero tornou-se a antítese do ideal de sacerdote romanizado dando origem a um culto de sua personalidade que ainda hoje comove milhares de devotos que anualmente realizam romarias aos lugares sagrados de Juazeiro, em busca de uma solução taumatúrgica para seus sofrimentos.

Não se pretende aqui dar uma dimensão atípica ao pe. Cícero, mas pontuar suas ações e sua canonização popular como evidência das limitações da romanização do catolicismo no Ceará e da necessidade que tem o historiador de, ao investigar o universo da cultura, atentar para as experiências de apropriação que dela fazem os sujeitos. Como ponderou Marshal Sahlins, se por um lado as categorias culturais dão forma à história e sentido aos fatos, por outro, a forma que elas tomam no seio de uma sociedade reflete a ligação entre significação cultural e necessidades pragmáticas.<sup>131</sup>

E os protestantes – que foram tão receptivos à República, buscando demonstrar o espírito moderno de sua fé – que configuração tinha o pensamento reformado no Brasil do início do século XX?

A *Presbyterian Church of America* foi a principal fonte de missionários protestantes norte-americanos para o Brasil na segunda metade do século XIX e primeiros anos do século XX, por isso, entender o protestantismo divulgado por aqui, exige conhecer um pouco da história dessa instituição.

No século XVIII e XIX, as igrejas presbiterianas sob o domínio do grupo escocês-irlandês do Sul dos EUA defendiam o sistema escravocrata, assim como uma parte dos grupos religiosos de mesma origem e credo no Nordeste do país. Já os grupos de presbiterianos nortistas manifestavam um sentimento anti-escravagista.

Segundo Genovese, nos Estados Unidos, a civilização escravista do Sul jamais poderia coexistir juntamente com o capitalismo dos estados do Norte. As condições econômicas específicas originárias de sua dependência do trabalho escravo ligavam-no de forma indelével a um modelo mercantilista de economia. A poderosa camada aristocrática ali existente impedia o surgimento de centros urbanos, bem como a divisão da terra em pequenas propriedades rurais, embargando o crescimento do mercado interno e restringindo a atividade produtiva da região ao sistema de *plantation*. Desse modo a escravidão, ao mesmo tempo em que restringia economicamente os estados do

---

<sup>131</sup> SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologia a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Sul, lhes fornecia as condições para o desenvolvimento de uma tradição aristocrática vinculada a uma elite de latifundiários disciplinada e coesa.<sup>132</sup>

Nos estados do Norte, a mecanização da agricultura, a produção do aço, a construção de ferrovias, a instalação de indústrias e bancos geraram crescimento a ponto de conduzi-los a uma hegemonia econômica sobre os estados do Sul, levando-os a reivindicar também o poder de lá intervir politicamente, impondo suas idéias abolicionistas e de reforma agrária.<sup>133</sup>

A segunda metade do século XIX foi de intensa agitação política nos EUA, em torno dos debates sobre escravidão, que terminaram com uma sangrenta guerra civil entre Norte e Sul; foi também um período de fortes embates religiosos. As igrejas sulistas enfatizaram interpretações bíblicas que defendiam a escravidão, enquanto as do Norte faziam exatamente o contrário. Essa divisão das igrejas em linhas doutrinárias diferentes, defendendo ou condenando a escravidão foi uma clara indicação do desacordo entre os protestantes norte-americanos sobre o papel do trabalho na sociedade.

Com a declaração da abolição e o início da guerra civil, em 1861, vários Presbitérios e Sínodos sulistas, fundamentados na declaração da Assembléia Geral de 1845<sup>134</sup>, defendiam a relação de senhores e escravos como uma instituição civil e doméstica. E como a Igreja não tinha poder judiciário nesta relação, isentava-se da questão dela possuir o direito de legislar sobre o assunto.<sup>135</sup>

Naquele mesmo ano, as igrejas do sul, sob a liderança de teólogos ligados ao Princeton College, convocaram uma outra Assembléia Geral, da qual apenas elas tomaram parte, e anunciaram o surgimento de uma nova igreja: a *Presbyterian Church of America*, mais conhecida como *Souther Presbyterian Church*, que se afirmava como tributária do presbiterianismo escocês, pelo que reafirmava a *Confissão de fé de Westminster*, os *Catecismos Maior e Menor*, o *Livro de Disciplina e o Diretório do Culto*, obras fundamentais da igreja fundada por John Knox no século XVI.

O presbiterianismo do sul dos EUA nasce, então, vinculado à chamada “Velha Escola”, termo criado por teólogos do norte do país, no final do século XIX,

---

<sup>132</sup> GENOVESE, E. D. *A economia política da escravidão*. Rio de Janeiro: Pallas, 1976, pp. 38-39.

<sup>133</sup> Idem. p. 40.

<sup>134</sup> Nesta assembléia declarou-se ser a Igreja de Cristo um corpo espiritual, cuja jurisdição expandia somente a fé, a moral e a conduta religiosa de seus membros.

<sup>135</sup> THOMPSON, Robert. *A history of the presbyterian church in the United States*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964, pp. 369-70.

especialmente do Seminário de Nova York, para designar a doutrina surgida no, Princeton College, fundado em 1812.

O principal ponto de distinção e disputa entre as correntes teológicas da “Velha Escola” (Princeton) e da “Nova Escola” (Nova York) diz respeito à definição da natureza humana.

Os teólogos nova-iorquinos defendiam que “todos os homens nascem com constituição física e moral que predispõe ao pecado e todos pecam logo que exercem o senso moral; essa natureza viciosa pode ser chamada pecaminosa porque sempre leva ao pecado; mas em si não é pecado, porque pecado é sempre e somente o ato voluntário de transgressão da lei de Deus.”<sup>136</sup> Em outras palavras, a “Nova Escola” acredita que a predisposição do homem para o pecado pode não se realizar desde que ele siga com vigor as leis de Deus. A “Velha Escola”, por sua vez, afirma que a natureza humana é em si depravada, traz em si o pecado, cuja prática independe da vontade do homem e cuja redenção advém somente da graça de Deus.<sup>137</sup>

A crença na depravação humana teve como consequência a radicalização, dentro da teologia de Princeton, do princípio da “experiência religiosa”, que, divulgado no Brasil pelos missionários do Board of Nashville of Southern Presbyterian Church teve, e tem até hoje, uma grande importância na formação teológica dos pastores evangélicos brasileiros.

Em editorial de O Puritano<sup>138</sup> de 12 de maio de 1910 lê-se o seguinte:

### **“Redenção e Graça**

Deos criou a humanidade boa; na Queda os seres humanos incorreram na ira de Deos e se fizeram culpados; o pecado de Adão é imputado a toda raça, que merece a condenação; o pecador não pode dar a Deos a honra devida a menos que seja salvo pela soberana Graça de Deos, que vem do seu amor e se exprime no Pacto de Redenção entre o Pai e o Filho, e no Pacto da Graça, entre Deos e seu povo; é o amor de Deos que traz à salvação os eleitos, pelo que devem os pecadores remidos lutar contra os efeitos remanescentes da Queda, unindo-se na lucta pelo reino de Deos.”

<sup>136</sup> HODGE, Charles. *Sistemas teológicos*, vol. 3. Rio de Janeiro: Casa Editora Presbiteriana, 1918, p. 66.

<sup>137</sup> Idem. pp. 68-70.

<sup>138</sup> Jornal fundado em 1899, na cidade do Rio de Janeiro, pelo rev. Álvaro Reis. Foi o órgão oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) até 1958, quando foi substituído pelo *Brasil Presbiteriano*.

Embora se autoproclamassem continuadores da obra do calvinista radical John Knox, os princetonianos proclamavam uma doutrina bastante mitigada por elementos arminianos, que a tornavam menos afeita ao rigor do princípio da predestinação. Esse aspecto aparece de maneira clara no trecho acima citado, quando este fala de “Pacto da Redenção” e “Pacto da Graça”, a idéia que perpassa esses dois conceitos da teologia protestante se funda na compreensão de que o homem, criado por Deus, rebelara-se contra seu criador e encontrava-se alienado d’Ele. Perdido nesse estado de alienação, o homem precisava se reconciliar com Deus. Diante da incapacidade do homem prover sua própria salvação, o amor de Deus manifestou-se em desígnios de salvação para todos os homens. Afirma-se, então, o amor de Deus para com os homens e a obra expiatória de Cristo como suficiente para salvação de todos. Contudo, cabia ao homem decidir pela aceitação ou não da graça divina que lhe era oferecida.

Percebe-se, no editorial de O Puritano, a questão da escolha individual contra a idéia de predestinação, o homem precisa aderir ao “Pacto da Graça”, muito embora não tenha merecimento algum para tanto. Valoriza-se neste caso a iniciativa do homem como indivíduo, rejeitando a idéia de predestinação arbitrária, alheia ao homem e à sua vontade. Dessa maneira, o protestantismo pregado no Brasil, no início do século passado, defendia que o homem, como ser moral, estava sujeito às mesmas responsabilidades ante o tribunal de Deus e, ao optar por outra fé que não a cristã, ele estava exercendo a prerrogativa moral que é a da livre escolha, a da livre eleição, respondendo perante Deus, que lhe deu faculdade de eleger.

O individualismo da mensagem presbiteriana era também reforçado pela influência do pietismo wesleyano<sup>139</sup>, que insistia na necessidade da conversão individual do crente: a consciência do pecado pessoal, o arrependimento e a experiência de regeneração. A experiência da conversão assinalava claramente um “antes” e um “depois”. Antes a vida era caracterizada pela depravação imputada a todos os homens pelo “pecado de Adão”. Depois recebe o homem, pela graça de Deus, as armas para conduzir sua vida dentro dos preceitos da virtude e da disciplina cristã. Em outras palavras, à experiência pessoal da salvação vinculava-se a observância de rígidas normas de comportamento particular dos fiéis.

Essa ênfase dada ao “Pacto da Graça” fez com que no Brasil as igrejas evangélicas (não só as presbiterianas) incorporassem e preservassem como um de seus rituais mais importantes a **Profissão de Fé**, quando o fiel relata à comunidade dos crentes sua experiência pessoal com Deus e professa a sua fé na graça da salvação pelo sacrifício do Cristo, tornando-se apto a tomar parte na celebração da eucaristia.

Um outro aspecto importante da teologia da “Velha Escola”, que importa conhecer para entender o pensamento protestante no Brasil do início do século XX, diz respeito à relação entre religião e ciência.

Os princetonianos aceitavam a plena inspiração da Bíblia, infalível autoridade de fé e prática. Ao mesmo tempo adotavam a epistemologia do “senso comum” de filósofos escoceses que rejeitava tanto o ceticismo de Hume como o idealismo de

---

<sup>139</sup> Ministro da Igreja Anglicana, John Wesley (1703-1791) foi o fundador do metodismo na Inglaterra, cuja teologia tem por princípio a doutrina arminiana de que a livre graça de Deus manifesta em seu filho Jesus produz uma salvação igualmente livre, para todos que aceitem o convite de Deus ao arrependimento e à fé no Salvador.

Berkley e o radical iluminismo social francês. Para os teólogos dessa escola, os sentidos nos dão a percepção da realidade exterior, e as percepções comuns à humanidade são verdadeiras. Além disso, os seres humanos seriam dotados de um “senso moral”, que nos dá acesso ao mundo de nossa mente.

Esta epistemologia reforça a Nova Lógica de Francis Bacon, pois a observação empírica e o raciocínio indutivo levam ao conhecimento. Esta perspectiva ainda justifica a proposição de Isaac Newton de que a observação de fenômenos repetidos, onde há uma constante, pode deduzir a lei que os rege que regerá todos os que lhe forem análogos.

Segundo o teólogo norte-americano Charles Hodge, essa compreensão da produção do conhecimento humano implica no entendimento dos adeptos da

“Velha Escola” de que “a Bíblia não é um sistema de teologia, como a natureza não é um sistema de química ou mecânica. Encontramos na natureza os fatos que o cientista químico ou o mecânico terá que estudar para deles concluir as leis que os regem. Também a Bíblia contém verdades que o teólogo coligirá, autenticará, ordenará e exhibirá na relação interna que mantêm uns com os outros”.<sup>140</sup>

Como toda doutrina reformada, a teologia de Princeton acredita e defende o livre exame da Bíblia, mas acredita que há leituras mais e menos eficientes e que para ser do primeiro tipo ela precisar ser feita por especialistas capazes de conhecer melhor a “lei de Deus”. Seguindo esse espírito, os primeiros centros de formação teológica protestante no Brasil – Recife (1888), Seminário Presbiteriano do Rio de Janeiro (1892) e Seminário Presbiteriano de São Paulo (1906) – prepararam os primeiros pastores brasileiros dentro de uma compreensão das ciências naturais como irmãs mais jovens da Teologia e das leis naturais estáticas e permanentes como verdades bíblicas.

A partir desses três centros formadores, a teologia da “Velha Escola” modelou a prédica, a polêmica e a ação pastoral do protestantismo no Brasil, que assumiu posturas doutrinárias de intenso conservadorismo, rejeitando as novas correntes de pensamento como o darwinismo e a física pós-newtoniana – que não viam o mundo como regido por leis estáticas, ordem e regularidades imutáveis – por considerá-las contrárias à verdade cristã.

---

<sup>140</sup> Citado em RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 196.

O conservadorismo do protestantismo divulgado no Brasil nas primeiras décadas do século XX é evidenciado, ainda, por uma intensa e recorrente preocupação em disciplinar os fiéis para o rígido cumprimento dos preceitos da fé. Instrumento importante nessa empresa foi a imprensa. Por meio de jornais e revistas confessionais os fiéis eram constantemente lembrados da necessidade de um comportamento adequado a sua condição de “novos homens”.

Um desses jornais era *O Século*, semanário da Missão Presbiteriana em Natal, Rio Grande do Norte, que, ao longo dos meses de março e abril de 1908, publicou, em forma de tópicos, um manual de conduta cristã denominado “Deveres dos membros da Igreja”, que, em seu sexto tópico, denominado “Conservar o bom nome da Igreja”, traz a seguinte recomendação:

“A inimizade do mundo contra a Igreja é tão intensa que usam-se de todos os meios pelos quaes se possam injuriar-a. E o desígnio incessante de tudo que é satânico é esmagar a semente da mulher. E de todos os meios pelos quaes se continúa esta habilidade, nenhuma há mais formidável, ou a que mais freqüentemente se tenha recorrido, do que o procurar damnificar o bom nome da Igreja, bem como o seu poder de tornar feliz o mundo. Dahi a necessidade que tem cada membro de conservar esse bom nome não somente defendendo-o contra os assaltos, **mas também vendo que elle mesmo não o offenda por expôr desnecessariamente os males de que possa saber.**”<sup>141</sup>

Em 1909, *O Século* deixa de existir e em seu lugar o rev. Jerônimo Gueiros funda, em Recife, *O Norte Evangélico*, que traz em uma de suas primeiras edições um outro manual de conduta denominado “Regras Práticas dos verdadeiros membros da Igreja Crhistã”, que traz entre suas 23 regras as seguintes:

“IX. Notar, por ocasião dos cultos, a ausência de qualquer irmão, não para criticá-lo, mas para visitá-lo, si estiver doente e ahrá-lo para a Igreja se estiver desviado. Thiago. 5;19 e 20. I Coríntios, 9;22. Gálatas. 5;13.

XI. Aceitar e desempenhar na Igreja qualquer cargo para o qual for nomeado ou eleito e jamais invejar posições por outros ocupadas. I Coríntios 12;4-11 e Rom. 12 4 e 5.

<sup>141</sup> Jornal *O Século*, 04 de abril de 1908, p. 02. (grifo meu)

XIII. Fugir não somente de todo o mal, mas também dos divertimentos mundanos e de toda a aparência do mal. I Thess. 4;12 e 5;22. Rom. 13;12 e 13. Coríntios 10;12.

XIV. Contribuir alegremente e na proporção dos seus recursos para manutenção do Culto Divino e das Missões. Prov. 3;9 e 10. Malaquias 3;10. 2 Coríntios 10;12.

XV. Assignar e ler com interesse a gazeta da Igreja. 2 Thess. 13. I Thess. 5;21.”<sup>142</sup>

É fundamentado na autoridade especializada que os pastores elaboram e divulgam documentos como o “Regras práticas do verdadeiro membro da Igreja Christã” em que se destacam, como no trecho transcrito, a afirmação do valor do seu vínculo institucional com a Igreja como uma condição irrevogável para correta vivência da palavra de Deus. Tal intento é também evidenciado no trecho transcrito do manual de conduta d’O Século, que afirma como dever do cristão “conservar o bom nome da Igreja”, não divulgando a outros informações sobre “os males (da Igreja) de que possa saber”. Aqui fica claro o objetivo de preservar a instituição de questionamentos sobre sua condição de fonte da verdadeira compreensão da vontade de Deus.

Importante é, ainda, destacar o recurso às referências bíblicas indicadas ao fim de cada enunciado, das “Regras práticas do verdadeiro membro da Igreja Christã”. Ele funciona como uma estratégia que a um só tempo sacraliza as normas e afirma a competência da interpretação da bíblia feita pelo especialista.

Merece destaque também o estabelecimento da leitura do jornal da Igreja como uma norma cristã no mesmo patamar em que figura a necessidade da leitura da Bíblia, o que mais uma vez pode ser compreendido como um esforço para afirmar o valor da orientação do especialista, posto que, como bem afirma Michel de Certeau, a escrita tornou-se, no ocidente contemporâneo, um princípio de hierarquização social, pois que “funciona como lei de uma educação organizada pela classe dominante que pode fazer da linguagem (retórica ou matemática) o seu instrumento de produção. Ainda aqui Robson esclarece uma situação: o sujeito da escritura é o senhor, e o trabalhador que usa outra ferramenta, além da linguagem: será Sexta-feira”.<sup>143</sup>

O capítulo XX da *Confissão de Fé e Catecismo Maior da Igreja Presbiteriana* é dedicado aos temas da liberdade cristã e da liberdade de consciência. O primeiro artigo desse capítulo apresenta duas características do que seria a liberdade cristã. A primeira

<sup>142</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 13 de abril de 1909, p. 03.

<sup>143</sup> CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano: artes do fazer*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 230

relaciona o sacrifício de Cristo, o mediador, como a única fonte possível dessa liberdade. A segunda procura identificar do que seria liberto aquele que aceitasse como verdadeira a atitude do Cristo de entregar a própria vida em favor da humanidade, chegando à conclusão de que ela livra os que crêem da condenação eterna por sua natureza pecadora. Afirma ainda a Confissão de Fé que essa liberdade faculta ao renascido em Cristo o livre acesso a Deus e o capacita a render-lhe a plena obediência.<sup>144</sup>

No que se refere à doutrina sobre a liberdade de consciência, a argumentação toma como princípio fundamental ser Deus o único senhor da consciência dos homens. A confissão condena qualquer doutrina que lhe seja contrária. O conceito de liberdade de consciência é definido como sendo essencialmente a liberdade para obedecer à vontade de Deus. Na condição de senhor da consciência humana, Deus, por meio da graça da salvação, livrou a humanidade dos mandamentos e das doutrina humanas (o cerimonial judaico) que em nada poderiam aproximá-los da verdade e livrá-la da condenação de suas almas, deixando-a livre para viver sob a égide da sua palavra, transmitida por seu filho no evangelho.<sup>145</sup>

Alguns estudiosos do protestantismo no Brasil (que são em sua maioria membros de alguma igreja evangélica) saúdam a doutrina da liberdade de consciência da Confissão de Fé como um avanço democrático. Marcos Albino afirma que:

“A doutrina de liberdade de consciência presbiteriana contribuiu para a elaboração de princípios que rejeitavam ações que inibissem, iludissem e anulassem a possibilidade do exercício dos direitos da consciência pelo homem. Este dado pode ser visto como um traço diferenciador da doutrina católica que sistematicamente condenou a prática da liberdade de expressão, por compreendê-la como um veículo gerador de dúvidas que, multiplicadas, levariam os fiéis ao erro.”<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> *Confissão de Fé e Catecismo Maior da Igreja Presbiteriana*. 10ª ed., São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987, cap. XX.

<sup>145</sup> Idem.

<sup>146</sup> ALBINO, Marcos. “*Ide por todo mundo*”: a província de São Paulo como campo da missão presbiteriana (1869-1892). Campinas CMU/UNICAMP, 1996, p. 65.

Já Antonio G. Mendonça ressalta que a divulgação da fé reformada no Brasil é marcada pela presença de “missionários preocupados com os ideais democráticos e republicanos conduzidos pelo protestantismo.”<sup>147</sup>

É certo que a doutrina da liberdade de consciência aponta para uma maior autonomia e poder de decisão do cristão na condição de sua vida, quer no campo religioso, quer no campo secular e isso teve uma forte influência na formação de uma cultura política<sup>148</sup> liberal nos Estados Unidos. Contudo, a corrente teológica que figura como alicerce do protestantismo no Brasil é marcadamente ligada à “Velha Escola”, que imprime sobre a doutrina da liberdade de consciência uma interpretação que lhe impõe forte limitação como instrumento indutor de “liberdade de expressão” e “democracia”.

Na medida em que afirma ser Deus o único senhor da consciência humana e que, portanto, a liberdade sobre ela é um presente seu aos homens, a Confissão de Fé condiciona essa liberdade à obediência aos preceitos bíblicos, posto que fora deles a vida humana é subjugada pelo mal. Como já discutido algumas páginas atrás, dentro da teologia da “Velha Escola”, o preceito luterano da livre interpretação da bíblia é limitado por uma hierarquização que imputa ao especialista, ao teólogo, uma maior capacidade de compreender a verdade contida no texto sagrado. Essa condição privilegiada do teólogo torna a Igreja, instituição que o forma e o abriga, o local onde o fiel precisa ir, com assiduidade e devoção, para receber o correto ensinamento sobre o que Deus, por meio do texto bíblico, definiu como sua verdadeira vontade para vida do cristão.

Em outras palavras, a afirmação de uma condição superior do especialista na interpretação da Bíblia tem como consequência uma valorização da Igreja como instituição mediadora entre o cristão e a “vontade de Deus”, entre o fiel e o caminho da santificação, em prejuízo de sua liberdade de consciência. Também nesse aspecto há uma proximidade com o pensamento católico, que pressupõe uma maior capacitação do clero frente ao poder de exegese dos fiéis leigos. O que ocorre, como bem ponderou Rodrigues Brandão é um esforço dos especialistas em torno do domínio do “poder de

---

<sup>147</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995. p. 76.

<sup>148</sup> O conceito de *cultura política* é aqui compreendido como um conjunto de representações e práticas sociais que articulam a experiência política de uma sociedade. Sua contribuição para História está, portanto, em permitir ao historiador “o exercício historiográfico que implica se deslocar no tempo e no espaço, compreendendo as orientações dos atores, segundo seus próprios códigos culturais”\*.

\*GOMES, Ângela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões” In: SOIHET, Rachel (org.) *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2005, p. 30.

gestão de bens religiosos, na conquista de posições hegemônicas, ou, pelo menos, de subsistência social em um campo de trocas que traz para domínios inter e intra-eclesiásticos a aliança e o conflito.”<sup>149</sup>

É no bojo dessa lógica que atribui primazia a Igreja e ao teólogo que devem ser compreendidas as definições dadas pelo Norte Evangélico do que é o adequado comportamento cristão.

Com base nas reflexões aqui feitas é possível afirmar que, em sua doutrina sobre a liberdade de consciência, bem como no caso da relação entre fé e ciência, o ideário que fundamenta a divulgação da fé protestante no Brasil, nos primeiros anos do século passado, é moldado por um agudo conservadorismo, advindo sua matriz norte-americana, que divide os fiéis de maneira hierárquica entre especialistas e não especialistas, e compreende a Igreja como uma instituição que deve estar acima dos membros leigos que a formam.

**É essa configuração conservadora e elitista do presbiterianismo yankee que fundamenta as palavras do rev. Natanael Cortez quando condena a validade das práticas religiosas populares, dizendo, em artigo denominado “Feliz a nação cujo Deus é o Senhor”**

(..) fazer do Brazil uma nação agradável ao Senhor Jesus é, também faze-la livre da superstição popular que contamina os corações do povo ignorante da promessa do Seu evangelho.”<sup>150</sup>

Essa interpretação não quer, contudo, afirmar que o pensamento protestante no Brasil foi ou é uma simples cópia do modelo presbiteriano do Sul dos Estados Unidos. Como busquei demonstrar em minha dissertação de mestrado, o contato do protestantismo com a cultura local, no que ela imprimiu de resistência e no que se mostrou receptiva, produziu diversas adequações em sua prática religiosa que melhor o acomodaram às características particulares de nossa sociedade.<sup>151</sup> Buscar compreender outros aspectos dessas adequações é, aliás, a tarefa da pesquisa que realizanda para redigir esta tese.

---

<sup>149</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição através da religião*. In: SACHS, Viola. Op. Cit. p. 45

<sup>150</sup> *O Norte Evangélico*, em 12 de setembro de 1917. p. 04

<sup>151</sup> Cap. III: *O ideal de um “novo homem”: a formação do ser protestante*. In: SOUZA, Robério Américo. Op. Cit. pp. 90-125.

\* \* \*

As reflexões feitas ao longo deste tópico se debruçaram sobre aspectos pontuais, mas cruciais, dos ideários católico e protestante que grassavam no Brasil, no início do século XX. Seus desdobramentos permitem inferir que ambos se caracterizavam por tendências conservadoras, de forte apelo à valorização institucional, cuja finalidade era afirmar a importância do cristianismo como fonte civilizadora do indivíduo e da sociedade.

É esse binômio, conservadorismo/institucionalismo que, em grande medida, motiva o incômodo que as instituições oficiais católicas e protestantes sentem em relação à autonomia religiosa das práticas cristã sertanejas.

No entanto, muito embora compartilhassem o mesmo objetivo, o estabelecimento de uma civilização cristã no Brasil, católicos e protestantes apresentavam substanciais diferenças sobre como executá-lo. Os primeiros reivindicavam o reconhecimento de terem sido ao longo de toda a história do país a voz do cristianismo na luta contra as heresias de índios e negros e apostasia dos europeus; os segundos buscavam se credenciar como agentes de uma “nova fé” em tudo mais verdadeira que a católica, porque melhor intérprete da palavra de Deus.

No tópico seguinte, o objetivo é o de construir uma reflexão sobre as práticas ensejadas por esses dois ideários, investigando as ações de agentes católicos e protestantes na busca por estabelecer a “civilização cristã” no sertão do Ceará.

## **II- Idéias em campo: a atuação de padres e pastores no sertão cearense.**

O Sociólogo Antônio Gouveia Mendonça e o historiador David Gueiros Vieira, dois dos principais estudiosos da história da religião protestante no Brasil, defendem que a busca dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira se fez por meio de três instrumentos: a polêmica, o proselitismo e a educação.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995. e VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUNB, 1980

A educação se desenvolveu em dois níveis, o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados, e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar o proselitismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da população. O proselitismo, isto é, o esforço desenvolvido pelos protestantes para converter os católicos, constituiu-se no confronto direto com o catolicismo, posto que tinha como meta tomar-lhe todos os fiéis, quebrando sua hegemonia na cultura religiosa nacional. A polêmica foi a forma que caracterizou os embates entre missionários estrangeiros e pastores nacionais com o clero católico.

Com o objetivo de melhor organizar e disciplinar as reflexões deste tópico ele está dividido em três sub-tópicos, nos quais as ações de missionários, pastores e padres, no interior cearense serão discutidas a partir das interações que estabeleceram com os referidos instrumentos da propaganda protestante. Para tanto buscar-se-á seguir a orientação do historiador inglês E. P. Thompson, que afirma ser o estudo da experiência dos sujeitos históricos com as práticas culturais, de seu tempo e espaço específicos, a melhor maneira de se responder a uma problemática histórica.<sup>153</sup>

#### **a) Polêmica**

Na obra de divulgação de sua fé os propagandistas do protestantismo tinham um adversário a ser combatido, a Igreja Católica. Fragilizá-lo diante da opinião pública, construindo dele uma imagem focada no que consideravam serem evidências de erros e deturpações da fé cristã, tornou-se, então, uma de suas mais importantes tarefas. Com esse objetivo fizeram uso da imprensa, confessional e laica, da publicação de folhetos e de debates públicos, em que, pela discussão em torno de um tema específico, buscava-se

---

<sup>153</sup> THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

a depreciação dos ritos e práticas católicas como instrumentos capazes de conduzir o povo do sertão a seguir os ensinamentos do evangelho cristão.

No Ceará, uma das polêmicas mais longas e acaloradas, e que, por isso mesmo deixou um bom número de registros, se fez em torno do tema das “Bíblias falsas”, em que se discutia a autenticidade das bíblias vendidas e distribuídas pelos protestantes ao povo.

Um desses registros dá conta de um debate público ocorrido na cidade de Senador Pompeu, interior do Ceará, em fevereiro de 1906. Àquele tempo a Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF), mantinha naquela cidade uma congregação sob a liderança do obreiro<sup>154</sup> Raimundo Ferreira, que era visitada por seu pastor titular a cada dois meses. Àquele tempo essa função era desempenhada pelo médico e missionário norte-americano Reinald P. Bayard, que, no ano de 1892, por indicação do Presbitério de Pernambuco, substituiu o rev. De Lacey Wardlaw no comando da obra missionária presbiteriana no Ceará.<sup>155</sup>

Numa dessas visitas o rev. Bayard encontrou o pe. Arimatéia Cisne, que ali estava em viagem oficial, em nome diocese de Fortaleza, com ele protagonizando uma discussão, que foi assim narrada pelo próprio Bayard em carta publicada pelo jornal O Século:

“Vivia em paz nossa Congregação em Senador Pompeu até a chegada ali do padre Arimatéia Cisne com suas ‘sanctas missões’. Pregando da igreja Matriz o sacerdote romanista provocava o povo de Deos – Alto lá, protestantes! Vinde com vossas Bíblias e eu vos mostrarei a sua falsidade. Sempre, até que sabedor de minha presença lançou o desafio para uma conferência pública de Bíblias.

Receando por minha segurança tentaram os irmãos de Senador dissuadir-me de aceitar o desafio. Tranqüilizei-os de que Deos estava comigo e nada de mau me aconteceria. A hora aprazada, com a Bíblia da edição aprovada pelo arcebispo da Bahia em punho, lá avancei para a matriz, acompanhado por 11 de nossos irmãos de Senador.

Muita gente estava na praça e a Matriz estava lotada. Alguém tentou ameaçá-los com um revólver, mas foi contido pela gente que o cercava. Chegando dentro da igreja o vigário, que parecia não esperar que eu fosse, destratou-me gritando que eu era um – Intruso na casa de Deos! Mas

<sup>154</sup> Obreiro é, dentro da cultura protestante, o leigo que assume a liderança de uma obra missionária.

<sup>155</sup> SOUZA, Robério Américo do Carmo. *Fortaleza e a “nova fé”: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: PUC, 2001.

Raimundo Ferreira, ali presente, sustentou que o mesmo padre é que mo convidara. (...)

Foi estabelecido um tempo de 30 min para cada um, com 10 min para réplica. Sendo eu o desafiado quis falar depois, mas tive de ser o primeiro. Amparado nas Escripturas sustentei o seguinte: 1º - que nenhum homem pode perdoar os pecados dos seus semelhantes por quê todos sem exceção são pecadores; 2º - que os jejuns da igreja romana são sinais de apostasia; 3º - que somente o exame da Palavra Revelada pode enfim tirar o homem da ignorancia e leval-o a comunhão com Deos; (...) 6º - que muitas das tradições ensinadas pelos padres são condenadas pelo que se lê em Col. 2:8.

Resposta do padre Cisne: 1º - o povo selvagem e ignorante, e as creanças não podem compreender as Escripturas; 2º - que a verdadeira regra de fé não pode ser a Bíblia, mas os ensinamentos que dela retira a igreja romana; 3º - o que querem os forasteiros luteranos é confundir o povo e desfazer a ‘sancta obra’ da igreja romana.”<sup>156</sup>

Ainda que seja uma narrativa parcial e tendenciosa, posto que apresenta apenas a compreensão de uma das partes sobre o ocorrido (é certo que um padre jamais faria uso do termo “igreja romana” para designar a Igreja Católica), o artigo d’O Século permite ao historiador fazer algumas importantes inferências sobre o tema de que se ocupa este tópico.

A primeira delas, certamente a mais clara, é que para o padre o único cristianismo verdadeiro é o que ele prega, o que torna os preceitos de sua Igreja inquestionáveis, pelo que diante dela devem sucumbir todas as outras. O entendimento do padre é também o do missionário. Realizada sob essa premissa, em tudo condizente com as doutrinas conservadoras discutidas no tópico anterior, a relação entre os dois era pautada por uma mútua compreensão do outro como inimigo. Tal compreensão, foi reiteradas vezes manifesta, ao longo dos primeiros anos do século passado, em artigos acusatórios e provocativos, publicados por lideranças católicas e protestantes na imprensa da capital cearense.

Em edição de 25 de janeiro de 1918, o Correio do Ceará traz artigo assinado por “um servo de Deos”, intitulado “Bíblias Falsas”, no qual se lê:

“Chamamos a atencção dos catholicos desta capital e do interior do Estado para um embusteiro protestante, inimigo

---

<sup>156</sup> Jornal *O Século*, Natal, 25 de junho de 1908, p.03.

da Sancta Egreja, que anda a passar bíblias falsas de encadernação vistosa, ao preço de 1\$000 réis, iludindo a boa fé alheia e impingindo como verdade as letras sagradas deturpadas ao sabor da heresia protestante  
(...)Vam de retru, oh novidadeiros da mentira!”

Esse artigo foi respondido, duas semanas depois, pelo rev. Natanael Cortez, por meio do jornal *O Unitário*, em que escreveu:

“(...) acusa-me o texto anonnimo de ser eu um ‘inimigo da sancta egreja’, mas verdadeira inimizade existe é entre os ensinamentos da tradição catholica e a Sagrada Escripura, que abomina a idolatria que os padres teimam em defender. O que faço é levar ao povo o verdadeiro Evangelho de Crhsto, para que leiam e aprendam a Sua vontade e se tornem novos homens em Christo Jesus.”<sup>157</sup>

Catolicismo e protestantismo guardam vários preceitos comuns, como o criacionismo, a santíssima trindade de Deus, a crença na expiação dos pecados pela morte do Cristo, etc. Quando o rev. Bayard afirma que “os jejuns da igreja romana são sinais de apostasia” ou quando o pe. Cisne diz que “as creanças não podem compreender as Escripuras”, fica claro que esse compartilhar fez com que pastores e padres direcionassem suas críticas às práticas religiosas, em detrimento das discussões sobre princípios de doutrina e fé.

Nas fontes aqui transcritas, e em várias outras com que tive contato, padres e pastores intentavam demonstrar que, muito embora cristã, a religião do outro estava imersa em hábitos e comportamentos contrários à vontade de Deus para os homens. Nesse sentido, os embates se dão em torno da legitimidade dos ritos e práticas que cada crença executa em nome da fé cristã.

Uma segunda importante inferência a que se chega por meio da interpretação das fontes aqui citadas vincula-se estreitamente com a primeira. Ela diz respeito à construção da imagem do protestantismo como o novo e do catolicismo como o arcaico.

“O Brasil nasceu à sombra da cruz. Não apenas da que foi plantada na praia do litoral baiano, para atestar o domínio português, ou na que lhe deu nome – Terra de Santa Cruz –, mas da que unia Igreja e Império, religião e poder.”<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Jornal *O Unitário*, 15 de março de 1930, p. 05.

<sup>158</sup> DEL PRIORE, Mary e VENÂNCIO, Renato. *O livro de ouro da história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 36.

A afirmação dos historiadores, Mary Del Priore e Renato Venâncio, resume com singular propriedade a importância do cristianismo católico na configuração sócio-cultural do Brasil.

O grande prestígio do Vaticano junto à corte portuguesa fez da colônia lusitana um dos principais campos de atuação da Companhia de Jesus no Novo Mundo. A catequese jesuítica marcou de forma indelével a nossa história. Sua influência transcendeu os limites da religião, deixando fortes impressões na educação, na organização social e espacial das áreas urbanas e, sobretudo, nas formas de contato e “civilização” dos povos indígenas e africanos. Foi o catolicismo, ainda que, intransigente em sua postura de negação da validade de qualquer outra compreensão e experiência religiosa que não as suas, que forneceu a liga que uniu as culturas européia, indígena e africana, na construção da pluralidade de valores, crenças, práticas e ritmos que formam a cultura brasileira.

Quando os missionários norte-americanos e, depois, os pastores nacionais, iniciaram a divulgação de sua mensagem no interior do Ceará encontraram uma sociedade já cristianizada, ou seja, eles se encontravam numa situação bem diferente daquela dos padres jesuítas, de divulgar um deus novo, inteiramente estranho e não podiam, como já mencionado, repetir a intenção de buscar destruir por inteiro a crença do outro para pôr em seu lugar algo inteiramente diferente, pois o Deus que pregavam era o mesmo Pai, Filho e Espírito Santo dos católicos.

Essa situação não era nova para os missionários presbiterianos, eles atuavam no Brasil desde 1859 e, especificamente no Ceará, desde 1882. É com base nessa experiência que o discurso missionário toma por estratégia insistir na tese, construída ainda no tempo da Reforma, de que o catolicismo constitui uma tradição repleta de erros, deturpações e superstições, enquanto eles são mensageiros da “boa nova”, os verdadeiros emissários do “Evangelho de Cristo”.

Foi a busca por essa caracterização que norteou o rev. Bayard na escolha dos pontos que levantou em seu debate com o pe. Cisne, bem como a afirmação do rev. Cortez de que “verdadeira inimizade existe é entre os ensinamentos da tradição catholica e a Sagrada Escripura, que abomina a idolatria que os padres teimam em defender.”

Nas mesmas fontes também evidenciam um discurso do clero católico em termos de uma oposição entre tradição e novidade, porém com sinal invertido. Enquanto

para os pastores protestantes o novo, por eles representado, vem para livrar o povo de uma tradição de erro, os padres afirmam o novo como heresia e desvio, pois o verdadeiro cristianismo está em seguir o que tradicionalmente vem sendo ensinado pela Igreja Católica.

Nessa perspectiva, é que o pe. Cisne classifica o rev. Bayard de “intruso” e “forasteiro”, ou seja, como um estranho indesejado, “novidadeiro da mentira”, cujas ações devem ser vistas com desconfiança e cuja presença deve despertar o católico para necessidade de um maior apego aos ensinamentos da Igreja.

Essas diferentes leituras sobre a tradição e o novo estão em perfeita sintonia com o ideário a que as duas religiões se vinculavam àquele tempo. O senso de hierarquia eclesiástica é uma das características basilares da tendência conservadora que se fortalecia na Igreja Católica, e que definia como bom cristão “aquele que participa regularmente dos sacramentos e obedece incondicionalmente a autoridade eclesiástica.”<sup>159</sup> Ou seja, o cumprimento das obrigações tradicionais instituídas pelo clero era posto como o centro da vida religiosa. Importa ressaltar, como bem o fez Jacqueline Hermann, que se tratava

“(…) de um processo internacional de reação da Santa Sé ao avanço de correntes ideológicas e políticas heterodoxas, nas quais se incluía, sem distinção, toda sorte de idéias que questionassem princípios defendidos pela Igreja Romana.”<sup>160</sup>

Para os protestantes, especialmente para os de matriz calvinista, como é o caso dos presbiterianos em questão, a idéia do “novo”, da “novidade” tem uma conexão direta com o que entendem ser a essência do cristianismo que é a transformação do homem pela graça do sacrifício do filho de Deus e pela rígida observância dos preceitos e normas bíblicas. Em outras palavras, a essência da novidade para os protestantes, assim como da tradição para os católicos passa pela obediência.

---

<sup>159</sup> OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.p. 279.

<sup>160</sup> HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado.” In: DELGADO, Lucília & FERREIRA, Jorge. *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à revolução de 30*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 122.

Uma terceira e última inferência possível a partir das fontes aqui investigadas diz respeito a como os agentes da propaganda protestante e o clero católico percebiam o povo, o homem comum, o leigo.

As duas referências ao povo no debate registrado pelo O Século, o caracterizam de forma depreciativa. Para o rev. Bayard “o exame da Palavra Revelada pode enfim tirar o homem da ignorancia e leval-o a comunhão com Deos”, já para o pe. Cisne “o povo selvagem e ignorante, e as creanças não podem compreender as Escripturas”.

Nas falas dos dois religiosos o povo é percebido como ignorante, desprovido de saber, sem instrução. Essa percepção aparece em várias das fontes pesquisadas. O Livro de Tombo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, por exemplo, registra o seguinte comentário:

“(…) o Vencedor já assistiu a várias missões, mas realmente o povo daquela vila bate o Record na supersticção religiosa. Adoram uma velha imagem de Nossa Senhora da Conceição no lugar de uma nova. E é inútil o vigário esclarecer o culto das imagens: querem ser mais catholicos que o Papa. É esse um caso a ser resolvido, o espinho da garganta dos vigários. Aliás, o Vencedor tem outros problemas mais exigindo solucção. A maior capela , mas a mais desorganizada, a missão ali, era também uma grande necessidade para **espantar tamanha ignorancia religiosa ou melhorel-a, exortando o povo a seguir os mandamentos da Egreja**”<sup>161</sup>

Em relato de viagem à cidade de Mossoró, interior do Rio Grande do Norte, o colporteur<sup>162</sup> Antão Pessoa afirma que:

“A ignorancia dessa gente do sertão é mesmo de grande monta. Em Mossoró me expulsaram com grande fúria, armados de paus e pedras e quase não consegui salvar as Bíblias e os livros que trazia commigo e que elles queriam queimar. (...) Aquella gente mui carece de beber da Palavra de Deos, della tommar a verdadeira sabedoria”<sup>163</sup>

<sup>161</sup> Livro de Tombo da Matriz de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Cedro, Pe. Aluísio Ferreira Lima, 1916.

<sup>162</sup> *Colporteur* era o nome dado a missionários leigos que atuavam em toda a América Latina vendendo Bíblias e demais publicações protestantes de conteúdo proselitista e doutrinário.

<sup>163</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 09 de maio de 1914, p. 03.

Fica claro que para os padres católicos e os agentes da propaganda protestante, toda e qualquer ação das camadas populares que, em algum aspecto, os contradizia era taxada como ato de ignorância religiosa, pelo que cristianizar o sertão significava promover a sua superação. A concordância, contudo, não se repete no momento de apresentar o meio de conseguir que o povo rompa o véu da ignorância.

Para o clero católico, “espantar a ignorancia” passa pela submissão plena do povo, em assuntos de religião, aos “ensinamentos da Igreja”, ou seja, o fim da ignorância religiosa está em não mais buscar caminhos e formas próprias de religiosidade, mas em alinhar-se segundo as orientações da instituição, daí a indignação do pe. Aluísio Lima pelo fato do povo da vila de Vencedor preferir prestar culto uma antiga e desgastada imagem, presente na comunidade desde sua fundação, a uma nova enviada pela igreja matriz da cidade de Cedro. Assim, implementar no sertão uma “civilização cristã” é, na ação dos padres, afirmar a autoridade da Igreja Católica como fonte da única verdade sobre fé e prática cristãs.

Na perspectiva protestante esse processo é visto como uma ação essencialmente individual. Dentro da doutrina presbiteriana da “Velha Escola” cabe a cada um buscar a Deus por meio do “beber da Palavra” e assim alcançar a “verdadeira sabedoria”. Contrariamente à proposição católica, na qual o peso maior está na ação da instituição, em bem cumprir seus ritos e obrigações, aqui a responsabilidade maior recai sobre o indivíduo, pois dele depende firmar o compromisso com Cristo e cumprir a obrigação dele advinda de buscar no texto sagrado a sabedoria para viver uma vida cristã plena.

Em outras palavras, enquanto o clero católico se apega a uma tradição paternalista, na qual o cumprimento dos sacramentos e a prática de atos isolados de boas obras, levam a vivência plena do cristianismo e, por conseguinte a um lugar no paraíso, os agentes protestantes defendem o que Max Weber denominou de “ética da convicção”, pela qual o viver diário do fiel, em todos os espaços e momentos, dá a medida do seu compromisso com os ensinamentos cristãos.<sup>164</sup>

## **b) Proselitismo**

Como já mencionado anteriormente, o protestantismo brasileiro tem uma matriz essencialmente missionária e norte-americana, tal origem lhe conferiu, como uma de

---

<sup>164</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: EdUSP, 2ª ed., 1995.. pp. 67-69

suas características mais importantes, o proselitismo. A Igreja Presbiteriana, origem da primeira e mais importante missão protestante que atuou no país nos séculos XIX e XX, tem como lema o “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”, ordem de Jesus de Cristo aos seus Apóstolos. No Ceará a ação missionária presbiteriana no século XIX esteve quase que inteiramente restrita à cidade de Fortaleza, muito embora o final da década de 1890 testemunhe um tímido processo de interiorização que ganhará força e amplitude no século XX, especialmente, graças à atuação dos pastores nacionais.

Essa atuação maior dos pregadores protestantes pelo sertão cearense coincidiu com a expansão da produção algodoeira, que, na segunda metade do oitocentos, tornou-se a atividade econômica mais importante do Ceará. Com o objetivo de melhorar as condições e aumentar a velocidade do escoamento do algodão para o porto de Fortaleza, de onde era comercializado para o mundo, foi criada, em 1870, a Companhia Cearense da Estrada de Ferro de Baturité, conhecida popularmente apenas como Estrada de Ferro de Baturité (EFB), que mais tarde foi rebatizada, em 1910, como Rede de Viação Cearense (RVC).

A construção da ferrovia, iniciada apenas em 1873, teve um papel fundamental na expansão protestante pelo interior cearense. Ela tornou mais fácil a circulação de pessoas, mercadorias e idéias entre o litoral e o sertão. Algumas cidades surgiram em torno dela, como Aracoiaba e outras cresceram com sua chegada, como Iguatu. Foi na trilha dos dormentes da EFB/RVC que surgiram as primeiras congregações presbiterianas no interior, como mostra o quadro a seguir.

<b>Cidade</b>	<b>Data de chegada da Ferrovia<sup>165</sup></b>	<b>Data de fundação da congregação</b>
Baturité	1882	1896
Aracoiaba	1879	1907
Quixadá	1891	1918
Senador Pompeu	1900	1904
Iguatu	1913	1916
Cedro	1915	1916

Partindo de Fortaleza, os missionários norte-americanos e depois, também, os pastores nacionais realizavam freqüentes viagens ao interior, divulgando a mensagem protestante por meio da venda de bíblias e da distribuição de folhetos evangelísticos, bem como da celebração de cultos públicos. Apesar de a crônica protestante

<sup>165</sup>FERREIRA, Benedito Genésio. *A Estrada de Ferro de Baturité (1870-1930)*. Fortaleza: NUDOC, 1989.

ênfatar as perseguições sofridas pelos pregadores, as fontes pesquisadas indicam que essas viagens ocorriam no mais das vezes sem graves incidentes. Fatos como aquele narrado pela carta de Antão Pessoa ao *Norte evangélico*, eram ações de católicos mais exaltados, que não contavam com o apoio do clero.

O clero espalhado pelas cidades e vilas do sertão cearense, mostrava-se no mais das vezes pacato, mais interessado na política e em seus próprios negócios que em reprimir o proselitismo dos “hereges luteranos”. Essa passividade, que repito, apesar de freqüente não era absoluta, derivava da condição de religião consolidada que tinha o catolicismo em todo o país, bem como de seus fortes laços com a elite rural brasileira, a quem não interessava nenhuma mudança na configuração religiosa vigente à época, posto que a estrutura hierárquica e paternalista em que fundavam sua força econômica e política era em grande medida referendada pela doutrina católica.<sup>166</sup> A Igreja Católica assumia, assim, o que Pierre Bourdieu definiu como condição de ser a um só tempo legitimada e legitimante de uma estrutura político-social.<sup>167</sup>

Uma vez que a elite agrária estava profundamente envolvida pela tradição católica, as ações proselitistas dos pregadores protestantes foram direcionadas, com maior ênfase aos trabalhadores pobres do sertão, escolha que motivou a seguinte ponderação, do rev. Jerônimo Gueiros, sobre o papel desses pregadores:

“(…) pelo que nossa Missão é a de levar a Palavra de Deos aos pobres do Sertão que, entregues a ignorancia das cousas da religião de Jesus Christo praticam uma versão piorada do Catholicismo Romano.”<sup>168</sup>

Se por um lado havia entre a elite rural e a Igreja Católica uma forte interação, por outro os segmentos populares se mostravam menos afeitos à tutela institucional, gozando de uma maior autonomia na construção de sua vivência do cristianismo. Nesse contexto, a mensagem protestante encontrou interstícios pelos quais pôde penetrar e ocupar vãos deixados pela pouca ingerência, entre o povo, das instituições oficiais do catolicismo.

---

<sup>166</sup> BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1984. pp. 66-75.

<sup>167</sup> BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

<sup>168</sup> *Jornal Norte Evangélico*, 10 de agosto de 1915, p. 01.

Contudo, apesar do espaço conquistado, o pequeno número dos que se converteram, bem como a reduzida quantidade de congregações que cresceram e se tornaram igrejas, apenas três (Baturité, Iguatu e Cedro), evidenciam que a relação estabelecida foi fragmentária e esteve distante daquele ideal afirmado por Samuel Rhea Gammon, pelo que o sertão cearense esteve longe de se tornar protestante. Ou seja, fica descartada a idéia de um impacto significativo da fé protestante sobre a cultura local. Assim, o que esse trabalho tenciona compreender é a maneira pela qual o protestantismo conseguiu construir para si um lugar, mesmo que limitado, no espaço sertanejo e, principalmente, como essa “nova religião” modificou a experiência social dos sujeitos que a acolheram e em que aspectos foi por ela modificada, pois, como bem ponderou Pierre Bourdieu, a circulação e o consumo de bens simbólicos inflige, no mais das vezes, transformações desses bens.<sup>169</sup>

Pois bem, no cumprimento dessa “opção pelos pobres” os pregadores protestantes em suas viagens ao interior cearense peregrinavam pelos bairros mais periféricos, de características mais rurais que urbanas, e pelos sítios mais próximos das sedes dos municípios. Indo de casa em casa ofereciam bíblias, livros e folhetos, e faziam, quando bem recebidos, uma breve prédica evangelística, seguida de convite para que os moradores participassem de um culto, em geral celebrado na noite do dia da visita. A homilia dessa cerimônia era, e é ainda hoje, direcionada a convencer a platéia de sua condição de pecadores e da necessidade de aceitar o sacrifício de Cristo como único caminho para salvação, caminho árduo, que melhor poderia ser trilhado com o apoio dos irmãos, no convívio da igreja.

Esse culto, como já mencionado anteriormente, poderia ocorrer em diferentes locais: na sede da congregação local, quando havia; em uma casa particular, de um fiel ou simpatizante do protestantismo, em geral maçom; em locais públicos, como praças, teatros e saguões de hotéis.

---

<sup>169</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 116-154.

Nos locais em que a IPF mantinha congregações todos os fiéis contribuía com as ações proselitistas, participando das visitas durante o dia, e ajudando no culto à noite. É legítimo inferir ainda que, até o momento, a pesquisa não tenha encontrado fontes que a isso se refiram com clareza, que, quando contavam com concorrência dos fiéis leigos – sem formação teológica –, as visitas domésticas e os cultos públicos obtinham melhores resultados. O convite feito por um semelhante, por alguém socialmente próximo, ou mesmo conhecido, ainda que de vista, tem maiores chances de ser aceito do que aquele feito por um desconhecido, especialmente quando estrangeiro.

Em algumas ocasiões a congregação inteira se deslocava, sob a liderança de um missionário ou de um pastor nacional, em viagens para ajudar na divulgação protestante em outros locais. Essas viagens eram denominadas “cruzadas evangelísticas”. Uma delas, feita pela congregação Ebenézer e liderada pelo rev. Natanael Cortez, em 1927, foi registrada em fotografia que reproduzo a seguir.



Foto 1: Natanael Cortez, de terno e chapéu, sobre o cavalo branco, comanda a cruzada da congregação Ebenézer, 1927.

Em todo o Brasil foi de grande importância para o protestantismo a atuação dos líderes leigos. No Ceará, a vinda do primeiro missionário norte-americano foi precedida pelo envio de um desses líderes, o sr. João Mendes Pereira Guerra, que chegou a Fortaleza em 1881 “para preparar o terreno” para chegada do rev. Wardlaw, no ano seguinte. No século XX mereceram destaque na crônica protestante, na condição de

lideranças leigas da IPF, os senhores Raimundo Ferreira e João Porfírio Varela, que assim foi reverenciado no livro de memória do rev. Natanael Cortez:

“(…) no Sul do Estado, no Iguatu havia o núcleo da família João Porfírio Varela, que acompanhava a marcha da R.V.C., desde Senador Pompeu, e fazia a sementeira do evangelho pelo testemunho pessoal.”<sup>170</sup>

A atuação dessas lideranças leigas, bem como o teor da mensagem protestante divulgada no interior do Ceará, serão alvos de uma reflexão mais alentada nos capítulos 3 e 4. Por hora importa discutir um pouco mais sobre o que motivou a escolha pelos setores mais pobres como alvo preferencial do proselitismo protestante no sertão.

Se por um lado essa opção se fazia por haver naquele segmento um espaço social aberto, pois o número reduzido de padres tornava mais frágil a doutrinação católica, por outro a população pobre era percebida pelos protestantes como a mais pecadora, nas palavras do rev. Gueiros, aquela que tinha maior “ignorancia das cousas da religião de Jesus Christo”. De acordo com a lógica conservadora e elitista que presidia sua teologia, o protestantismo enxergava a religiosidade não institucional dos pobres do sertão como a causa maior de não haver ali uma sociedade cristã plena. Por isso construí-la passa necessariamente por convertê-los ao “verdadeiro cristianismo”. Também nisso concordava o clero católico, mas seu apego ao papel transformador dos sacramentos, bem como a confortável condição de sacerdotes de uma fé hegemônica, não lhes animava a uma atitude mais atuante junto aos pobres, permanecendo, em regra, a espera de que fossem em busca dos ensinamentos da Igreja, ao invés de assediá-los, como faziam os protestantes.

### **c) Educação**

Quando chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX, os missionários norte-americanos trouxeram consigo, além de uma mensagem religiosa, todo um sistema educacional, que era composto pelos grandes colégios americanos, sendo o mais famoso deles o Mackenzie, em São Paulo, e pelas escolas paroquiais.

---

<sup>170</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 46.

Em Fortaleza foi implantado um colégio americano pelo casal de missionários De Lacey e Mary Wardlaw, no ano de 1890. Possuidora de um catolicismo fortemente arraigado, a população da capital cearense rejeitou com singular vigor a idéia de que seus filhos viessem a estudar com professores não católicos. Essa situação fez com que praticamente apenas filhos de conversos ali se matriculassem, o que inviabilizou a consolidação do colégio e levou finalmente ao seu fechamento em 1897. Uma segunda tentativa de criar uma escola protestante em Fortaleza ocorreu em 1919, quando o rev. Natanael Cortez fundou a Escola Primária 7 de Setembro, que funcionava no prédio de Educação Religiosa da IPF. Pelos mesmos motivos que a primeira, essa segunda foi fechada em 1928. Uma terceira tentativa, desta vez bem sucedida, ocorrerá apenas em 1950, quando o casal de missionários norte-americanos Davis e Sarah Burton funda o Colégio Batista Santos Dumont, ainda hoje uma das mais renomadas instituições de ensino da capital cearense.

No interior do Ceará não houve, no período que compreende o arco temporal deste estudo, nenhuma tentativa de implantação de um colégio protestante. Ali predominou a **Escola Dominical**, vinculada às congregações e igrejas presbiterianas. Nela os fiéis tinham formação doutrinal e alfabetização, especialmente as crianças.

A Escola Dominical (ED) surgiu na Inglaterra, em 1780, dentro do movimento de renovação do protestantismo britânico, conhecido como “avivamento wesleyano”. Elas chegaram aos EUA ainda no século XVIII, e vieram para o Brasil com os missionários no século XIX. Voltada especialmente para o ensino religioso das crianças, ela desempenhou um papel fundamental na consolidação das igrejas na Europa e nos EUA, nas áreas missionárias foi servindo de atração para futuros convertidos, principalmente por intermédio das crianças que aderiam às aulas conduzidas por habilidosas professoras.<sup>171</sup>

Os primeiros tempos da ED no interior cearense foram assim lembrados por “Seu” Custódio, em entrevista concedida em 2002:

“Foi na igreja que eu aprendi as primeiras letras, na Escola Dominical. A professora era Dona Donana, esposa do falecido Porfírio Varela. Ela foi na casa da gente, lá no Iguatu, e disse para mãe e pro pai que, se eles deixassem a gente freqüenta a igreja, ela nos ensinava.

---

MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, 65-66.

(...) A aula era no quintal da congregação. Tinha um quadro na parede dos fundos onde ela escrevia a lição. Ela reunia as crianças tudo ali.

(...) A gente aprendia a ler e escrever e também sobre a Bíblia e o amor de Deus. (...) o pastor Natanael Cortez sempre avaliava as crianças quando visitava a congregação. Ele falava pra gente da importância de aprender a ler para poder ler a bíblia e para progredir na vida, ter uma profissão.”

“Seu” Custódio começou a freqüentar a ED da congregação presbiteriana de Iguatu em 1928; tinha então, 8 anos. Era de uma família de agricultores pobres, analfabetos, moradores do sítio Cajazeiras, próximo da cidade. Em sua fala fica claro que a permissão dos pais, que eram católicos e nunca se converteram ao protestantismo, para que ele freqüentasse a igreja estava diretamente ligada ao desejo que tinham de vê-lo aprendendo a ler e escrever, “progredir na vida”.

O acesso à educação no interior do Ceará àquele tempo era bastante precário, e ficava ainda mais difícil quando se era de família pobre. Não referências a escolas públicas no interior do estado no período de 1900 a 1930. Havia, em algumas cidades, escolas particulares ligadas à Igreja Católica, cujo corpo discente era, em sua maior parte, formado por filhos de fazendeiros e de comerciantes, como é o caso do Colégio dos Beneditinos, na Serra do Estevão, município de Quixadá, que preparava jovens para prestar seleção nas escolas de nível superior.<sup>172</sup>

Nesse contexto, é possível inferir que o oferecimento da Sr<sup>a</sup>. Varela aparecesse como uma oportunidade quase impossível de ser recusada, talvez a única chance que o filho tivesse de ter acesso a algum tipo de instrução formal. Assim como “Seu” Custódio, outras crianças foram atraídas ao convívio dos crentes pela oportunidade de estudar e, como ele, muitas permaneceram ali depois de alfabetizadas e, como não foi seu caso, serviram de ponte para que os pregadores conquistassem a adesão das respectivas famílias.

Os historiadores do protestantismo no Brasil nos contam muito pouco sobre o funcionamento e o papel da ED para sua expansão no interior do país, especialmente no Norte e Nordeste, preferindo destacar o papel dos Colégios Americanos nos grandes centros missionários, como São Paulo e Rio de Janeiro. Os que abordam esse assunto, ainda que sem grandes aprofundamentos, concordam que o currículo devia ser bastante

---

<sup>172</sup> VIEIRA, Sofia Lerche. *História da educação no Ceará: sobre promessas e fatos*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002, pp. 141-146.

simples, pautado em leituras bíblicas, no ensino do catecismo e dos Dez Mandamentos.<sup>173</sup>

O cruzamento dessas leituras com entrevistas realizadas com “Seu” Custódio e outros depoentes, evidenciam que a ED tinha um duplo objetivo: oferecer aos alunos formação religiosa e instrução instrumental (leitura e escrita). Assim, a ED funcionava a um só tempo como um atrativo para as famílias pobres do sertão, que vislumbravam ali uma oportunidade de dar instrução aos filhos, e como o principal instrumento de doutrinação de crianças e adultos dentro da fé protestante. Essa importância da ED é ainda reforçada pelo acervo iconográfico da IPF, onde figuram como o motivo mais freqüente nas fotografias do início do século XX, sendo, em muitos casos o único registro que se tem de uma congregação ou igreja, como é o caso das que reproduzo a seguir.



Foto 2: Escola Dominical da Congregação Presbiteriana de Quixadá, 1922.

---

<sup>173</sup> Ver: HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 60-65. e MENDONÇA, Op. Cit. 97-110.



Foto 3: Classe Betel, Escola Dominical da Igreja Presbiteriana do Cedro, 1939.

As ED's funcionavam – e ainda hoje funcionam – nas manhãs de domingo, sendo o único ofício religioso do qual estavam obrigados a tomar parte todos os fiéis, posto que as crianças, sobretudo as mais novas, ficavam liberadas de comparecer ao culto da noite. Por isso funcionava, ainda, como o espaço por excelência de confraternização entre os crentes.

Nas fotografias de ED's examinadas, nove no total, é sempre grande número de crianças. Na fotografia da Congregação de Quixadá (foto 2) elas são 14 num universo de 33 alunos, já na da Igreja Presbiteriana do Cedro (foto 3) estão perfiladas 25 crianças.

Outro aspecto importante diz respeito às suas idades. Observando, em uma de nossas seções de entrevistas em 2002, a foto de sua mãe com a classe Betel da Escola Dominical da Igreja Presbiteriana do Cedro (foto 3), dona Helnine Cortez, (a menina com laço de fita no cabelo sentada a direita de dona Honorina de Melo Cortez), menciona como traço marcante de sua lembrança daquela primeira viagem com o pai, o rev. Natanael Cortez, o fato de que havia na ED crianças com a mesma idade dela, que, em 1939, tinha cinco anos, sendo algumas inclusive mais novas.

Crianças assim tão novas são, em regra, pouco aptas a um processo de alfabetização, mas, aparentemente, são capazes de assimilar ensinamentos básicos da doutrina protestante, função precípua da ED. O ensino religioso também era a

prioridade das escolas católicas dedicadas ao ensino primário, como o colégio Santa Cecília, que funcionou em Quixadá, de 1901 a 1907.<sup>174</sup>

, como evidencia a fotografia 3. Em uma das entrevistas que me concedeu, “Seu” Custódio falou sobre essa convivência:

“ No começo era estranho aquela coisa de estudar menino e menina na mesma sala. O normal naquele tempo era ficar separado. (...) muitos pais não gostavam de ver suas filhas estudando com os meninos, mesmo a professora dividindo a gente em duas filas uma de meninos e outra de meninas. (...) quem não era da igreja falava mal da escola por isso.”

O funcionamento das ED's com turmas mistas para crianças era uma herança trazida dos Estados Unidos pelos missionários. Uma das razões para essa composição era o fato de, invariavelmente, haver uma única professora par todos. Por fim, havia a distinção dos materiais utilizados para o ensino religioso; enquanto os colégios católicos utilizavam apenas manuais e catecismo na doutrinação de seus alunos, as ED's lançavam mão do estudo também do texto bíblico. A prática da leitura sistemática da Bíblia por fiéis leigos não era vista com bons olhos pelo clero católico, como evidencia a fala do pe. Cisne (citada na página 61) em que diz “o povo selvagem e ignorante, e **as crianças não podem compreender as Escripturas.**”

Ainda que por caminhos diferentes, que deveriam exigir ainda um pouco mais de reflexão, católicas e protestantes entendiam a educação, em especial a educação infantil, como um instrumento de doutrinação religiosa.

\* \* \*

---

<sup>174</sup> VIEIRA, Sofia Lerche. *História da educação no Ceará: sobre promessas e fatos*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

A ponderação de Michel de Certeau, citada como epígrafe deste capítulo, resume com precisão a disputa entre católicos e protestantes em torno da cristianização dos sertanejos nos interior do Ceará: o esforço por marcar diferenças objetivas. Padres católicos e pastores protestantes pregavam a crença no mesmo Deus, é certo que havia – e há – entre eles importantes distinções teológicas, no entanto, esses são temas circunscritos às discussões entre especialistas, no esforço pela conquista de fiéis o que parece de fato importar são as distinções entre as práticas.<sup>175</sup>

Foi a busca por essa diferenciação que tentei evidenciar ao longo desse segundo tópico. Fosse em debates públicos, ou por meio da imprensa, nas ações de evangelização, ou nas aulas de educação religiosa, o que motivava os agentes divulgadores e doutrinadores do catolicismo e, em especial, do protestantismo, era marcar uma clara diferença entre ser católico e ser protestante, por eles compreendida como a distinção entre o verdadeiro e o falso cristão. Distinção que afirmada por gestos práticos como o jejum, celebrado pelos católicos como sinal de devoção e condenado pelos protestantes como um sacrifício desnecessário e ineficaz, ou a leitura da bíblia pelas crianças, praticada pelos segundos e condenadas pelos primeiros.

Refletir sobre essa busca pela diferenciação entre os protestantes e católicos será um dos focos dos capítulos seguintes dessa tese.

---

<sup>175</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 36.

### Capítulo III

#### Uma mensagem para muitos: pastores e leigos na construção da pregação presbiteriana no Ceará, no início do século XX.

“vê-se que há relações dialéticas entre o ‘antigo’ e o ‘novo’, entre o preconceito que é parte orgânica do meu sistema particular de convicções ou opiniões, ou seja, o preconceito explícito, e o elemento novo que o denuncia...”

Hans-Georg Gadamer (2003; p. 69)

Em artigo publicado na edição de novembro de 1890 da revista *The Missionary*, o *Board of Nashville of Southern Presbyteriam Church*, expõe nos seguintes termos o trabalho missionário que realiza no Norte do Brasil:

“Nosso trabalho nessa grande República do Sul se faz através de três Missões separadas: Norte do Brasil; Sul do Brasil, e interior do Brasil. A Missão do Norte do Brasil, por sua vez, subdivide-se em três áreas, dadas às grandes distâncias; Maranhão, Ceará e Pernambuco, todas incluídas no Presbitério de Pernambuco.

##### **Maranhão**

A Cidade, Ilha de São Luís, tem cerca de 35.000 habitantes. Ocupam-na os senhores Butler e Thompson, ambos casados. O dr. Butler é também médico e ocupa esta estação a 8 anos. O seu campo abrange o Maranhão e o Piauí e são ali os únicos missionários protestantes. Há uma boa Igreja na cidade de São Luís.

##### **Ceará**

Ou Fortaleza, como denominam a cidade de 20.000 habitantes. Ali reside o rev. De Lacey Wardlaw, auxiliado por um jovem escocês que a pouco se filiou à Missão, mr. James Dick. Ali também trabalhou o dr. Harrell, até que a enfermidade nele e na esposa o obrigou a voltar. Há uma igreja enérgica e uma escola missionária que, de início teve a sra. Wardlaw como professora, e agora tem miss Sallie Chambers, que para lá embarcou no ano

passado com a pranteada miss Cunningham. A morte de miss Cunningham foi uma perda severa. O campo do rev. Wardlaw abrange Ceará e Rio Grande do Norte.

#### **Pernambuco**

Cerca de 140.000 habitantes; ali se encontram J. R. Smith e W. C. Porter, com as respectivas famílias. O dr. Smith está, no momento, nos Estados Unidos, mas provavelmente voltará logo.

O dr. Smith chegou a Pernambuco há 18 anos; temos cerca de meia dúzia de igrejas organizadas<sup>176</sup>, mais de 200 comungantes e 4 pastores nativos. O campo abrange Pernambuco, Paraíba e Alagoas. Há também, um pequeno trabalho da South American Missionary Society, para marinheiros, e a ‘Missão Kalley’. E só.”

No alvorecer do século XX o cenário descrito pela revista estadunidense pouco havia mudado. A ação missionária do *Board of Nashville* havia fundado Igrejas nas principais capitais do Nordeste do país, à exceção de Salvador, cuja evangelização ficou a cargo do *Board of New York*, que ali se estabeleceu em 1872. No interior, por sua vez, a presença protestante era quase nula, resumindo-se a duas igrejas no interior de Pernambuco.

Essa configuração era o resultado da estratégia adotada pelos missionários estadunidenses que atuaram no Norte<sup>177</sup>. Buscando espaço em uma sociedade erguida sobre os pilares de uma ética social e uma moral religiosa marcadamente católicas, eles tomaram como público preferencial para sua propaganda os segmentos urbanos descontentes com a Igreja Católica: a pequena burguesia e a classe média em formação (profissionais liberais, funcionários públicos, etc.). Com este fim, veicularam uma mensagem que dava especial ênfase aos aspectos da doutrina protestante que se aproximavam dos ideais perseguidos por esses segmentos: progresso, liberalismo, secularização do Estado e racionalismo. Conteúdo que era divulgado, essencialmente, por meios escritos, como a imprensa. Nisso, reafirma-se a compreensão, como propõe

---

<sup>176</sup> Em todas as demais fontes pesquisadas, atas de reunião do Presbitério de Pernambuco, atas da Igreja Presbiteriana de Fortaleza e o jornal *Imprensa Evangélica*, mencionam apenas a existência de cinco igrejas no Campo Missionário de Pernambuco, em 1891: a Igreja Presbiteriana do Recife, a Igreja Presbiteriana de Garanhuns (PE) a Igreja Presbiteriana de Goiana (PE), a Igreja Presbiteriana da Paraíba e a Igreja Presbiteriana de Maceió.

<sup>177</sup> Importantes estudos sobre a evangelização protestante nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo no século XIX, evidenciam que nelas os pobres, se não foram o público preferencial dos missionários estadunidenses, foram os que primeiro deram uma resposta positiva à sua propaganda. Sobre isso ver: MENDONÇA, Antônio G. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* e RIBEIRO, BOANERGES, *Protestantismo no Brasil monárquico*.

Peter Spink, de que a construção de enunciados discursivos se faz dentro de uma relação intersubjetiva entre produtores e consumidores.<sup>178</sup>

Em pesquisa anterior, propus a compreensão de que essa opção dos missionários estadunidenses fez do discurso pregado em Fortaleza e nas demais capitais do Norte, no final do século XIX, “uma mensagem para poucos”.<sup>179</sup>

Quando inicia o movimento de interiorização da evangelização protestante, que irá culminar com a elaboração de “um plano missionário para o sertão”, em 1915, o Presbitério de Pernambuco tinha a maioria de suas igrejas dirigidas por pastores nacionais (havia, em 1904, seis pastores nacionais e três missionários estadunidenses vinculados ao Presbitério<sup>180</sup>).

Estes pastores eram, ainda, muito influenciados pelas orientações e pelo exemplo dos missionários estadunidenses. Foi esse vínculo que, entre outras coisas, motivou a permanência da polêmica, do proselitismo e da educação como instrumentos basilares de sua atuação (ver capítulo II, tópico II). Essa continuidade é compreensível, afinal, são as missões estadunidenses a raiz do protestantismo que professam. Foi sob a tutela de seus missionários e depois no Seminário Presbiteriano do Norte (1899), fundado e dirigido por teólogos vindos do Sul dos Estados Unidos, que esses primeiros pastores estudaram e foram ordenados.

Outro aspecto importante, observado ao longo da pesquisa, diz respeito a atuação de lideranças leigas (sem formação teológica) na direção das congregações presbiterianas instaladas no interior do Ceará. No período que vai de 1891 a 1930, a Igreja Presbiteriana de Fortaleza e suas congregações foram, em regra, assistidas por um único pastor. Essa situação fazia com que as visitas pastorais às congregações sertanejas fossem intercaladas por longas ausências, durante as quais os fiéis eram dirigidos, em suas obrigações religiosas, por líderes leigos.

Terá sido a atuação dos pastores nacionais e dos líderes leigos, no movimento de expansão do protestantismo pelo sertão, uma mera cópia do que fizeram os missionários estadunidenses? Teriam esses pastores e líderes leigos feito mudanças nesse *modus*

---

<sup>178</sup> SPINK, Peter. “Análise de documentos de domínio público” In: SPINK, Mary Jane (org.) *Práticas discursivas e produções de sentido no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 1999, pp. 123-152.

<sup>179</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, pp. 18-60.

<sup>180</sup> Dados obtidos junto a Ata de Reunião do Presbitério de Pernambuco do ano de 1904. Esta foi a mais antiga ata do século XX localizada durante a pesquisa.

*operandi*? Se sim, que impacto tiveram essas mudanças na mensagem protestante pregada aos sertanejos no interior do Ceará?

É essa a problemática que justifica e norteia as reflexões desse capítulo, no qual, por meio de fontes produzidas, em sua maioria, por pastores da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, tentou-se reconstruir um perfil da mensagem presbiteriana divulgada no interior do Ceará nas primeiras décadas do século XX.

### **I- Missionários estadunidenses numa Igreja brasileira: tensões e conflitos no presbiterianismo do alvorecer do século XX.**

Em 25 de maio de 1859, na sede do *Board of New York of Northern Presbyterian Church*, um jovem e entusiasmado rev. Ashbel Green Simontos arrancava aplausos dos membros do Conselho, enquanto lia a “Proposta de Missão para o Brasil”, por ele redigida dias antes. Sua convicção era tanta, que ele mesmo já havia de apresentado como voluntário para iniciar a obra.

Entre os vários argumentos presentes no texto aprovado pelo Conselho da Junta de Nova York, uma em particular é importante para as reflexões que aqui se quer empreender:

“Provavelmente, não está longe o dia em que o Brasil terá lugar entre as nações mais importantes da terra, em população e nos elementos de grandeza nacional. É de alta importância para seu presente e para seu bem-estar futuro, que a mente nacional esteja imbuída de idéias e princípios religiosos corretos, e esses deverão proceder, em primeiro lugar, do nosso país. Talvez jamais tenha havido época mais oportuna que esta para agirmos.”<sup>181</sup>

Com base na compreensão de que eram os Estados Unidos da América o modelo ideal de nação cristã, os missionários estadunidenses buscaram (re)cristianizar o Brasil por meio da transposição de suas instituições eclesiais e práticas religiosas. O escopo de suas ações era, então, fazer dos fiéis e das igrejas do país cópias dos originais estadunidenses. A busca por essa igualdade de forma, no entanto, não correspondeu a

---

<sup>181</sup> “Proposta de Missão para o Brasil (1859)” apud RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, pp. 17-18.

uma igualdade de valor, ou seja, o presbiterianismo no Brasil deveria ser igual ao dos Estados Unidos, porém menor, subordinado como um filho a um pai.

Essa perspectiva de redenção do outro, como bem demonstrou Edward Said, se associa a todo um empreendimento civilizatório dos Estados Unidos para o mundo, presente em outras ações e empreendimentos e não apenas na obra das missões protestantes. Em fins do século XIX e início do século XX os Estados Unidos elaboraram e puseram em prática todo um conjunto de políticas para o continente americano, com um claro objetivo de fazer crescer sua influência sobre os países latino-americanos.<sup>182</sup> Importa ainda lembrar, que já na primeira metade do século XIX o governo estadunidense estabeleceu a chamada *Doutrina Moroe*, por meio da qual passou a rotular de agressão qualquer intervenção européia na América Latina. Esse foi o primeiro passo de uma ação tinha por objetivo fazer do continente americano uma área de influência exclusiva dos Estados Unidos.

A Doutrina Monroe foi, em grande medida, fundamentada na ideologia do *Destino Manifesto*, pela qual se afirmava a preponderância dos estadunidenses sobre os demais povos. Preponderância que tem em sua justificativa muitos componentes religiosos e que estabelece para os Estados Unidos a missão de reordenar política e culturalmente o mundo, começando pela América. O projeto dos missionários presbiterianos de (re)cristianizar o Brasil deve ser compreendido dentro desse contexto, ainda que possua alguns objetivos próprios autônomos.

A existência de uma “igualdade desigual” entre os presbiterianismos estadunidense e brasileiro foi evidenciada por meio da investigação da organização administrativa da Igreja Presbiteriana em seus primeiros anos de Brasil, realizada em minha dissertação de mestrado. Inicialmente, todos os presbitérios criados no Brasil foram postos sob a tutela de Sínodos<sup>183</sup> estadunidenses, aos quais competia o gerenciamento dos recursos e um poder de decisão quase absoluto, que ia desde a escolha das cidades a serem atendidas pela Missão, até a indicação de quem assumiria cada uma e por que período.

Uma outra das preocupações das organizações missionárias estadunidenses, o *Board of Nashville* e o *Board of New York*, era a formação de pastores sul-americanos

---

<sup>182</sup> SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>183</sup> O Sínodo era o concílio maior da hierarquia presbiteriana (no ano de 1940, passou a figurar acima dele o Supremo Concílio). O Sínodo é formado pela união dos Presbitérios que a ele ficam subordinados. Sua mesa diretora convoca reuniões gerais ordinárias, a cada três anos, para definição de diretrizes e eleição de nova diretoria.

que ajudassem na obra de evangelização do continente. O lema dessas organizações era “evangelização e seminário”.

No início os primeiros pastores foram treinados e ordenados em cursos informais sob a tutela de algum missionário estadunidense mais experiente. No Brasil, a primeira tentativa de formar um seminário ocorreu em 1867, na cidade do Rio de Janeiro, pelas mãos do rev. Ashbel Green Simonton, missionário do *Board of New York*. Após quatro anos de funcionamento o seminário formou quatro pastores e encerrou suas atividades com a morte do rev. Simonton. Um segundo seminário foi criado apenas em 1888, na cidade de Campinas (SP), por determinação do *Board of Nashville*, sob a direção do rev. Edward Lane. Um terceiro, também ligado à Igreja do Sul dos Estados Unidos, foi criado em Garanhuns (PE), em 1899, sob a direção do rev. George Handerlite.

Importa salientar que esses três seminários eram dirigidos por missionários estadunidenses ligados à Velha Escola, o que em muito explica o caráter, em muitos aspectos, conservador, da primeira geração de pastores nacionais.

Dentro da lógica da “igualdade desigual” os pastores nacionais, ainda que formalmente equiparados aos missionários estadunidenses, deveriam atuar como auxiliares destes, subordinando-se aos seus desígnios e orientações. Esse nexos, contudo, não agradou a todos os pastores nacionais.

Com o crescimento dos Presbitérios e, especialmente, do número de pastores nacionais, começaram a surgir, na década de 1880, críticas à condição de subordinação da comunidade presbiteriana brasileira às instituições estadunidenses. Para muitos pastores nacionais a evangelização da sociedade brasileira somente poderia avançar quando a obra missionária pudesse ser gerida autonomamente por pastores que trabalhassem no Brasil.

Com o passar do tempo essas críticas se avolumaram e instalaram uma forte crise no seio do sacerdócio presbiteriano, culminando com um cisma da Igreja Presbiteriana no Brasil, em 1903. A crise e a ruptura dela resultante são as evidências mais categóricas de que surgiu no Brasil do início do século XX um pensamento protestante ambíguo, que transita entre a raiz estadunidense e as idéias próprias dos pastores nacionais, que muitas vezes advinham de práticas do catolicismo.

Infelizmente, muito da documentação referente à crise e ao cisma está nas mãos de pessoas e instituições particulares, que nem sempre adotam uma política de abertura de seus acervos a pesquisadores seculares.

Muito do que se sabe sobre o assunto advém da obra do sociólogo paulista Boanerges Ribeiro, *A Igreja Presbiteriana, da autonomia ao cisma*, que se propõe a contar a história da Igreja Presbiteriana no Brasil – IPB da fundação do Sínodo, em 1888, ao cisma e a criação da Igreja Presbiteriana Independente, em 1903. Membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo, Ribeiro produziu uma obra bem escrita e largamente documentada, que, contudo, é marcada por uma narrativa apologética, que aborda as ações de missionários estadunidenses e pastores nacionais como esforços pelo cumprimento da vontade divina. Em seu capítulo final chega a avaliar episódio do cisma como “a tragédia de 31 de julho de 1903”.<sup>184</sup>

Nesse sentido, livro de Boanerges Ribeiro interessa ao historiador muito mais pelas informações que contém, que pelas análises que propõe. É, fundamentalmente, sobre essas informações que as reflexões sobre o cisma presbiteriano de 1903 foram aqui realizadas.

Pressionadas, as Igrejas Presbiterianas do Sul e do Norte dos Estados Unidos decidiram unificar suas missões no Brasil e conceder-lhes a permissão para que organizassem o Sínodo Geral da Igreja Presbiteriana no Brasil.

A instalação do Sínodo ocorreu na noite do dia 06 de setembro de 1888, no templo da Igreja<sup>185</sup> Presbiteriana do Rio de Janeiro, pela união dos Presbitérios de Pernambuco, Rio de Janeiro, Campinas & Oeste de Minas e São Paulo. Em ato solene, presidido pelo rev. G. W. Chamberlain, os 32 pastores com direito a voto (vinte estadunidenses e doze brasileiros) aprovaram o “Ato Constitutivo”, após o que passaram à eleição da Mesa Diretora, por voto secreto.<sup>186</sup>

A primeira Mesa Diretora do Sínodo foi assim composta:

**Moderador:** rev. Alexander Blackford

**Vice-Moderador:** rev. Edward Lane

**Secretário Permanente:** rev. Modesto P. Barros de Carvalhosa

**Secretários temporários:** rev. Eduardo C. Pereira e rev. João B. Lima

---

<sup>184</sup> RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

<sup>185</sup> Formalmente os presbiterianos não fundaram igrejas no Brasil antes de 1891, quando a Constituição da República estabeleceu a liberdade de culto no país, contudo, na prática era como tais que suas congregações funcionavam.

<sup>186</sup> Acta de Fundacção do Sínodo da Igreja Presbyteriana no Brazil. Apud RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao Cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, p. 93.

A eleição de missionários estadunidenses para os principais cargos da Mesa Diretora deixou insatisfeitos alguns pastores nacionais. Essa insatisfação cresceu ao longo da década de 1890. Nem mesmo a eleição de dois pastores nacionais, Miguel Gonçalves Torres e Antonio Bandeira Trajano, para o cargo de Moderador do Sínodo nas reuniões de 1891 e 1894, respectivamente, fez amainar o espírito dos descontentes. Eles alegavam que a maioria das igrejas, em especial aquelas vinculadas aos Presbitérios de Pernambuco e de Campinas, permaneciam sob o pastorado de missionários estadunidenses, de quem os pastores nacionais eram simples auxiliares.

Outra importante queixa era a de que, na prática, os missionários estadunidenses, que desde 1888 haviam se filiado ao Sínodo brasileiro, se negavam a obedecer as orientações deste, quando elas estavam em desacordo com as determinações das organizações missionárias estadunidenses, que ainda eram as responsáveis pela maior parte das despesas de manutenção daqueles pastores no Brasil.<sup>187</sup>

Inquirido sobre tal acusação, durante a quinta reunião do Sínodo, em julho de 1900, o representante do *Board of New York* no Brasil, o rev. Samuel Rhea Gammon, respondeu que:

“(...) no que se refere a trabalho ou planejamento missionário, nossos missionários estão sujeitos à direção da Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos EUA por meio da Junta, a qual é agente da Assembléia.”<sup>188</sup>

Essa falta de autonomia do Sínodo brasileiro e a forte ingerência que os *Boards* ainda mantinham sobre alguns presbitérios pode ser evidenciada no modo como o artigo da revista *The Missionary*, que abre esse artigo, se refere ao trabalho missionário no Norte do Brasil, em 1891, como sendo o “Nosso trabalho nessa grande República do Sul”.

O problema foi inicialmente contornado pelas diretorias do Sínodo, formadas sempre por pastores favoráveis à autonomia dos missionários estadunidenses. A situação, contudo, se agravou no ano de 1900, durante a quinta reunião do Sínodo na Igreja Presbiteriana de Campinas.

---

<sup>187</sup> RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil: da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

<sup>188</sup> Acta da 5ª Reunião do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil, 1900. Apud RIBEIRO, BOANERGES, *A Igreja Presbiteriana no Brasil: da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, p. 225.

Na quarta reunião, em 1897, o rev. Eduardo C. Pereira, pastor da igreja de São Paulo, teve sua candidatura ao cargo de Moderador derrotada pela eleição do rev. John M. Kyle. A retomada da direção do Sínodo por um missionário estadunidense parece ter sido a gota que faltava para entornar de vez o caldo e transformar o problema em crise.

No intervalo entre 1897 e 1900 intensificou-se o debate entre os favoráveis e os contrários à permanência dos missionários estadunidenses na IPB, que passaram a ser denominados de “americanistas” e “nacionalistas” respectivamente.

Além da ruptura com os missionários estadunidenses, os nacionalistas, nos fala Ribeiro, passaram a levantar outras bandeiras, sendo a mais importante a da proibição de que fiéis presbiterianos fossem membros da maçonaria, que acusavam de ser uma instituição anti-cristã. Em pesquisa realizada em parte do acervo da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro localizei um artigo, publicado na edição de 24 de dezembro de 1898 do jornal presbiteriano *Estandarte*<sup>189</sup>, em cujo final se evidencia bem essa crítica.

“Há, pois, o juramento maçônico de iniciação, além de outros, a medida que se sobe de grau. E, como eu, todo crente sabe perfectamente, preceito de Jesus Christo – *Absolutamente não jureis*; ao entrar, portancto, para a maçonaria, ele está transgredindo com consciência, o mandamento divino! Peca voluntariamente.

Ass: Lauresto, um crente nacionalista”

Romper com a maçonaria significaria romper com um aliado de primeira hora, pois, como bem demonstram os estudos de David Gueiros Vieira e Jean-Pierre Bastian, ela foi um ponto de apoio fundamental para missões estadunidenses, não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina.<sup>190</sup>

Ao levantar a bandeira contra a maçonaria os nacionalistas desejavam atingir um aliado histórico dos missionários estadunidenses, mas também evidenciavam influência que a experiência religiosa católica aos poucos vai exercendo sobre o imaginário protestante brasileiro.

Na assembléia de abertura dos trabalhos da quinta reunião, a qual compareceram quinze pastores nacionais, sete missionários estadunidenses e onze presbíteros, a

<sup>189</sup> Jornal publicado pelo Presbitério de São Paulo, no período de 1893 a 1904.

<sup>190</sup> BASTIAN, Jean-Pierre (org.). *Protestantes, liberais e francomasones, sociedades de ideas y modernidad en America Latina*. Mexico DF: Fondo de Cultura, 1990. e VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUNB, 1980.

grande expectativa era se o rev. Pereira ia ou não lançar-se novamente candidato à Mesa Diretora. Para surpresa da maioria, ao contrário da candidatura, ele propôs à assembléia uma moção, em que exigia que os missionários estadunidenses fossem excluídos do rol de ministros da Igreja Presbiteriana no Brasil – IPB e que fosse exigido dos crentes maçons que abandonassem de imediato suas lojas.

Em resposta, os participantes daquela reunião, que contava com 15 pastores nacionais e apenas 7 estadunidenses, não apenas disse não à moção, como ainda elegeram mais uma vez um estadunidense, para presidir o Sínodo, rev. Samuel Rhea Gammon. Ao fim daquela reunião, os descontentes, inicialmente dispersos, se uniram em torno da liderança do rev. Eduardo Pereira, formando um movimento forte e organizado que prometia muito barulho para a reunião de três anos depois.

Segundo Boanerges Ribeiro, quando se iniciou a reunião de 1903, na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, os pastores nacionais estavam divididos. Dela tomaram parte 28 pastores nacionais, 6 missionários estadunidenses. Sob a liderança do rev. Pereira, os “nacionalistas” apresentaram mais uma vez solicitação para exclusão dos missionários estadunidenses e proibição de fiéis presbiterianos serem membros da maçonaria.

Como havia ocorrido nas outras duas vezes em que fora apresentada, a solicitação foi mais uma vez derrotada. Diferente foi a reação do rev. Eduardo Pereira que logo após ter sido divulgado o resultado da consulta solicitou formalmente seu desligamento da IPB e, juntamente com dois outros pastores que o seguiram, fundou em São Paulo a Igreja Presbiteriana Independente (IPI). A notícia do cisma se espalhou por todo o país. Em poucos anos a IPI arrebanhou fiéis em todas as igrejas presbiterianas do país, inclusive em Fortaleza.

A despeito de a maioria dos pastores nacionais ter votado contra a solicitação dos “nacionalistas” e terem permanecido na IPB, seu gesto não deve ser percebido como uma total sujeição ao modelo estadunidense de igreja. Muitos dos que ali ficaram também tinham críticas aos missionários, mas acreditavam que as mudanças deveriam ser feitas lentamente, “segundo a vontade de Deus”.

Essa mesma paciência, no entanto, não demonstraram algumas igrejas, que, mesmo antes do cisma, entraram em choque com os missionários estadunidenses, exigindo de seus presbitérios sua pronta saída. Assim se deu com o rev. G. H. Landes, que teve sua saída da direção da Igreja Presbiteriana de Curitiba solicitada pelos fiéis

em 1894, com o rev. J.W. Dabney cuja saída da Igreja Presbiteriana de Itatiaia foi pedida em 1897. Os dois pedidos encaminhados ao Presbitério de São Paulo, a quem as duas igrejas estavam subordinadas, reclamavam de problemas de relacionamento entre os pastores e comunidade de fiéis. Ambos os pedidos foram atendidos. Para as duas igrejas o Presbitério de São Paulo nomeou pastores nacionais.

Um terceiro caso de indisposição entre fiéis e um missionário estadunidense ocorreu na Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF), em 1896, envolvendo o rev. De Lacey Wardlaw.

Formado em teologia pelo Seminário Presbiteriano de Richmond, na Virgínia, De Lacey Wardlaw era um típico pastor da “velha escola” presbiteriana, doutrina que se caracterizava, entre outras coisas, pelo excesso de zelo no cumprimento das normas e regras da doutrina da Igreja. Ao longo dos mais de quatro anos de pastorado do rev. Wardlaw<sup>191</sup>, as atas de reuniões do Conselho de Presbíteros da Igreja registram uma grande quantidade de punições a fiéis por indisciplina.

A situação se agravou quando, no final do ano de 1892, o rev. Wardlaw elaborou e tentou impor aos fiéis o *Manual de Virtudes e Comportamento Cristão*. Publicado em forma de folheto, o manual possuía a estrutura e a função de um código de posturas. Nele, o missionário estadunidense estabelecia em detalhes como o crente presbiteriano deveria se comportar, não apenas na igreja, mas, também, no lar e no trabalho.<sup>192</sup>

Com base nas regras desse manual, o rev. Wardlaw passou a punir vários fiéis, proibindo-os de freqüentarem as cerimônias religiosas. Consideradas excessivas por grande parte dos fiéis, as punições terminaram por criar uma situação de difícil convivência entre o pastor e a igreja. A gota d’água veio em julho de 1896, quando o rev. Wardlaw, mesmo com a posição contrária do Conselho da Igreja, declarou o fiel Antônio Nunes excluído do rol de membros da igreja, pela recusa em devolver o prêmio que ganhara num jogo de loteria.<sup>193</sup>

A postura intransigente adotada pelo pastor neste caso, fez crescer o conflito com os membros da igreja, em especial com os membros do Conselho. Como reação,

---

<sup>191</sup> Esse período se refere apenas ao período de atuação do rev. De Lacey Wardlaw após a institucionalização da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, ocorrida em janeiro de 1892, sob as bênçãos da liberdade de culto instituída pela Constituição da República, no ano anterior. A partir de então a IPF constituiu um Conselho de Presbíteros, que passou a se reunir periodicamente e a registrar suas reuniões em atas.

<sup>192</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, pp. 107-109.

<sup>193</sup> Idem, pp. 110 a 113.

esses presbíteros, com apoio de boa parte dos outros fiéis, redigiram e enviaram ao Presbitério de Pernambuco uma carta solicitando a imediata saída do rev. Wardlaw da direção pastoral da IPF.

Infelizmente nem a carta dos presbíteros da IPF, nem a ata da reunião do Presbitério de Pernambuco em que a mesma foi discutida foram preservados. O registro do caso ficou restrito a um relato feito pelo rev. C. H. Chamberlain e pelo presbítero E. P. Allyn, ambos membros da Primeira Presbiteriana de São Paulo (1ªIPSP). Segundo esse relato, registrado em ata de janeiro de 1897, de reunião do Conselho da 1ªIPSP, em viagem que fizeram ao Recife no período de julho a outubro do ano anterior, os dois tomaram conhecimento da solicitação feita pela IPF.

O relato de Chamberlain e Allyn conta, ainda, que o motivo alegado era o abuso de autoridade do rev. Wardlaw no caso da exclusão de Antônio Nunes. Por fim, o relato afirma que a solicitação foi acatada pela direção do Presbitério de Pernambuco e que como novo pastor da IPF, foi nomeado o rev. Reinald P. Bayard.

O rev. Reinald P. Bayard permaneceu à frente da IPF por quatro anos (1896-1900). Embora menos atribulado que o de seu atencessor, seu pastorado foi também marcado por dificuldades de relacionamento com os fiéis, que preferiam estar sob a direção de um pastor nacional.<sup>194</sup>

Em julho de 1900, rev. Bayard precisou retornar aos Estados Unidos para tratar de assuntos familiares. Para substituí-lo na direção da IPF, o Presbitério de Pernambuco indicou o jovem pastor Martinho de Oliveira que ficou no cargo por apenas seis meses, sendo então substituído pelo também jovem Jerônimo Gueiros. Enfim dirigida por pastores nacionais, como era o desejo de seu Conselho desde a saída do rev. Wardlaw, a IPF viveu um período de maior tranquilidade, em que poucos casos de indisciplina foram registrados.

Esse clima de maior harmonia entre pastor e igreja, no entanto, duraria pouco. A crise advinda da disputa entre “nacionalistas” e “americanistas” promove uma nova mudança na direção da IPF. O crescimento dos “nacionalistas”, congregados em torno da forte liderança do rev. Eduardo Pereira, fez com que os Presbitérios dirigidos por signatários da outra tendência buscassem, no início de 1903, fortalecer sua posição por meio da nomeação de todos os missionários estadunidenses para direção das principais

---

<sup>194</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, pp. 113-114.

igrejas sob sua administração. Foi que esse objetivo que o Prebitério de Pernambuco fez retornar o rev. Bayard à direção da IPF.

Bayard, que retornara dos Estados Unidos em junho 1902, e desde então atuava como missionário da Igreja Presbiteriana do Recife no interior de Pernambuco, reassumiu seu antigo posto em março de 1903, sob protestos do Conselho de Presbíteros da IPF, que reclamava o fato de não ter sido consultado previamente sobre a mudança.

De uma simples reclamação, a situação ganhou maior gravidade quando, em junho daquele mesmo ano, diante da negativa do Presbitério de Pernambuco à solicitação Conselho da IPF pelo retorno do rev. Gueiros, um grupo de 14 fiéis, sob a liderança do presbítero Albino Faria deixou a Igreja.<sup>195</sup>

No início, os dissidentes formaram um grupo sem vínculos institucionais, que se reunia todos os domingos na residência de Albino Faria para orar e ler a Bíblia. No ano seguinte, após contatos estabelecidos com o rev. Eduardo Pereira, tornou-se uma Congregação da Igreja Presbiteriana Independente e, dois anos depois, com a chegada do rev. Joaquim dos Santos, tornou-se Igreja.

A divisão trouxe prejuízos materiais e políticos para o presbiterianismo na capital cearense. Entre os que migraram para nova denominação estavam alguns dos mais abastados membros da IPF, entre eles o próprio sr. Albino Faria, que havia doado o terreno para a construção do templo presbiteriano numa das áreas mais valorizadas da cidade, ao lado do Palácio da Luz, sede do governo estadual.

Depois de sua saída, o sr. Albino Farias entrou em litígio com a IPF, exigindo que esta lhe pagasse pelo terreno. Esta situação provocou uma grave crise financeira, que obrigou o Conselho a solicitar auxílio financeiro ao Presbitério de Pernambuco e, também, às igrejas estadunidenses com as quais o rev. Bayard mantinha vínculo.

Mais grave que as dificuldades financeiras, o enfraquecimento político foi certamente o prejuízo maior dos presbiterianos em Fortaleza. O clima de competição nada amistosa que se estabeleceu entre as duas Igrejas tornou quase impossível o trabalho de evangelização protestante na cidade. A crise interna foi, ainda, um fortalecedor da oposição católica, que dela fez seu principal mote no ataque aos “hereges protestantes”.

Entre 1903 e 1907 a crise motivou a saída de 23 membros da IPF – quase um terço do rebanho –, uns para se unirem ao grupo de Albino Faria, outros para abandonar

---

<sup>195</sup> Acta de Reunião do Conselho da Igreja Presbyteriana de Fortaleza, 10 de agosto de 1903.

o presbiterianismo. Diante dessa situação, o Presbitério de Pernambuco resolveu mais uma vez mudar a direção da Igreja de Fortaleza, entregando-a novamente a um pastor nacional. Foi nomeado o rev. Antônio Almeida, com a missão de contornar a crise com os independentes, reabilitando, assim, o prestígio do presbiterianismo entre os fiéis e a sociedade fortalezenses, tarefa que o jovem pastor (28 anos) definiu como:

“(...) o maior desafio da minha vida, pois a independência abriu tamanho abismo e causou tantos preconceitos que todo acto de confiança causava sustos a uns e maus conceitos a outros.”<sup>196</sup>

Assumindo o pastorado da IPF em março de 1907, o rev. Antônio Almeida logo buscou estabelecer uma aproximação com a Igreja Independente. No entanto, a despeito de seus esforços, os fiéis das duas Igrejas resistiam a uma convivência amistosa. A crise que levava à divisão da congregação original havia deixado muitas seqüelas. Os que permaneceram na IPF consideravam os independentes traidores, por renegarem o valor da obra dos missionários estadunidenses. Os independentes, por sua vez, acusavam a IPF de ser uma Igreja conservadora e “americanista”.<sup>197</sup>

Os conflitos entre missionários estadunidenses e pastores nacionais nos primeiros Sínodos, o cisma que fez surgir a IPI e os problemas enfrentados por De Lacey Wardlaw e Reinald P. Bayard, no pastorado da IPF, são as evidências iniciais que substanciam a reflexão apontada ao cabo da elaboração da dissertação de mestrado, e que é o fundamento maior desta tese: o encampar de novas práticas se faz a partir do universo cultural a que se está tradicionalmente vinculado. São as determinações da tradição, diria Hans-Georg Gadamer, que permitem aos homens a compreensão do mundo, fundamentando a aceitação ou rejeição de idéias, crenças, valores, etc.<sup>198</sup>

Importa alertar que, no pensamento de Gadamer, o termo “tradição” possui um sentido bastante diferente daquele que vigora dentro de teorias folcloristas da cultura, ou seja, de continuidade ahistórica, imutável.

<sup>196</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 13 de abril de 1909, p. 03.

<sup>197</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001, p. 117.

<sup>198</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, pp. 12-13.

Sua compreensão se refere ao conjunto de regras ou convenções subjacentes à vida cotidiana, que permite aos indivíduos e às sociedades uma convivência compreensiva, a partir da construção de um senso prático que dá sentido às ações individuais e coletivas. Nesse sentido, há uma aproximação com a idéia de *habitus* que propõe Pierre Bourdieu, na qual experiências passadas agem na construção de sentidos para as ações dos homens, sem, contudo, determiná-las mecanicamente.

Com base nessa perspectiva, as ações do rev. Eduardo Pereira e do presbítero Albino Faria podem ser compreendidas como um movimento de apropriação da religiosidade protestante, que lhes foi ensinada pelos missionários estadunidenses e reinventada dentro de uma relação dialética com as tradições culturais dos que se apropriaram.

Em estudo realizado, em 1929, como esforço para compreender o porquê de tantas diferentes denominações protestantes nos Estados Unidos, H. R. Niebuhr concluiu que:

“A divisão das igrejas segue de perto a divisão social em castas de grupos nacionais, raciais e econômicos”.<sup>199</sup>

Ainda que sacerdotes e teólogos cristãos insistam com veemência em destacar a universalidade dos postulados do cristianismo, a observação histórica, quando arguta, tem demonstrado que, no interior, das comunidades religiosas diferenças sociais e culturais propiciam a existência de diferentes ênfases, práticas e discursos, conforme variáveis étnicas, de gênero, etária, de classe, de letramento, numa palavra: da cultura dos que compõe o corpo de fiéis.

Bons exemplos disso podem ser vistos nos estudos sobre a experiência católica sertaneja, elaborados por Cândido da Costa e Silva, Francisco Régis Lopes, Eduardo Hoonart e Jacqueline Hermann, já discutidos no capítulo um. Neles está claro como a doutrina católica, ainda que fortemente hierarquizada, foi e é vivenciada de modos distintos, muitas vezes num exercício de flagrante contradição com o que preconiza o paradigma institucional.

## **II- Pastores nacionais: primeiros movimentos de uma transformação**

---

<sup>199</sup> NIEBUHR, H. R. *As origens sociais das denominações cristãs*. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1992, p. 13.

O início do pastorado do rev. Antônio Almeida à frente da Igreja Presbiteriana de Fortaleza representa um marco de inflexão na relação entre pastor e comunidade de fiéis, e que teve importantes repercussões sobre a evangelização no interior do Ceará.

Convertido ao protestantismo aos 25 anos de idade, em 1902, Antônio Almeida era advogado. Filho de uma família muito religiosa, oi coroinha na infância, em Recife, e aluno do seminário em Garanhuns.<sup>200</sup> A infância e juventude muito ligadas à Igreja Católica por certo muito marcaram sua vida e, em muitos aspectos, influenciaram sua atuação como pastor presbiteriano, caracterizada por claras diferenças na comparação com os missionários estadunidenses, especialmente na escolha dos temas de suas homilias, como a que cito a seguir.

### “O Céu

Céu! Palavra sublime! O Céu é a esperança dos afflictos, a consolação dos tristes, a incerteza dos incredulos, a glória dos crentes, a razão de ser da humanidade.

O homem teria desaparecido do scenario da existencia, logo após a transgressão de que resultou-lhe a perda do Paraíso terrestre, si o misericordiosissimo Creador, por effeito de um amor que não pode se conceber, e descrever muito menos, não lhe houvera preparado um melhor Paraíso no Céu.

É para o céu que vive o homem.

A vida terrestre é um pequeno ponto, na infinda linha da eternidade. Não quereis fazer deste ponto vossa esperança: deixal-o-eis dentro em pouco para vos lançardes no infinito.

Lançaê um olhar observador para o universo physico, e este olhar será uma licção: o horizonte visual é limitado; a terra, mais ou menos acidentada, foge de vossa contemplação a poucas milhas, e o céu, ligando-se em suas bases com a terra, offerece á nossa observação a amplidão sem limites.

Como vosso olhar sois vós mesmos: o quinhão que tendes sobre a terra é mui limitado e, talvez, amargo; o céu com sua infinita vastidão é o que Deos tem destinado a ser eternamente vosso.

Sim; elle é esplendoroso, é desejável! No Apocalipse ou Revelação de Jesus Christo, cap. XXI e v.v. 9 a 27 há uma succinta descripção da Nova Jerusalém, a abitação celestial dos salvos.

Ella tem a gloria de Deos: e o lustre della é similhante a uma pedra preciosa, como pedra de jaspe á maneira de crystal (v.11) Seu alto muro

---

<sup>200</sup> Essas informações sobre a infância e a juventude do rev. Antônio Almeida foram retiradas de um artigo publicado pelo rev. Natanael Cortez, sob o título “Pioneiros da fé no Ceará”, na edição de 10 de novembro de 1942, do jornal *O Puritano*.

de solução (veja Isaias 26:1;60:18) tem portas de pérolas que se abrem para todos os lados, offerecendo livre entrada aos homens de toda nação e condição (v.12-13 e 21), e estão gravados em seus alicerces os nomes representativos dos apóstolos, como pioneiros dessas verdades salvadoras (v.14). A estrutura da cidade, seus fundamentos, tudo traz símbolos de glória e de esplendor.

Eis pois a sumula da bôa nova: Jesus Christo, o Filho de Deos, a segunda pessoa da Divindade Trinna deu sua vida de valor infinito por ser Elle divino, mas derramando verdadeiro sangue por ser humano, em substituição por nossa vida; havendo levado sobre si nossas impurezas, e sofrendo castigo de morte que estas nos trariam eternamente, se Elle não as lavára, seu sangue derramado (sua morte vicaria) nos purifica de todo pecado.

Da nossa parte resta aceitar-mos voluntariamente a offerta de tão grande victima. Somos seres livres, e importa que recebamos a offerta de solução.

“Crê no Senhor Jesus Christo e serás salvo” (Actos 16:31)

O Céu será eternamente teu.

Amém”<sup>201</sup>

Proferido no culto de celebração do natal na IPF, em 1907, e depois publicado no jornal *O Século*, o sermão acima transcrito expressa com grande vigor os paradigmas da mensagem que os pastores nacionais divulgaram no estado do Ceará nas primeiras décadas do século XX.

O Deus pregado pelo rev. Almeida tem como características maiores os sentimentos de amor e misericórdia, o que torna infinita sua disposição para acolher e perdoar os pecadores. Nesse sentido, diferencia-se daquele Deus pregado pelos missionários estadunidenses, no qual a justiça figurava como essência primeira, o que impunha ao fiel uma maior rigidez e disciplina na observância dos preceitos doutrinários.

Na homilia do rev. Almeida, a promessa da recompensa divina aos cristãos assume uma clara condição de inviolabilidade, quando afirma à assistência: “o Céu será eternamente teu”. Mesmo que incorra em erros, o crente pode se fiar na promessa divina e na infinda capacidade de Deus para perdoar e acolher o pecador.

O zelo pelas leis da igreja não mais é posto como um imprescindível complemento da fé para que fiel alcance a graça da salvação. Não que as leis da igreja e o disciplinamento doutrinário dos fiéis tenham sido abandonados ou menosprezados, o cumprimento dos preceitos da doutrina presbiteriana permanecia como um dever dos

---

<sup>201</sup> Jornal *O Século*, 1º de janeiro de 1908, p. 02.

membros da IPF. A mudança feita pelo rev. Almeida, e solidificada pelos pastores nacionais que o sucederam, está na ênfase, no destaque dado a cada um desses dois aspectos da fé protestante. Os missionários estadunidenses também divulgavam em sua mensagem a disposição de Deus para amar e perdoar o pecador, porém, concentravam-se mais em defini-lo como o Senhor da Justiça.

Os pastores nacionais inverteram essa lógica, orientando sua mensagem no sentido de uma maior preocupação com o campo dos sentimentos do fiel. O estímulo a uma relação homem-Deus pautada numa ação racional, tão cara aos missionários estadunidenses, perde espaço, ao mesmo tempo que passa a ser valorizada uma relação com o divino mais ligada ao universo afetivo.

Essa nova orientação aparece também nos sermões do rev. Natanael Cortez, pastor nacional que dirigiu a IPF e atuou como missionário no interior do Ceará na maior parte do período investigado por este estudo.

“... na graça do Pai Celestial podeis vós todos confiar. O coração de Deus é repleto de um amor inesgotável...”<sup>202\*</sup>

“... porque acima de todas as cousas Deus ama a todos incondicionalmente...”<sup>203\*</sup>

“... Perdoar é a lição maior que Jesus Christo veio nos ensinar e o perdão só pode existir onde reina o amor a Deus e à sua Igreja...”<sup>204\*</sup>

Trechos como os acima citados, são recorrentes nos 12 sermões e nos 09 apontamentos para sermões do rev. Natanael Cortez, analisados durante a pesquisa realizada para construção desta tese. Essa incidência, acredito, deve ser creditada ao esforço em enfatizar o cultivo de sentimentos de afeto do crente a Deus e a Igreja, principal diferencial da atuação dos pastores nacionais no Ceará.

Esse novo foco da mensagem presbiteriana no estado do Ceará evidencia um primeiro movimento na direção de um distanciamento do ascetismo formalista tão valorizado pelos pastores estadunidenses e, por outro lado, uma aproximação da

<sup>202</sup> Trecho retirado do sermão “Sobre o amor de Deus”, Jornal *O Norte evangélico*, 10 de maio de 1911, p. 01.

<sup>203</sup> Trecho de “Apontamentos para culto de evangelização”, Iguatu, 10 de outubro de 1918.

<sup>204</sup> Trecho de “Apontamentos para sermão”, Quixadá, 08 de outubro de 1918.

\* Estes e vários outros manuscritos do rev. Natanael Cortez fazem parte do acervo pessoal de seu filho, o rev. Euni Cortez, a que tive livre acesso durante minha pesquisa.

religiosidade presbiteriana com a cultura brasileira, que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, caracteriza-se por uma aversão à formalidade ritualística, preferindo, mesmo na relação com o sagrado, um convívio de fundo emotivo.<sup>205</sup>

Fomentar e cuidar dessa nova relação homem-Deus, era, na perspectiva do rev. Antônio Almeida:

“... a função primeira e maior de um ministro do Evangelho pois, conservando sua igreja animada em sua fé e no amor das cousas de Deus está elle cumprindo a missão que o Pai Celeste lho confiou.”<sup>206</sup>

A busca por manter e fortalecer a “igreja animada” se expressa de forma clara no estímulo que deram os pastores nacionais à formação de sociedades internas. Quando o rev. Almeida assumiu o pastorado da IPF, em 1907, a igreja contava com apenas duas sociedades internas, a *Sociedade Obreiros do Senhor*, cuja finalidade era recrutar e formar pregadores leigos para auxiliar na evangelização da capital e do interior do Estado e a *Sociedade Auxiliadora Feminina*, que tinha por meta auxiliar a direção da IPF, em especial a Junta Diaconal, nas obras assistenciais da igreja.

Dez meses depois da chegada do novo pastor, foram criadas outras três: a *Sociedade Actividade Cristã*, cuja finalidade era promover e organizar eventos sociais para os membros da igreja, como piqueniques, jantares, etc.; a *Sociedade Jóias de Christo*, formada e dirigida por crianças; a *Sociedade Christã de Moças*, que congregava as jovens solteiras da igreja e realizava atividades como cursos de corte e costura e palestras sobre o casamento, com o objetivo de prepará-las para a vida conjugal. Em 1916, já sob o pastorado do rev. Natanael Cortez é criada a *União da Mocidade Presbiteriana*, sociedade destina à doutrinação dos jovens da IPF, que permanece ativa até os dias de hoje.

Modelo organizacional presente nas igrejas protestantes dos Estados Unidos da América desde o início do século XIX, as sociedades internas estiveram presentes nas igrejas e congregações presbiterianas no Brasil desde o início do trabalho missionário, no final da década de 1850. Contudo, com o passar do tempo essas sociedades foram adquirindo, aqui, um novo e significativo papel.

<sup>205</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.139-152.

<sup>206</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 12 de maio de 1910, p. 02.

Em seu livro *A história do culto protestante no Brasil*, o missionário estadunidense, Carl Joseph Hahn, relata que no Brasil, como em nenhum outro lugar, as sociedades internas foram tão bem assimiladas e desempenharam uma função tão importante na divulgação da fé protestante. Para Hahn, este fenômeno é explicado pela deficiência no número de pastores no princípio da evangelização protestante no país, o que deixava muitas congregações e mesmo igrejas sob a direção dos próprios crentes.

207

Ao longo deste estudo, a análise de fontes da IPF evidenciou informações que subsidiam as ponderações de Hahn. Pouco tempo depois de abertas, as congregações da IPF no interior passaram a abrigar sucursais da *Sociedade Obreiros do Senhor* e da *Sociedade Auxiliadora Feminina* e em várias ocasiões os líderes leigos dessas congregações vinham à capital para receberem treinamento na matriz da *Sociedade Obreiros do Senhor*. Entrementes, as mesmas fontes evidenciaram um outro aspecto que importa ser considerado.

Criticado por alguns membros do Presbitério de Pernambuco, que questionavam a validade da Igreja de Fortaleza manter tantas sociedades internas, tendo em vista o seu reduzido quadro de membros, o rev. Almeida respondeu que:

“... As sociedades internas são a garantia da força e da animação da fé da Igreja.”<sup>208</sup>

Em carta ao colega José Acylênio de Carvalho, pastor da Igreja Presbiteriana da Paraíba, datada de 22 de abril de 1918, o rev. Natanael Cortez faz o seguinte comentário:

“... No mês passado comemoramos os 20 anos da Sociedade Obreiros do Senhor. Foi uma bela cerimônia, a qual compareceram muitos fiéis, esgotando a capacidade de nosso templo. Uma inequívoca prova da importância que tem as sociedades internas no conagraçamento e animação da fé do povo de Deus.”

Entre os elementos centrais da religiosidade pregada pelos missionários estadunidenses, estava a compreensão da relação homem-Deus como um exercício

<sup>207</sup> HAHN, Carl Joseph. *A história do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 243-250.

<sup>208</sup> Jornal *O Século*, 1º de janeiro de 1909, p. 02.

íntimo e individualizado. Exercício que dependia unicamente da vontade do crente de aceitar a redenção pelo sacrifício do Cristo e cumprir os mandamentos divinos expressos nas leis da igreja.

Muito embora tenha tido um papel chave na divulgação do presbiterianismo no Brasil, no século XIX, o individualismo característico do protestantismo dos Estados Unidos não foi assimilado com intensidade pelos crentes aqui. Esta resistência, compreendo, deve ser atribuída à tradição religiosa daqueles homens e mulheres – tributária do catolicismo português, com suas procissões, romarias e novenas – que demandava um relacionamento de caráter mais coletivo com o sagrado.

Nesse quadro, as sociedades internas surgem como uma solução ao impasse, na medida em que, realizadas em suas reuniões periódicas, as práticas e obrigações pessoais do fiel, como o estudo da Bíblia e a oração, ganhavam um formato comunitário, amenizando o individualismo radical da matriz estadunidense. Dessa forma, a IPF e suas congregações no interior, se articulavam dentro de um modelo intensamente associativo, no qual a solidariedade assumia um papel destacado no cumprimento cotidiano dos preceitos doutrinários.

Além de promover adequações e/ou resignificações da mensagem e de instituições do presbiterianismo vindo dos Estados Unidos, os pastores nacionais também se mostravam receptivos à incorporação de elementos originariamente católicos às práticas de seus pastoreados.

Uma das práticas católicas incorporadas à religiosidade presbiteriana no Ceará, foi o velório. Condenado pelos missionários estadunidenses, que o consideravam uma prática sombria e supersticiosa (ver capítulo I, tópico I d), o ato de velar os mortos, com o passar do tempo, tornou-se um rito comum entre os fiéis presbiterianos no Ceará, havendo, inclusive, velórios realizados dentro do templo, como o de Flávio Magno, membro do primeiro grupo de conversos ao protestantismo em Fortaleza (1883), noticiado pela edição de 25 de janeiro de 1908 do jornal *O Século*.

A incorporação pelo presbiterianismo de práticas originalmente vinculadas à cultura católica brasileira, como o velório, evidencia a importância da advertência que fez Arno J. Mayer sobre a necessidade que tem o historiador de, mesmo tendo por

objetivo o estudo da mudança, da transformação social, considerar o papel crucial que tem as permanências na configuração das sociedades e de suas culturas.<sup>209</sup>

Aspecto também importante para a compreensão desse movimento de mudança da religiosidade presbiteriana iniciado pelos pastores nacionais é o forte apelo ao simbolismo mítico do paraíso cristão.

De certo que o apelo simbólico é a essência própria da religião, seja ela qual for, como bem evidenciaram os mais renomados estudiosos do tema.

Para Émile Durkheim, a religião, como a língua, é, essencialmente, um veículo simbólico, ao mesmo tempo estruturante e estruturado; para Max Weber, um dos aspectos mais fascinantes e estruturais da religião é o *interacionismo* simbólico que se estabelece entre seus agentes, especialistas e leigos<sup>210</sup>; Pierre Bourdieu, em sua definição do *campo religioso*, caracteriza-o como um sistema simbólico por excelência<sup>211</sup>; Mircea Eliade, nos afirma que a crença religiosa se opera por mecanismos que nenhuma realidade possuem fora da consciência humana, ou seja, por mecanismos marcadamente simbólicos<sup>212</sup>.

Em sendo o apelo simbólico inerente a toda e qualquer experiência religiosa, ele não esteve ausente do modelo presbiteriano trazido dos Estados Unidos pelos primeiros missionários, não sendo, portanto, uma inovação dos pastores nacionais. O que aqui se tenciona não é afirmar o ineditismo da escrita e da fala dos pastores nacionais, mas, outrossim, dentro da mais elementar e profícua ação historiográfica, problematizar os níveis que esse apelo simbólico teve na atuação de diferentes corpos de agentes da fé protestante no Ceará.

Em sua obra clássica, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber evidencia que a ascese característica do puritanismo de matriz calvinista promoveu um desencantamento da religião, por meio de um processo de racionalização da fé cristã.<sup>213</sup> É motivado pelos valores desse puritanismo que, na Escócia, John Knox

---

<sup>209</sup> MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do antigo regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>210</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamento da sociologia compreensiva, vol I*. 3ª ed., Brasília DF: EdUNB, 1994, pp. 279-294.

<sup>211</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 57-69.

<sup>212</sup> ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 17 a 21.

<sup>213</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 9ª ed., São Paulo: Pioneira, 1994, pp. 67-90.

funda a Igreja Presbiteriana, que é levada posteriormente para a América pelos colonos das possessões inglesas.

A despeito das mudanças que sofre pelo contato com o pietismo wesleyano e com os movimentos avivacionistas do século XIX, o princípio puritano do “prestar um culto racional a Deus”, idealizado por Knox, permaneceu forte na doutrina dos presbiterianos nos Estados Unidos.

Em meus estudos do mestrado sobre a atuação missionária presbiteriana em Fortaleza, na segunda metade do século XIX, pude evidenciar que este princípio esteve muito presente na mensagem divulgada pelos pastores estadunidenses, tornando-a escassa de referências ao simbolismo mítico cristão. Nos 69 textos analisados (sermões, panfletos, artigos de jornal e de revista, do Brasil e dos Estados Unidos) poucas foram as menções a lugares místicos, como o céu e o inferno, ou a seres igualmente místicos como anjos e demônios. Mesmo quando ocorriam, essas menções se caracterizavam pela singeleza e aguda pobreza descritiva. Em verdade, estes escritos eram, em regra, dedicados a demonstrar as “incoerências” da doutrina católica e o poder civilizador da doutrina protestante.<sup>214</sup>

No discurso dos pastores nacionais é possível evidenciar uma clara inflexão na direção de uma maior valorização da simbologia mística na construção da mensagem divulgada no Ceará, em especial a do *Paraíso Celeste*.

O céu como um lugar sagrado, como morada do criador, do(s) ser(es) superior(es), é tão antigo entre os homens quanto a própria religião. Mircea Eliade observa que, sem sequer precisarmos nos ater a efabulação mítica, o céu revela diretamente sua “transcendência”, a sua força e a sua “sacralidade”. Para Eliade, a simples contemplação do firmamento provocava na “consciência primitiva” uma experiência religiosa.<sup>215</sup>

A prece mais antiga e popular do cristianismo é dirigida ao “Pai nosso que estais no céu”. No mito cristão é forte o caráter transcendental da altura, da elevação do lugar da morada sagrada de Deus. A infinitude do céu é, reiteradas vezes, apresentada como prova maior da incomensurabilidade divina, bem como de sua condição de lugar da redenção da realização da plenitude da alma humana.

---

<sup>214</sup> SOUZA, Robério Américo do C. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)” São Paulo: PUC, dissertação de mestrado, 2001.

<sup>215</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 101-106

São estas as características enaltecidas no sermão do rev. Antônio Almeida, citado no início deste tópico, quando afirma ser o céu:

“... Palavra sublime. O Céu é a esperança dos afflictos, a consolação dos tristes, a incerteza dos incrédulos, a glória dos crentes, a razão de ser da humanidade...”

Além do sermão do rev. Almeida, foram localizados, na pesquisa feita em 40 edições de *O Século* e 61 de *O Norte Evangélico*, 43 textos sobre o “céu”, dos quais 11 eram de pastores que em algum momento estiveram à frente do pastorado da IPF. Em todos esses textos se repete a afirmação de que, além de um lugar de redenção para alma do pecador arrependido, o céu é, também, um local suntuoso. A referência às riquezas da “moradia celeste” parece ter sido uma das referências mais frequentes nos sermões de evangelização proferidos no interior do Ceará.

Em seus “Apontamentos para Cruzada Evangélica em Iguatu e Ebenézer”, datado de 10 de setembro de 1927 e no “Sermão de Evangelização para Baturité”, o rev. Natanael Cortez cita o capítulo XXI do Livro do Apocalipse, no qual o apóstolo João faz uma descrição detalhada das riquezas da “habitação celestial dos salvos”.

No “Sermão de Evangelização para Baturité” o pastor faz um convite à assistência para que:

“...feche os olhos e tente imaginar um lugar de sublime beleza, com casas construídas com tijolos d’ouro e janelas ornadas com as mais preciosas jóias. Nem os maiores reis da terra tiveram riqueza igual e ela pode ser vossa, se em verdade entregares o vosso coração ao Senhor Jesus Christo...”

Descrições como esta, prenehe de um forte simbolismo mítico, agem como estímulo à imaginação, despertando, em especial entre os que levam uma vida de privações, um desejo pelas recompensas que Deus preparou para o crente na vida eterna, opondo-se ao intenso racionalismo da mensagem dos missionários estadunidenses. Esta mudança segue, ao exemplo das outras aqui apresentadas, um movimento de aproximação da religiosidade presbiteriana com a cultura popular

brasileira, que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, tem no apelo religioso ao imaginário e aos sentidos um de seus mais fortes traços.<sup>216</sup>

Entrementes, importa aqui ressaltar, que este movimento de mudança, de aproximação do presbiterianismo da tradição religiosa dos sertanejos cearenses, não se fez de forma linear, nem com ausência de conflitos. A atuação de lideranças leigas nas congregações no interior do Ceará muitas vezes tentou introduzir práticas que as puseram em conflito com a cúpula da IPF, suscitando intenso debate e, algumas vezes o emprego de medidas disciplinares contras os fiéis sertanejos.

Refletir sobre o papel das lideranças leigas nesse movimento de mudança é o objetivo do tópico que se segue.

### III - Lideranças leigas: adequações e conflitos na evangelização do sertão cearense

Na história do cristianismo no Brasil é extensa e rica a contribuição dada por lideranças leigas. Desde a colonização portuguesa que, a grande extensão territorial, somada à escassez de padres católicos – agentes quase exclusivos da catequese cristã na América portuguesa, naquele período – contribuiu para o surgimento de irmandades católicas leigas, instituições que atuavam no amparo e orientação espiritual da população, em especial dos pobres e escravos.<sup>217</sup>

Situação semelhante se deu entre os imigrantes de confissão protestante que entraram no Brasil num período anterior à chegada dos missionários estadunidenses. Obreiros leigos atuaram como guias espirituais entre colonos alemães que se estabeleceram no interior de São Paulo e nas províncias da região Sul.<sup>218</sup>

Quando chegaram ao Brasil, na segunda metade do século XIX, os missionários vindos dos Estados Unidos, a despeito da intensa discriminação que faziam em favor do especialista, do pastor, também fizeram uso de lideranças leigas na condição de auxiliares seus na obra de evangelização do país. Antes de enviar à Fortaleza o rev. Lacey Wardlaw, a Junta Missionária Presbiteriana do *Board of Nashville* enviou para lá o pregador leigo e colportor, José Pereira Guerra, para que preparasse a chegada do

---

<sup>216</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.151-152.

<sup>217</sup> HOONAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo no brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974. pp. 25-40.

<sup>218</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, pp. 26-35.

missionário. Dos 13 primeiros conversos batizados pelo rev. Wardlaw, em 1883, e que formaram a congregação que em 1891 deu origem à IPF, quatro foram conquistados pelo trabalho feito por Pereira Guerra antes da chegada do missionário.

Com o objetivo de uniformizar e disciplinar o trabalho dessas lideranças leigas, os missionários buscaram capacitá-los por meio de manuais de orientação de conduta. Um desses primeiros manuais foi *O Culto Dominical*, editado na cidade do Rio de Janeiro, em 1878, pelo missionário J. J. Ranson. Em seu prefácio, transcrito por Carl J. Hahn, lê-se:

“Em muitos lugares tem-se espalhado numerosos exemplares das Escrituras Sagradas, e há muitos que desejam um culto simples, racional, puro e agradável a Deus. Há lugares onde não visitou pregador algum e onde contudo há quem deseje um Culto Dominical em língua inteligível. A todos esses fazemos a seguinte PROPOSTA:

Onde houver qualquer cidade, vila, aldeia ou vizinhança, dez pessoas que se comprometam a congregarem em um lugar conveniente, de manhã, ou de manhã e de tarde, nos domingos, obtenham este livro, e uma delas faça as vezes de ministro, dizendo no competente lugar as partes que lhe pertencem e as outras dando as respostas, e juntamente com a primeira fazendo as ‘confissões gerais’, etc.

Creio que estas fórmulas são claras, de modo que ninguém deixe de compreender tudo o que nelas há, mas se suscitar-se qualquer dúvida na inteligência de alguém sobre o que vai escrito, queira escrever-me, e farei o possível para dar as explicações precisas.

Em todos os lugares onde fizerem uso deste livro, peço que me escrevam sobre o fato e farei esforços para ajudar-lhes a compreender não só a letra mas também o espírito do culto divino.”<sup>219</sup>

A despeito do exagero na avaliação que faz da eficácia da distribuição de Bíblias na conquista de adeptos à fé protestante, o prefácio do rev. Ranson em muito contribuiu para compreensão do que queriam os missionários estadunidenses das lideranças leigas.

Já em seu primeiro parágrafo, o texto evidencia com clareza o perfil de quem deve manuseá-lo. Esse leitor deve ser alguém que deseje “um culto simples, racional, puro e agradável a Deus”. O que se verifica nessa definição é aquilo que Roger Chartier chamou de construção do leitor ideal, sobre o qual aqueles que escrevem:

“...tem sempre uma clara representação: são as competências que nele supõe, que guiam seu trabalho de

<sup>219</sup> HAHN, Carl Joseph. *A história do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 243-244.

escrita e de edição; são os pensamentos e as condutas que desejam nele que fundam seus esforços e efeitos de persuasão”<sup>220</sup>

Em outras palavras, se, por um lado, a simplicidade e o racionalismo como elementos basilares na construção dos ritos de devoção ao sagrado são uma característica da religiosidade protestante em sua faceta puritana, por outro, atendem à construção de uma representação da liderança leiga que se quer trabalhando na obra de evangelização do Brasil.

Outro aspecto importante, que desse prefácio se pode depreender, diz respeito ao apreço dos missionários estadunidenses pela formalidade na condução dos ritos religiosos (já discutidos em páginas anteriores desta tese), e seus desdobramentos, ao menos no plano ideal, do que deveria ser a condução de um culto sem a presença de um pastor.

Em seu segundo parágrafo, o texto determina que num culto com a participação apenas de leigos um deles deve “fazer as vezes de ministro”. “Vezes” que, mais à frente, é definida como a enunciação de trechos do manual, nada mais, à qual os demais deverão responder lendo outros trechos do mesmo manual. Esse exercício, a moda de um jogral, cerceia, ou pelo menos tenciona fazê-lo, qualquer expressão espontânea, subjetiva dos leigos, num claro esforço por disciplinar-lhes a relação com o sagrado dentro do que preconiza a doutrina protestante.

Esse mesmo objetivo regulador da atuação leiga é pretendido por um outro livro chamado *Manual de Culto para uso da Igreja Presbiteriana do Brasil*, editado pela primeira vez, na cidade de São Paulo, em 1892. Nele encontramos as seguintes orientações:

“O povo que viver em qualquer localidade e que deseje prestar o culto racional de acordo com as Sagradas Escripturas pode reunir-se para este propósito em algum lugar adequado e escolher um leitor para presidir o culto.

As formas de culto apresentadas são especialmente preparadas para orientar aqueles que não estão habituados a dirigir um culto público. A ordem é a geralmente observada nas igrejas presbiterianas do Brasil....

A hora de começar o culto divino, as pessoas que irão participar d'elle deverão estar dentro da igreja, sentados de maneira decente, graves e reverentes.

---

<sup>220</sup> CHARTIER, Roger. “Prefácio” In: CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 20

Durante o culto todos deverão prestar séria e reverente atenção, abstendo-se de ler qualquer cousa excepto o que for o pastor ou o leitor estiver lendo ou citando.

Deverão também abster-se de cochichar uns com os outros, ou de saudar as pessoas presentes ou que estão entrando, de olhar ao redor, de dormir, ou de qualquer outra irreverência.

As mães e pajens deverão fazer todo o possível para conservar as crianças quietas, e quando não podem fazel-o deverão conduzil-as para um lugar conveniente onde o choro dellas não perturbe as demais pessoas.

O povo devera ficar de pé durante as oracções. A pessoa que dirige o culto devera dar innício ao mesmo dizendo “invoquemos o Senhor Nosso Deos.

Terminada a oracção a congregação deve cantar um hyno. O dirigente do culto escolhera o hyno e, após lel-o, fará o seguinte convite para cânto: Canctemos em louvor a Deos o hyno (diz o nummero do hyno que escolher).”

Este manual, segundo informa Hahn, foi muito importante na obra missionária presbiteriana no final do século XIX e início do século XX.<sup>221</sup> Os trechos acima citados foram retirados de um exemplar que pertenceu ao sr. João Porfírio Varela, funcionário da Rede de Viação Cearense (RVC), e o principal evangelizador leigo<sup>222</sup> do presbiterianismo no Ceará, no início do século XX, sendo o fundador de três congregações: Aracoiaba, Quixadá e Iguatu. Por ter servido de orientação a um tão importante agente leigo da evangelização protestante no sertão cearense, esta obra tornou-se um fonte de grande relevância para este estudo.

Infelizmente, ainda que guardado como um tesouro de família por seu neto, o sr. Alberto Varela, diácono da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, o livro encontra-se num estado de conservação precário, faltando algumas páginas, entre elas o folha de rosto, o que não permitiu a coleta dos dados catalográficos, como, por exemplo a data em que foi editado. Porém pelas informações que obtive junto a família Varela e a outros pesquisadores, tudo indica que seja um exemplar da primeira edição.

O autor do *Manual do Culto* foi o pastor presbiteriano Modesto Parestello Barros de Carvalhosa. Natural da Ilha da Madeira, Carvalhosa teve ali seus primeiros contatos com a religião protestante, por intermédio do médico e missionário britânico Robert Reid Kalley, que atuava na ilha prestando assistência espiritual aos seus compatriotas, função que, em 1855, passou a desempenhar na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>221</sup> HAHN, Carl Joseph. *A história do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp 195-199.

<sup>222</sup> Este é o termo com o qual são denominados os líderes leigos das congregações do interior do Ceará e na periferia da capital nos documentos oficiais da Igreja Presbiteriana de Fortaleza.

Carvalhosa veio para o Brasil no final da década de 1850. Em 1867 integrou, juntamente com os brasileiros Miguel Gonçalves Torres e Antônio Bandeira Trajano a primeira e única turma do seminário presbiteriano criado por A. G. Simonton no Rio de Janeiro.

Após sua ordenação, em 1870, o rev. Carvalhosa trabalhou como pastor em várias igrejas presbiterianas nas províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Sua atuação principal, no entanto, foi como um intelectual da IPB. É dele a primeira tradução do Novo Testamento do original para o português, bem como a tradução de uma série de importantes obras da teologia protestante anglo-saxônica como o *Compendium of Christian Doctrine*, de F. L. Patton e *Commentary on st. Mark*, de J. C. Ryle.

A formação pelas mãos do primeiro missionário presbiteriano no Brasil e sua atuação como tradutor de obras de teologia, fez do rev. Carvalhosa um típico pastor da velha escola do sul dos Estados Unidos, conservador e formalista até a medula. Esta condição marca fortemente o seu *Manual de Culto*, em especial na preocupação deste com uma rígida política de “disciplinamento do corpo”<sup>223</sup> daqueles que participam da celebração do culto.

Ao estabelecer exigências de como as pessoas devem portar-se durante o culto, quando e como sentar, quando ficar de pé, não falar, não olhar em volta, etc., o manual busca o estabelecimento de uma programação racionalizada de gestos e posturas dos celebrantes. Esta busca evidencia uma compreensão de que o desvio do caminho da boa conduta cristã vincula-se a uma fraqueza física, que o autor denomina genericamente de “irreverência”. Nesse sentido, sua orientação se mostra em perfeita sintonia com elementos do puritanismo de matriz calvinista, berço da doutrina presbiteriana, no qual a condenação de gestos e excessos a um só tempo materializa e simboliza o mal que a humanidade carrega desde o pecado original: a desobediência a Deus.<sup>224</sup>

Em outros termos, o que as palavras transcritas do *Manual de Culto*, especialmente aquelas do terceiro, do quarto e do quinto parágrafos, como de resto todo ele, tencionam ensinar aos leigos é a importância da obediência e da reverência à doutrina da igreja, como forma de fazer-se agradável a Deus. Deus que, na obra do rev.

---

<sup>223</sup> Ver; VIGARELLO, Georges. “O trabalho dos corpos e do espaço” in: *Revista Projeto História* nº 13. São Paulo: PUC-SP, 1996, pp. 07-20.

<sup>224</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* 9ª ed., São Paulo: Pioneira, 1994, pp. 67-90.

Carvalhosa está bem mais próximo do Deus de *Justiça*, pregado pelo rev. De Lacey Wardlaw, que do Deus de *Amor*, pregado pelo rev. Antônio Almeida.

Até aqui as reflexões foram dedicadas à tentativa de compreender a função e o conteúdo dos manuais elaborados para orientação de líderes protestantes leigos. Avançar na proposta ensejada pelo título deste tópico implica orientá-las na direção da busca pela resposta a uma inquietante e necessária pergunta: qual o efeito desses manuais sobre a atuação dos evangelizadores leigos no sertão do Ceará?

Em carta escrita a sua esposa, a sr<sup>a</sup>. Donana Varela, que visitava uma irmã na cidade de Fortaleza, o sr. João Porfírio Varela assim relata um culto na congregação que dirigia na cidade de Iguatu:

“O culto de domingo se deu numa ampla sala da casa dos irmãos Aloízio Bandeira e D. Maria Bandeira, na rua 15 de Novembro. Tem aquella casa um espaço superior aquelle de nossa residêncchia, pelo que será doravante a sede de nossa Congregação.

Como de habito dei abertura ao culto com uma oracção ao Pai Celestial roganod-lhe bençãos e protecção aos crentes ali reunidos. Tudo se deu dentro da normalidade e tranqüilidade de sempre. A excepção foi a insistência que tem os crentes daqui de dirigir saudacções e cumprimentos aos chegam em atraso, o que ocorreu com maior freqüência pôr ter sido o culto em logar novo. Foram muitas as interrupções, o que dexou-me deveras agastado.

(...) Por uma vez mais busquei com a graça de Nosso Senhor Jesus convencer D. Juventina de que nos mommentos de oracção ella dveria pôr-se de pé como as demais pessoas. Ella contudo teima em dizer que é de joelhos que se deve ficar. Mostrei a ella uma vez mais o que diz o nosso Mannual de Culto, mas de nada adiantou.”

Datada de 8 de dezembro de 1915, o relato do sr. Varela traz algumas apreciações sobre as quais importa ponderar. A primeira diz respeito a imagem que o sr. Varela constrói de si mesmo, como um evangelizador que zela pelo fiel cumprimento da liturgia definida pelo manual que o orienta. Zelo, que de tal forma lhe é caro, que ver descumprida a liturgia lhe deixa “agastado”.

O comportamento do sr. Varela denota uma perfeita sintonia com os objetivos que tinham Ranson e Carvalhosa ao redigirem seus manuais: uniformizar a liturgia do culto dominical e disciplinar a atuação dos evangelizadores leigos. O sr. Varela seria, então, a encarnação do leitor ideal do *Mannual de Culto*, alguém cujos pensamentos e condutas corresponderiam à perfeição às representações formuladas por seu escritor.

Tudo parecia perfeito, um encadeamento harmonioso entre letra, teoria e prática, na atuação do sr. Varela, que a mim deixava “agastado”, ainda mais quando lembrava da ponderação de Chartier, de que o leitor ideal, não é mais que isso, um ideal.

Foi no exercício corriqueiro, e tão necessário ao fazer historiográfico, de entrecruzar fontes, que encontrei subsídio para o que, até então, era apenas um incômodo instintivo de pesquisador. Em *Ata de Reunião do Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza*, de 26 de abril de 1916, o rev. Natanael Cortez faz o seguinte registro em seu relato de viagem pastoral:

“Na congregação de Iguatu o irmão Porfírio Varela, que lha dirige na retidão dos caminhos do Nosso Senhor Jesus Christo, instaurou uma cousa nova. No lugar de iniciar o culto com uma oração, como orienta a tradição litúrgica que seguimos, elle o faz com o cântico de um hynno. Disse-mo o irmão que lho fazia por apêlo da congregação, que assim se fazia mais animmada na devoção ao Senhor Nosso Deos. Facto que eu mesmo pude atestar, pêlo que assenti que assim continuasse.”

Se em próprio relato o sr. Varela figura como um cumpridor rigorosa da liturgia descrita no *Manual de Culto*, neste do rev. Cortez ele aparece como alguém mais flexível, capaz de alterar a ordem do rito em benefício de um maior ânimo da congregação que lidera.

Qual o verdadeiro sr. Varela, o do primeiro ou o do segundo relato? Ainda que tentador, esse é na verdade um falso problema, ao menos no que diz respeito a uma investigação historiográfica.

A contradição entre os dois relatos pode e deve ser compreendida como um aspecto intrínseco à experiência social do sr. Varela como evangelizador leigo. Quando rompe com seu zelo pela ortodoxia litúrgica iniciando o culto de uma maneira nova ele não evidencia mais que o fazer-se da experiência social, que, entre outros aspectos, caracteriza-se pelas contradições e pelos conflitos. Contradições e conflitos devem ser, portando, interpretados pelo historiador não como erro ou desvio, mas, outrossim, como a riqueza própria da vivência humana em sociedade.

Nesse sentido, é legítimo inferir que na experiência de evangelização protestante do sertão cearense pelas mãos dos leigos, os manuais de liturgia desempenham uma função de moldar e disciplinar comportamentos, mas que não pode ser compreendida

como um absoluto, mas sim como um paradigma passível ser questionado e transgredido.

Entrementes, antes de ponderar sobre a segunda apreciação presente na carta à sr<sup>a</sup>. Donana Varela, importa registrar que, no processo de adequação/reinvenção por que passou o culto protestante em terras brasileira o apego dos crentes aos cânticos parece ter um papel relevante.

Numa outra ata do Conselho da IPF, de 12 de junho de 1908, o então evangelizador leigo da congregação de Baturité, o sr. Bezerra Lima, registra que, por demanda dos crentes de lá, incorporou ao culto dois novos momentos de cântico de hinos, além dos já previsto na liturgia do *Manual de Culto*. Em sua pesquisa sobre o protestantismo na cidade Caruaru, interior de Pernambuco, a historiadora Rosimeire da Silva afirma que a música foi um importante fator de conquista de fiéis pelos pregadores protestantes.<sup>225</sup> Em seu livro *A igreja presbiteriana da autonomia ao cisma*, Boanerges Ribeiro escreveu um capítulo denominado “A igreja canta”, em que fala sobre como os hinos eram apreciados pelos primeiros brasileiros a se converterem ao protestantismo no século XIX.<sup>226</sup>

A segunda apreciação da carta do sr. Varela é sobre o comportamento dos crentes da congregação de Iguatu durante a celebração do culto. Por duas vezes o evangelizador faz críticas a atitudes que se opõem ao que preconiza a liturgia do *Manual de Culto*.

A primeira dessas críticas é dirigida à falta de observação, pelos fiéis, da orientação para não cumprimentar os que chegam atrasados à cerimônia, ato que é classificado como “irreverente” e que, portanto, rompe com a reverência que a ordem litúrgica exige. Esse comportamento deveria ser algo recorrente entre os crentes brasileiros e por isso é condenado explicitamente pelo *Manual de Culto*. Nesse sentido, sua ocorrência e sua condenação pelo condutor do culto eram esperadas. O que surpreende é motivo da segunda crítica do sr. Varela, feita a insistência da sr<sup>a</sup>. Juventina em ajoelhar-se nos momentos de oração.

O gesto da sr<sup>a</sup>. Juventina nada tem de irreverente, ao contrário, demonstra uma reverência maior do que a exigida. Por que então ela incomoda o sr. Varela?

---

<sup>225</sup> SILVA, Rosimeire da. *Apelo ao sagrado: o processo de adesão ao protestantismo em Caruaru – PE*. Caruaru: Express Graf. / Edições Fafica, 2002, p. 46.

<sup>226</sup> RIBEIRO, Boanerges. *A igreja presbiteriana da autonomia ao cisma*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987, pp. 133-146.

A resposta está na ruptura da uniformidade do rito que o gesto provoca. Ainda que reverente e grave, como exige o *Manual de Culto* seja a atitude dos fiéis durante o culto, o gesto de ficar de joelhos rompe com a uniformidade litúrgica, que é um dos objetivos maiores desse tipo de manual, por isso deve ser criticado e corrigido.

Para além de apontar tipos de transgressão litúrgicas dos crentes do sertão, a carta do sr. Varela evidencia sua diversidade. Se por um lado o erro se faz pela irreverência, por outro se dá pelo excesso de reverência, numa clara demonstração que a atitude dos sertanejos que se converteram ao protestantismo não foi apenas de dificuldade em aceitar as normas, mas também de iternalização radical de sua observância, numa demonstração explícita do caráter plural que caracteriza toda e qualquer experiência histórica. Pluralidade que também se dava no perfil dos evangelizadores leigos no Ceará.

Por outro lado, o comportamento da sr<sup>a</sup>. Juventina pode e deve ser compreendido, também, como a permanência de atitudes características do catolicismo popular sertanejo, que, como já discutido no capítulo I, tem na penitência uma de suas mais fortes características.

O sr. Varela era um homem da cidade, com boa educação formal e membro antigo da IPF, o que lhe havia proporcionado uma formação religiosa sólida. Mestre de obras da RVC, fez das constantes mudanças de cidade que o ofício lhe impunha uma forma de disseminar entre os sertanejos a fé protestante. Outros evangelizadores, porém, possuíam uma origem e uma formação bem distintas, como é o caso do sr. Francisco Sousa, líder da congregação Ebenézer.

A história do sr. Francisco Sousa e da congregação Ebenézer começa com uma viagem pastoral do rev. Natanael Cortez, em 1917, à cidade de Cedro, onde a IPF tinha uma congregação. Saindo de Iguatu, a viagem a cavalo até o cedro durava menos de um dia. Contudo, aquela viagem específica (por uma série de percalços, que depois o pastor atribuiu à providência divina) tornou-se mais longa e ele se viu obrigado a pernoitar em uma vila de nome Vencedor, a alguns quilômetros de seu destino.

Acolhido pelo sr. Francisco Sousa, Cortez, segundo relato em seu livro de memórias, de pronto identificou-se como pastor evangélico e solicitou permissão para realizar uma reunião com alguns moradores da vila para falar-lhes do “*maravilhoso plano de Deus para suas vidas*”, ao que, mesmo se declarando “um fiel católico”, aquiesceu o dono casa, mas com a condição de que tal se desse na varanda ou no

terreiro, fora da residência. “Fora da residência”, essa condição imposta pelo sr. Francisco muito nos revela sobre ele próprio, como também sobre a cultura a qual se vincula, exigindo, assim, uma breve ponderação sobre a relação entre a casa, a vida e a fé no sertão.

O dicionário Aurélio define a varanda como uma “espécie de alpendre à frente e/ou em volta das casas, especialmente as de campo”.<sup>227</sup> No Brasil, em regiões com insolação mais intensa, a varanda é muito comum, como forma de atenuar a temperatura interna das casas através de um *colchão* de sombras que resguarda as paredes.<sup>228</sup> A definição física da varanda não contempla o universo simbólico que cercava a criação e a utilização desse espaço do domicílio. Para além de seu papel na atenuação dos rigores do clima, a varanda, propõem Veríssimo e Bittar, pode ser compreendida como o marco da tênue fronteira entre o mundo exterior e a incipiente intimidade da família.<sup>229</sup>

Entre as linhas descritivas da arquitetura colonial paulistana<sup>230</sup>, atravessando as empreitadas bandeirantes até a arquitetura da pecuária<sup>231</sup>, emerge uma complementação à definição do dicionário: a varanda era uma extensão do terreiro, uma fronteira entre o mundo público e o privado, sendo utilizada para dar abrigo e refeição aos viajantes. Assim, ao delimitar a varanda ou o terreiro como os espaços em que permitiria ao rev. Cortez realizar sua reunião, o sr. Francisco agiu em defesa da preservação da privacidade de seu lar.

Por outro lado, como nos assevera Mircea Eliade, o homem religioso vive uma experiência não homogênea do espaço, o qual é bipartido em profano e sagrado, partes entre as quais ele estabelece uma fronteira, um lugar paradoxal onde os dois mundos se comunicam, como por exemplo, o templo. Ainda segundo Eliade, “uma função ritual análoga é transferida para o limiar das habitações humanas, e é por essa razão que este último goza de tanta importância. Numerosos ritos acompanham a passagem do limiar doméstico: reverências ou prosternações, toques devotados com a mão etc. O limiar tem seus ‘guardiões’: deuses e espíritos que proíbem entrada tanto aos adversários humanos,

---

<sup>227</sup> *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, CD-ROM, 2000.

<sup>228</sup> VERÍSSIMO, Francisco Salvador & BITTAR, William. *500 anos da casa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p.31.

<sup>229</sup> VERÍSSIMO, Francisco Salvador & BITTAR, William. *500 anos da casa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p.31..

<sup>230</sup> Ver: LEMOS, Carlos. *Casa paulista*. São Paulo: Edusp, 1999.

<sup>231</sup> Ver: VIEIRA JUNIOR, Otaviano. “A família na *Seara* dos sentidos: domicílio e violência no Ceará (1750-1850)”. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2002.

como às potências demoníacas e pestilenciais”<sup>232</sup> Nesse sentido, permitir que a pregação do pastor evangélico ocorresse no interior da casa poderia ser algo ofensivo à devoção católica do sr. Francisco a qual, entre outros, se definia pela prática da devoção religiosa praticada nos altares comumente instalados nas salas das casas sertanejas àquele tempo.

Além da família Sousa compareceram à reunião mais nove pessoas, entre parentes e vizinhos do anfitrião, totalizando uma platéia de quatorze ouvintes. Ao fim da pregação o sr. Francisco, sua esposa D. Antônia e mais quatro outros “*manifestaram interesse em abraçar a fé em Cristo*” pelo que resolveu o pastor ali fundar uma congregação a qual chamou Ebenézer.<sup>233</sup>

Como não havia em toda a vila fiel evangélico antigo, experiente, Cortez resolveu adiar o prosseguimento de sua viagem por mais dois dias para prestar assistência aos conversos e preparar algum deles para assumir a liderança da congregação. Para função de líder foi escolhido o sr. Francisco Sousa, pois entre as novas ovelhas do pastor Cortez era o único que sabia ler e escrever, assim, recebeu uma bíblia, única em toda a vila, e um exemplar do Breve Catecismo Presbiteriano, com os quais deveria guiar os conversos no “*correto caminho de Deus*”.<sup>234</sup>

Deixando a vila no dia cinco de agosto, o rev. Natanael Cortez passou a corresponder-se mensalmente com o sr. Francisco Sousa, com o duplo objetivo de informar-se sobre o andamento da congregação e de continuar sua instrução na doutrina presbiteriana. Tudo corria bem, até a chegada da carta de maio de 1918. Nela o sr. Francisco relatava a celebração da páscoa ocorrida no mês anterior.

*“Conforme Vossa orientação realizamos um culto na parte da manhã em que foi lido o cap. II do Livro Actos dos Apóstolos e a Mensagem que o senhor enviou na carta. Na parte da noite o povo se reuniu no terreiro da Congregação, onde se fez um leilão das offertas que eles deram e foi erguida a bandeira em homenagem ao Divino Espírito Sancto, bordada por minha espôsa e pela D. Geralda. Tudo ia bem até que chegaram uns bêbados e começaram a brincadeira do pau de sêbo, que aqui eles gostam muito e foi muita anarchia até de manhã. Na segunda-feira muitos só foram trabalhar na parte da tarde, outros nem isso.”*<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 29

<sup>233</sup> CORTEZ, Natanael. *Dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 21

<sup>234</sup> CORTEZ, Natanael. *Dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 21

<sup>235</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF de 16 de maio de 1918, p. 01

Transcrita em ata de reunião do Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, convocada extraordinariamente para debater aquele assunto, a narrativa do sr. Francisco Sousa foi motivo de indignação e receio entre os conselheiros, sentimentos resumidos na falado presbítero José Baltazar Lopes Barreira:

“(…) tal episódio representa um grave desvio dos princípios da boa conducta christã e deixa clara a necessidade de uma acção doutrinária rígida para aquelles irmãos em Christo não mais incorrerem nos erros da idolatria e da prevaricação, garantido dessa forma a preservação do exemplo da Egreja de Christo em terras cearenses.”<sup>236</sup>

Ao fim da reunião o Conselho deliberou pelo envio do rev. Natanael Cortez e do presbítero José Zaqueu Maia para uma visita disciplinar de três dias à Congregação Ebenézer, com o objetivo de corrigir os “desvios” de comportamentos dos fiéis.

O que a cúpula da IPF tratou como “desvio” e “erro” pode e deve, como no caso gesto de dona Juventina, ser compreendido como permanência de elementos da experiência daqueles sujeitos com a religiosidade católica popular.

Como religião hegemônica, o catolicismo marcou profundamente a cultura cearense. O calendário litúrgico católico desde os tempos coloniais regulava o cotidiano, em especial nas comunidades rurais. Marcar os dias sagrados com momentos de festividades e louvores religiosos era prática corrente e solidamente internalizada na cultura local, constituindo-se como exercício de sociabilidade e lazer.<sup>237</sup>

As comemorações religiosas no Ceará, àquele período, guardavam sempre um caráter festivo. Sob o signo do catolicismo, “todas as festas, inclusive as civis tinham caráter religioso e os rituais estabelecidos pela tradição. Entre a Epfânia e a Quaresma, festas celebravam Nosso Senhor do Bom Fim, em janeiro, e a Purificação de Nossa Senhora em Fevereiro. Da Quaresma à Páscoa era tempo de penitência, jejum e oração (...)Pentecostes, Corpus Christi, São José davam lugar a procissões sempre acompanhadas de festejos populares.”<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 03.

<sup>237</sup> Ver: HOONAERT, Eduardo. “Nota Introdutória”. In: CAMPINA, Maria da Conceição. *Voz do Padre Cícero e outras memórias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>238</sup> DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. p. 18.

Essas festividades sempre tiveram um caráter coletivo, onde o religioso e o profano se imbricavam numa simbiose garantida pela tradição do “dia santo”, isto é, um dia em que se venerava um santo determinado e em que as atividades seculares, como o trabalho, eram suspensas. Os dias santos e as festividades a eles vinculadas figuravam, então, como ponto alto da religiosidade católica.

Assim, é legítimo que, o que a cúpula presbiteriana tratou como desvio – por perceber as festas e símbolos religiosos, como a Bandeira do Divino, como paganismo e idolatria – seja compreendido pelo historiador como um fenômeno de permanência de aspectos da experiência religiosa original dos fiéis da Congregação Ebenézer, experiência que também desagradava à cúpula da Igreja Católica.

Na leitura de Livros de Tombo da Paróquia do Cedro, a qual pertencia a vila de Vencedor, foram encontradas queixas dos vigários sobre o comportamento dos paroquianos da referida vila.

“... os missionários qualificaram de indisciplinado o povo do Vencedor. É que o Vencedor recebeu pouca instrução religiosa. Na festa da padroeira dividiam-se em dous partidos: Santa Terezinha e Divino Espírito Santo... os partidos tiram da festa o sentido religioso e espiritual e lhe emprestam uma feição profana.”<sup>239</sup>

“ ... realmente o povo da Vila Vencedor bate o Record na superstição religiosa. Adoram uma velha imagem de Nossa Senhora da Conceição no lugar de uma nova. E é inútil o Vigário esclarecer o culto das imagens: querem ser mais católicos que o Papa. É este um caso a ser resolvido, o espinho da garganta dos vigários. Aliás a Vila Vencedor tem outros problemas mais exigindo solução.”<sup>240</sup>

As sucessivas reclamações dos vigários da Paróquia do Cedro evidenciam um conflito entre a orientação católica institucional e a prática cotidiana da religiosidade pelos fiéis, num fenômeno bem próximo daquele em torno da celebração da páscoa entre os membros da Congregação Ebenézer.

A celebração da páscoa na Congregação Ebenézer é ainda importante para se relativizar a abertura que havia, entre os pastores nacionais, a incorporação de práticas

<sup>239</sup> Livro de Tombo da Matriz de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Cedro, Pe. Aluísio Ferreira Lima maio de 1919

<sup>240</sup> Idem, março de 1916.

tradicionalmente católicas à religiosidade presbiteriana. Ao mesmo tempo que tomaram como aceitável o velório e a missa de corpo presente, outras práticas foram rejeitadas, num jogo característico do processo de apropriação de uma nova prática cultural, que, invariavelmente, é marcado por movimentos de assimilação, rejeição e reinvenção.

Os episódios de quebra da liturgia protagonizados por dona Juventina e pelos membros da Congregação Ebenézer insinuam aquilo que ao longo da pesquisa foi se configurando no foco central desta tese: compreender como se deu o diálogo entre a religião protestante com a cultura dos sujeitos sociais do sertão, a qual é denominada pelos especialistas como “cultura popular”.

Qualquer historiador que tencione conduzir uma pesquisa que envolva uma discussão sobre cultura popular irá se deparar com um campo espinhoso em que se digladiam várias e complexas tendências teórico-metodológicas. Com efeito, os teóricos que se lançam ao desafio de abordar esta questão têm demonstrado que não é fácil constituir definições fechadas sobre o conceito de cultura popular.

Tomando por referência as observações de Peter Burke, são arrolados três equívocos comuns aos estudos sobre cultura popular: o “primitivismo” (suposição de que as crenças, os códigos, os costumes e a cultura material são eivados por uma estranha imobilidade histórica, irredutível ao longo do tempo), o “purismo” (relação unívoca entre o popular e o campo) e o “comunitarismo” (concepção dos bens culturais do povo como uma criação eminentemente coletiva).<sup>241</sup> No entanto, esses lapsos interpretativos ainda persistirem em muitas das produções historiográficas sobre temáticas circunscritas ao espectro da cultura popular, alguns já apontam possibilidades bem mais saborosas ao paladar de Clio.

Sobre a abordagem da cultura popular, Silvio Romero, no final do século XIX, indicava balizamentos pelos quais esta deveria se nortear: “deve saber do que vai pelo mundo culto, isto é, entre aquelas nações européias que imediatamente influenciam a inteligência nacional, e incube-lhe também não perder de mira que escreve para um povo que se forma, que tem suas tendências próprias, que pode tomar uma feição, um ascendente original”.<sup>242</sup> Essa cândida confissão de sujeição cultural do crítico sergipano traz consigo, no entanto, a exigência do compromisso do intelectual com o seu povo, embora expressa de maneira vaga.

---

<sup>241</sup> Ver: Burke, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>242</sup> ROMERO, Siilvio. *História da literatura brasileira Tomo I*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949, p. 45.

Muito embora sob o risco de parecer anacrônico, me sinto inclinado a confrontar essa opinião com a do pensador italiano Antonio Gramsci que, a propósito das modalidades de apreensão do intelectual e do homem do povo formulou a seguinte observação:

“O elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, muito menos, ‘sente’. (...) o erro do intelectual consiste em acreditar que possa saber sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica.”<sup>243</sup>

Independente do desacordo ou da convergência que eu possa ter em relação à posição de Gramsci, parece claro que, a partir de sua particular perspectiva política, ele introduz a importante questão dos enraizamentos sociais da produção cultural e a relação entre diferentes modos de consciência na construção dos conhecimentos, o que certamente deve ser uma preocupação precípua do historiador em sua ação investigativa das práticas culturais, populares ou não.

Um outro italiano, o historiador Carlo Ginzburg, para estudar as idéias, sentimentos e crenças de um moleiro friulano condenado pelo Tribunal do Santo Ofício, toma por referência a idéia de “circularidade cultural”, cunhada por Mikhail Bakhtin, que pode ser definida nos seguintes termos: “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas, existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”.<sup>244</sup>

A aplicação deste conceito não considera as eventuais distinções entre cultura erudita e cultura popular, mas insere no cerne do debate uma questão básica: as diferenciações e virtuais fronteiras não se configuram de maneira cristalizada, compartimentada e estanque, como outrora se acreditava. Tal concepção de cultura em

---

<sup>243</sup> GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 138.

<sup>244</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 13.

sua trajetória circular propicia, também, desvencilhar-se de postulados pseudo-científicos que, por vezes, continuam largamente creditados, como a assertiva que propõe a “deformação” das idéias, normas e crenças “superiores” durante transmissão às classes subalternas.

Ginzburg ainda dirige uma invectiva demolidora à chamada história quantitativa das idéias, ou história serial, muito em voga nos anos 1960 e 1970, criticando o pressuposto da inequivocidade dos dados elaborados e documentos coletados, como se estes pudessem, *per se*, exprimir uma fala do passado.

Ao salientar a crença simplória de que uma história calcada em bases estatísticas pode bastar-se, prescindindo das estratégias da interpretação e explicação do processo histórico, Ginzburg argumenta sobre o significado de estudar indivíduos incomuns – tais como o moleiro Menochio – a fim de perceber as limitações de categorias como “camponês típico” e perceber a “cultura popular” em suas possibilidades latentes de articulação, quase sempre mais complexa do que costumamos supor, com a “cultura erudita”.

Igualmente virulenta e procedente é outra verberação tecida por Carlo Ginzburg, desta vez contra a história das mentalidades, uma vez que ela se detém sobre elementos residuais, inconscientes e irracionais, defasagens e inércias supostamente comuns a toda uma coletividade e ditadas por um tempo de longa duração. Desta maneira, tende a investigar grupos circunscritos e com especificidades marcadas, ampliando sua análise de modo a abarcar uma sociedade inteira, sem menção relevante às diferenças presentes nos diversos segmentos sociais (o exemplo citado é o *Rabelais*, de Lucien Febvre).

Asseverando, nesses termos, que uma “análise de classes é sempre melhor que uma interclassista”<sup>245</sup>, Ginzburg prefere então inscrever sua empreitada no âmbito da “cultura popular” – expressão que, embora visivelmente incômoda, revela seu propósito com maior clareza e rigor que as *mentalités*.

Ainda que pouco ortodoxo em suas colocações e argumentos, Ginzburg empreende uma defesa visceral da compreensão histórica numa perspectiva cultural, que revele e problematize a inserção, o alcance e os limites da ação individual dentro da tessitura social.

Aos atuais defensores do *linguistic turn* ou *semiotic challenge*, que pretendem enveredar pelo entendimento da linguagem como sistema autocontido de signos, criador

---

<sup>245</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 26.

de sua própria dinâmica e fundador da realidade, Ginzburg certamente exprimiria sua provocação intelectual nos seguintes termos: “da cultura do próprio tempo e da própria classe não se sai a não ser para entrar no delírio e na ausência de comunicação. Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”.<sup>246</sup>

Em seu artigo “ ‘Cultura popular’: revisitando um conceito historiográfico”, Roger Chartier, tencionando ao menos apontar um caminho a ser seguido (o que já é bastante ousado), traz alguns pontos relevantes para o debate, quando desloca a percepção da diferenciação entre erudito e popular – tributária de uma tradição que concebe este último como público cativo de determinadas produções culturais – para uma reflexão acerca dos diferentes significados e/ou sentidos que esta dita cultura popular atribui aos elementos que compõe seu *modus vivendi*, a partir de sua condição histórica.

As teorias que definem a cultura popular pela sua autonomia ou aquelas que a dimensionam pela sua dependência à cultura dominante são criticadas por Chartier na medida em que ele admite a presença concomitante dessas duas dimensões na cultura popular, contudo numa perspectiva conflituosa em que estaria caracterizado o “espaço” entre o instituído e o vivido. A noção de um interstício entre a norma e a prática constitui a baliza que dá suporte ao conceito de apropriação, tão caro à história cultural, pois almeja entender como se dão os usos e interpretações conferidos a determinados bens simbólicos, circunscrita aos grupos sociais que lhes são correspondentes, mas, também, e sobretudo, põe em relevo as apropriações singulares, de objetos e normas que circulam socialmente, produzidas em distintos segmentos sociais.

“Em toda sociedade, as formas de apropriação dos textos, dos códigos, dos modelos compartilhados são tão ou mais geradoras de distinção que as práticas próprias de cada grupo social.”<sup>247</sup>

Roger Chartier defende a idéia de que compreender o sentido dessas apropriações – que constituem o caminho para se traçar as diferenciações entre erudito e

---

<sup>246</sup> Idem, p. 27.

<sup>247</sup> CHARTIER Roger. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico” In: *Revista de Estudos Históricos*. vol. 08, nº 16. Rio de Janeiro: FVG, 1995 p. 184.

popular – significa ainda romper com a noção de continuidade histórica, apresentada pelos teóricos que concebem um marco cronológico para caracterizar a fase áurea da cultura popular e sua posterior (por vezes irreduzível) decadência.

Nessa perspectiva, admitir as diferentes leituras que o “popular” estabelece com esses arcabouços simbólicos e normativos, é também conceber que os sujeitos que o compõem não tomam parte de um fio que supostamente conduzia a (à) História. Pelo contrário, eles possuem lugar no tempo e no espaço, cada grupo social ou momento diferenciado torna-se possível perceber usos e apropriações próprios.

É com base nestas ponderações de Roger Chartier e, também, sob algumas indicações de Carlo Ginzburg, que se pretende conduzir a investigação histórica a que esta pesquisa se propõe, posto que, muito embora haja certamente outras proposições válidas são suas reflexões que apresentam uma maior operacionalidade para o que aqui se tenciona, na medida em que apontam para impossibilidade de uma “cultura popular” concebida *a priori*, já que o centro de suas idéias reside não na emissão de valores e produtos culturais, mas em suas formas de circulação, recepção e recriação.

Se não ensinam um método, Chartier e Ginzburg apontam um caminho; fornecem elementos para se pensar a cultura e a sociedade, e a impossibilidade de as concebermos de forma estática. Como dar sentido à pluralidade? Às histórias com destinos diferentes? Não podemos apenas somar indivíduos buscando explicar a sociedade, ou práticas para definir a cultura. Muito menos deduzir um do outro. Estes são desafios que o pensamento de Chartier impõe ao historiador.

Talvez estejamos caminhando para um vir-a-ser constante, de infinitas possibilidades; o exercício da liberdade como nos lembra Revel<sup>248</sup>, onde social é construído ao mesmo tempo em que o objeto e o método num jogo que somente no seu desenrolar revela suas regras, pelo que a história só pode ser pensada como relação e experiência. Eis aí seu sentido e concretude.

Dessa forma, a produção do saber histórico, realizada na e pela narrativa, deve ser compreendida como resultado de um jogo de tensões entre as evidências do passado, fontes, e a ação interpretativa do historiador, preche de suas experiências sociais e psicológicas. Mediatizando esse conflito, há a Teoria, a qual é sempre uma opção política, de visão de mundo, o que reforça o entendimento de que o trabalho do historiador é, antes de tudo, um ato criativo.

---

<sup>248</sup> REVEL, Jacques. *A inversão da sociedade*. Lisboa: Difel, 1989.

De um lado o sr. João Porfírio Varela, que, possuindo uma formação longa e sólida na doutrina presbiteriana, tornou-se um evangelizador com um maior conhecimento sobre a liturgia dos ritos celebrados pela igreja presbiteriana, estabelecendo uma liderança alinhada com expectativas dos pastores e presbíteros; do outro lado o sr. Francisco Sousa, crente recém converso, tem sua atuação à frente da Congregação Ebenézer fortemente marcada pela tradição católica de que é tributário. São ambos exemplos da complexidade e da pluralidade da apropriação cultural, como a define Roger Chartier.

A expansão do protestantismo pelo sertão cearense, pelas mãos dos pastores e líderes leigos presbiterianos, deve, então, ser compreendida não como a simples introdução de uma nova religião, mas como uma experiência de reinvenção dessa nova religião

Foi com base nessa diversidade de agentes e práticas, marcada por tensões e conflitos, recuos e avanços, que a expansão do protestantismo pelo interior do Ceará foi se construindo, a um só tempo modificando a religiosidade e o comportamento dos que se convertiam e sendo também modificado por inovações que estes traziam, num exercício dinâmico e conflituoso de adequação de sujeitos a uma prática e dessa prática aos seus sujeitos.

## Capítulo IV

### **Doutrinação e apropriação: tensões, conflitos e adaptações na construção de uma nova religiosidade**

“Não é da ‘essência da religião que nos ocuparemos e sim das condições de determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos. (...) A ação ou pensamento religioso ou mágico não pode ser apartado das ações cotidianas”

Max Weber (1994; p. 279)

Este capítulo é – e claro está que, por um princípio de lógica narrativa, deva sê-lo – uma continuidade do seu anterior, em especial, de seu terceiro tópico. Por isso mesmo, carrega consigo a intenção, claramente manifesta já em sua epígrafe, de verticalizar a investigação sobre a atuação dos fiéis presbiterianos leigos, líderes ou não, e seus desdobramentos sobre a religiosidade evangélica experienciada no sertão cearense, no início do século XX.

Recordo uma ponderação feita em sala aula, ao tempo do meu curso de mestrado, na PUC-SP, pela dr<sup>a</sup>. Maria Odila Leite, que afirmava ser a tomada do cotidiano como tema de investigação uma das tarefas mais ricas, mas também das mais complexas a que pode ambicionar um historiador, ao que hoje pretensiosamente ousou acrescentar: e das mais angustiantes também. Angústia que advém do caráter em regra fragmentário e lacunar das fontes, exigindo de quem as aborda um exaustivo exercício de interpretação, que possibilite a reunião de pontos dispersos aqui e acolá (temporal e espacialmente), permitindo a construção de uma possibilidade legítima de compreensão histórica.

A meta é chegar um pouco mais próximo do objetivo maior desta tese, ou seja, compreender como a fé protestante construiu para si um lugar na sociedade sertaneja cearense, doutrinando os conversos, mas também sendo transformada pelas práticas culturais que estes traziam consigo.

Para levar a bom termo o intento proposto, foi privilegiado o trabalho com as fontes que mais aproximaram a pesquisa do cotidiano dos sertanejos convertidos pela pregação dos pastores e líderes leigos presbiterianos: os processos por indisciplina e as fontes orais.

### **I – “A compreensão de Deus tem limite”: indisciplina e resignificação de práticas culturais entre os fiéis das congregações presbiterianas**

As dificuldades de se historicizar o cotidiano ainda mais se agravam, quando o tema estudado é o da experiência de sujeitos que pouco ou nenhum registro direto deixaram de suas ações, idéias e sentimentos, obrigando o historiador a se valer de fontes construídas por outros agentes. É esse propriamente o caso das reflexões aqui escritas. As fontes analisadas, em sua grande maioria, foram produzidas por autoridades da Igreja Presbiteriana de Fortaleza (IPF), durante processos movidos contra membros de Congregações do interior do Ceará, sob a acusação de terem cometido atos de grave indisciplina.

Michel de Certeau, em debate com Robert Mandrou, nos anos 1960, chama a atenção para os cuidados que devem ser tomados quando da abordagem de práticas culturais por meio de fontes processuais, sob pena de se adotar o olhar sob o ponto de vista de quem julga, mais do que quem é julgado.<sup>249</sup> Por outro lado, em seu clássico *O Queijo e os Vermes*, Carlo Ginzburg exemplifica com maestria a riqueza que uma empresa historiográfica pode alcançar nesse campo, ao partir de fontes da inquisição católica para contar a história um homem comum.<sup>250</sup>

Foi sob o respeito à admoestação de Certeau, mas também com a esperança que o sucesso de Ginzburg enseja, ainda que, importa dizê-lo, não tenha eu a mais ínfima pretensão de alcançar sua sofisticação, que este tópico foi escrito.

<sup>249</sup> CERTEAU, Michel de. “Une mutation culturelle et religieuse: lês magistrats devant les sorcieres du XVII siècle” In: *Revue d’histoire de l’Eglise de France*. Tomo LV, 1969, pp. 300-319.

<sup>250</sup> GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Aqui importa dar uma explicação. A inspiração que tem a obra de Carlo Ginzburg sobre as reflexões deste tópico estão circunscritas à sua demonstração de que é possível inferir práticas e representações culturais de um grupo social, a partir de registros feitos por outro.

Como já argumentado no capítulo anterior, a idéia de cultura popular subterrânea, formulada por Ginzburg, que estabelece uma continuidade na longa duração, tornando-se algo quase atemporal, é pouco relevante para este trabalho. Suas reflexões se beneficiam bem mais da idéia de apropriação de Roger Chartier, formulada a partir da proposição de “caçar na propriedade alheia”, formulada por Michel de Certeau. A proposição de Chartier permite uma percepção da cultura como algo mais fluída, menos presa a determinantes ancestrais, tornando o homem mais inventor que herdeiro passivo de códigos culturais.

No nordeste brasileiro o uso do termo “crente”, especialmente pelos católicos, para designar o membro de uma igreja de origem reformada é algo comum. Até o início da década de 1990 também o era em todo o Brasil. A partir de então, nas grandes cidades do Sul e Sudeste, ganhou popularidade o termo “evangélico”, que, antes de uso quase exclusivo dos membros das igrejas de origem protestante, é hoje largamente utilizado para designar uma grande diversidade de denominações religiosas em todo o país, que assim se autoproclamam.

A origem do termo “crente” nunca foi determinada com precisão, mas é consenso entre os especialistas do tema que já era usual ao tempo do início da evangelização missionária, na segunda metade do século XIX, quando, em regra, vinha acompanhada do complemento “da lei”.

Entre os católicos cearenses, sobretudo entre os do interior, o termo “crente da lei” é ainda muito usado pelos mais velhos. Os mais jovens usam apenas “crente”, já o termo “evangélico” raramente é proferido por alguém que assim não se confessa. Em minhas viagens de pesquisa as pessoas comumente me identificavam como “o professor que estuda os crentes”.

Perguntados sobre o porquê de chamar os evangélicos de “crentes da lei”, os católicos mais velhos comumente respondiam como a sr<sup>a</sup>. Sebastiana das Dores, 67 anos, professora aposentada da cidade de Iguatu:

“A gente chama assim desde o tempo antigo.  
Se aprendia com os mais velhos a chamar assim”

Afirmando o uso do termo como uma prática do “tempo antigo”, a sr<sup>a</sup>. Sebastiana lhe atribui a condição de uma tradição imemorial, que por isso mesmo não necessita de muita justificativa. Foi necessário insistir um pouco mais no questionamento para conseguir uma explicação mais detalhada.

“A gente chama de crente da lei porque eles são muito rígidos nas coisas. O jejum, por exemplo. Nós católicos jejuamos nos dias santos, pra alcançar uma graça. Eles, os crentes, também, mas o jejum deles é diferente. Eles ficam o dia inteiro sem comer, só tomando água. No nosso jejum, a gente faz as três refeições: café, almoço e janta (sic). A gente só não come fora de hora, nem come doce.”

A partir da diferenciação das formas católica e “crente” de jejuar, a sr<sup>a</sup>. Sebastiana das Dores expõe com clareza a compreensão mais repetida pelos depoentes a quem a pergunta sobre o uso da expressão “crentes da lei” foi feita: a rigidez no cumprimento dos ritos. Rigidez que, na lembrança da depoente, não caracteriza a tradição católica, percebida por ela como mais flexível, por franquear ao fiel o cumprimento do ritual do jejum sem que ele precise abster-se plenamente da alimentação.

Essa mesma diferenciação aparece do depoimento do sr. Francisco Xavier Maia Filho, 74 anos, comerciante, no município de Quixadá, concedido em maio de 2005.

“Eu prefiro evangélico, mas não tenho raiva de quem me chama de crente, não. Tem irmão que não gosta, fica aborrecido. Eu não. Eu acho que isso quer dizer que eles reconhecem que nós somos cristãos que seguem de verdade as leis de Deus”

Filho de uma dos primeiros quixadaenses a se converter à fé evangélica, o sr. Chico Filho, como é mais conhecido, expõe em sua narrativa a compreensão, que busca referendar pela lembrança das “coisas do tempo do pai”, de que a rigidez no cumprimento da doutrina se constitui no diferencial maior do evangélico frente ao católico. No entanto, a percepção do rigor como uma continuidade entre as experiências

do passado e do presente, bem como o orgulho evidenciado em suas primeiras palavras, dá lugar a outra percepção, quando o assunto em questão é o processo por indisciplina de que seu pai foi objeto, em 1922. Para o sr. Chico Filho:

“Naquele tempo, no começo da Igreja aqui, os pastores exigiam demais. Eles não entendiam como era difícil a vida pra quem se convertia aqui no interior.”

Aqui, importa lembrar a máxima cunhada pelo historiador italiano Alessandro Portelli: “Fontes orais são fontes *orais*”.<sup>251</sup> Em outras palavras, a fonte oral é uma construção feita na e da oralidade. Esta prerrogativa faz com que a riqueza e o poder de comunicação sobre a experiência histórica de quem depõe sofra grandes perdas, quando de sua transposição para o texto escrito. Em sua formatação escrita, uma fonte oral deixa para trás elementos importantes, expressos na fala, nos gestos, nas expressões e na entonação de voz do depoente.

Uma segunda importante característica da fonte oral, diz respeito à conversa que precede e constitui a relação entrevistador-entrevistado, conduzida metodicamente pelo primeiro, configurando interesses e múltiplas possibilidades de indagação da memória, que, seguramente, não são possíveis de reproduzir em papel e tinta, senão à custa de uma radical e profunda dilaceração.<sup>252</sup> Por fim, importa ter a compreensão de que a memória, matéria prima das fontes orais, não é um arquivo de dados precisos, mas, outrossim, um mecanismo social dinâmico, que lembra, mas também esquece.

É com base nestes três paradigmas, que depoimentos como o do sr. Chico Filho serão abordados ao longo deste capítulo, notadamente em seu segundo tópico, no qual o recurso à história oral se fará mais intenso. Neste sentido, a ponderação do sr. Chico Filho – feita durante um depoimento em sua residência, e pronunciada de modo compassado e com um suspiro característicos de um sentimento de lamentação – importa muito mais como evidência de como os conflitos entre fiéis leigos e autoridades presbiterianas, no início do século XX, são rememorados pelos atuais membros das

---

<sup>251</sup> PORTELLI, Alessandro. “O que faz a história oral diferente” In: *Projeto História n° 14*. São Paulo: PUC-SP, 1997, p. 26.

<sup>252</sup> NEVES, Frederico de Castro. “As mil e uma voltas do Seu Muriçoca: migração e paternalismo no relato de um narrador exemplar” In: *Revista Trajetos: Dossiê História, memória e oralidade*. Vol. 2, n° 03, Fortaleza: UFC, 2002, pp. 55-58.

igrejas presbiterianas do sertão cearense, do que como evidência de que tais conflitos tenham ocorrido.

Como na fala do sr. Chico Filho, também em muitas outras entrevistas feitas com descendentes dos primeiros evangélicos, os pastores são lembrados como homens bons, de grande coragem, mas igualmente rigorosos com a disciplina.

Rigor foi o que pautou a atitude do rev. Natanael Cortez, no caso do processo contra o sr. Francisco Xavier Maia. Em abril de 1922, o pastor recebeu uma carta que acusava o sr. Francisco e sua esposa, sr<sup>a</sup>. Maria Xavier Maia, membros da Congregação de Quixadá havia três anos, de viverem em adultério.

Segundo a referida carta, o sr. Francisco havia contraído matrimônio anterior, com outra mulher, a quem ele abandonara, na cidade de Jaguaribe, havia cinco anos. Por cautela e em respeito ao bom testemunho que os “irmãos” tinham dado até então – conforme registro do próprio rev. Cortez, em seu depoimento no processo – o pastor achou por bem apurar melhor a denúncia antes de levá-la ao conhecimento do Conselho de Presbíteros da IPF.

Em junho daquele ano, em visita pastoral a Quixadá, o rev. Cortez procurou o denunciado, que, nas palavras do pastor:

“(…) confessou o seu peccado, sem, contudo, mostrar intenção de o abandonar, pelo que tomei decisão de trazer o caso ao juízo deste Conselho.”<sup>253</sup>

Segundo a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, promulgada em 20 de junho de 1950, o Conselho de Presbíteros da Igreja Local, é um órgão consultivo e deliberativo, formado pelos presbíteros discentes, eleitos dentre os membros da Igreja, pelo voto direto dos mesmos, para um mandato de quatro anos e pelos presbíteros docentes (pastores), dentre os quais é eleito o presidente.

Ao Conselho compete a direção administrativa e doutrinária da igreja, bem como o desempenho das funções de tribunal, em casos de indisciplina e desvio de conduta eclesial; possui jurisdição sobre a Igreja Local e sobre as congregações a ela subordinadas.<sup>254</sup>

<sup>253</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 04 de agosto de 1922, p. 01.

<sup>254</sup> Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1995, p. 194. Em consulta feita a professores de História da Igreja e Legislação Eclesial, dos Seminários Presbiterianos

A apreciação destes casos ocorre, em regra, nas reuniões ordinárias do Conselho, realizadas mensalmente, porém, pode, em casos mais graves, se dar em reuniões extraordinárias, convocadas para este fim. A reunião que apreciou o caso do sr. Francisco Xavier Maia, realizada na noite do dia 04 de agosto de 1922, foi deste segundo tipo.

A ata lavrada pelo secretário do Conselho, o presbítero José Zaqueu Maia, registra o comparecimento àquela reunião dos presbíteros José Baltazar Lopes Barreira e Antônio Mota Castelo, dele próprio, do pastor, rev. Natanael Cortez, e do acusado. Foi ainda registrado que a acusada, sr<sup>a</sup>. Maria não pode comparecer por motivo de enfermidade de um dos seus filhos.

Após a oração de abertura, feita pelo pastor, o mesmo procedeu o relato da acusação, enfatizando a negativa do sr. Francisco Xavier Maia em atender às admoestações que lhe fizera quando os dois conversaram na Congregação de Quixadá. Findo o relato, a palavra foi dada ao sr. Francisco para que, nas palavras do secretário do Conselho, “apresentasse suas explicações”.

“Eu deixei a primeira mulher e fiz família com a Maria antes de virá evangélico. Fiz dois filhos com ella. Sei que fiz errado, mas agora já não tem conserto. Não posso deixar ella e os meninos desamparados. Eu cai em peccado, mas foi antes de aceitar Jesus, então eu sei que Elle me perdôou. Jesus conhece a fraqueza do homem. Deus sabe que meu peccado foi antes, que agora sou um bom christão.”<sup>255</sup>

Ao tempo deste processo, o sr. Francisco tinha 31 anos. Era um homem simples, agricultor, sem educação formal. Contudo, os argumentos de sua defesa revelam um bom conhecimento do princípio fundante da teologia cristã, o da regeneração do pecador pelo sacrifício de Jesus Cristo. Pela desobediência de Adão e sua conseqüente expulsão do Paraíso, o homem se apartou de Deus e passou a viver em pecado. O estabelecimento de um novo elo se fez pelo sacrifício do filho de Deus, ao encarnar como homem e se deixar morrer por expiação dos pecados da humanidade. Com base

---

de Fortaleza e de Pernambuco, foi obtida a informação de que as atribuições, prerrogativas e configuração do Conselho da Igreja Local definidos na Constituição de 1950, em nada alteraram o que já se praticava na IPB, desde 1888.

<sup>255</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 04 de agosto de 1922, p. 02.

nesse fundamento, as diferentes correntes teológicas cristãs pregam que ao aceitar Jesus Cristo como seu salvador o homem tem perdoado os seus pecados e ganha uma nova vida.

Esse domínio da temática da expiação dos pecados pelo sacrifício do filho de Deus, de certo era resultado dos quatro anos em que o sr. Francisco fora aluno da Escola Dominical da Congregação Presbiteriana de Quixadá, na qual, como informa a Ata do Conselho da IPF, o mesmo já atuara como monitor de uma turma de novos conversos.

Se por um lado atuava como importante instrumento de doutrinação dos fiéis, por outro a Escola Dominical, idealizada sobre o princípio do livre exame, instrumentalizava e estimulava o exercício da exegese bíblica, prática que, no caso em questão, conduziu a uma compreensão que em boa parte contradizia àquela professada pela doutrina da Igreja Presbiteriana.

A ênfase do sr. Francisco no fato de sua união com a segunda mulher ter se dado antes de sua conversão demonstra a um só tempo uma compreensão clara do princípio da regeneração do pecador, como também uma interpretação própria de seu efeito. Ao situar seu pecado no passado e assim fazer incidir sobre ele a expiação que recebeu ao “aceitar Jesus”, o sr. Francisco entende que sua relação com a nova esposa deixou de ser um ofensa às leis de Deus. Portanto, não há motivo para que ele a deixe, nem para que o Conselho o puna.

Em seguida à fala do acusado, o pastor toma mais uma vez a palavra e contra-argumenta:

“O irmão acerta quando afirma que ao aceitar o Senhor Jesus no coração os peccados antes cometidos estão por Elle perdoados, mas erra com gravidade ao pensar que pello perdão recebido pode permanecer no erro. Em S. Lucas 5: 31-32 Jesus afirma que veio chamar os peccadores ao arrependimento. Arreponder-se de um peccado significa abandoná-lo. Permanecendo em união com sua segunda espôsa o Senhor persiste no peccado e mostra que em verdade não se arrependeu. Deus, em sua infinita bondade compreende a fraqueza do homem, mas mesmo a compreensão do Pai tem limite.”<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 04 de agosto de 1922, p. 02.

Em seqüência do pastor, interveio o presbítero Antônio Mota Castelo, que também insistiu na argumentação de que permanecer unido à segunda esposa era manter-se pecando contra Deus e a Igreja. Instado mais uma vez a falar, o sr. Francisco se manteve firme em sua posição inicial.

“O sr. me desculpe a franqueza, o sr. é presbytero e conhece bem as coisas da Egreja, mas no meu entendeimennto eu não estou errado, não. Jesus me salvou, perdôou os meus peccados, me fez um honmem de fanmília. (...)Depois que eu me converti a minha vida melhorou muito. Se Deus Pai Todo Poderoso achasse que eu vivo em peccado com a Maria Elle já tinha me castigado.”<sup>257</sup>

Nesse momento foi o sr. Francisco interrompido pelo rev. Cortez, que repreendeu-lhe por, segundo ele, “querer julgar os desígnios de Deus”. Diante da recusa do acusado em aceitar os argumentos do Conselho, o secretário solicitou-lhe que se retirasse da sala para que deliberassem sobre sua punição.

Além da *Admoestação*, verbal ou por escrito, que é aplicada pelo pastor ou por outra autoridade da Igreja antes do caso ser levado ao Conselho, o Código de Disciplina da Igreja Presbiteriana do Brasil prevê mais três punições para os presbiterianos brasileiros, que incorrem em indisciplina ou desvio de conduta: *O afastamento*: que implica no impedimento da comunhão por tempo indeterminado, até que o faltoso dê prova do seu arrependimento; *A Exclusão*: consiste em eliminar o faltoso da comunhão da Igreja; *A deposição*: a destituição do cargo de oficial da Igreja. É aplicada quando o faltoso é um pastor, presbítero ou diácono.<sup>258</sup>

A pena aplicada ao sr. Francisco e a sua esposa foi a da exclusão. O casal – segundo depoimento do sr. Chico Filho e de outros dois membros antigos da Igreja Presbiteriana de Quixadá – cumpriu a punição por três anos, tempo em que faleceu a primeira esposa. O casal então procurou novamente o rev. Natanael Cortez, que, diante da nova situação, orientou o Conselho a reintegrá-lo ao convívio da Igreja.

A iniciativa do sr. Francisco e de sr<sup>a</sup>. Maria de buscar a reintegração e a aceitação de seu pedido pelo mesmo pastor que anteriormente defendera seu

<sup>257</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 04 de agosto de 1922, p. 03.

<sup>258</sup> “Código de Disciplina da Igreja Presbiteriana do Brasil”. In: *Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1962, pp. 127-129.

desligamento possibilitam uma importante inferência. Mesmo tendo sido punido pelo seu Conselho, o sr. Francisco ainda queria ser membro da Igreja Presbiteriana, evidência de que, ainda que tenham se mantido firmes em suas convicções, ao longo do processo, não deixaram de acreditar na doutrina presbiteriana, nem de reconhecer a autoridade de quem os puniu, pelo que foi ao mesmo pastor que o denunciou que procuraram para apresentar o pedido de reintegração.

Disso pode e deve o historiador depreender, que nem sempre, mesmo quase nunca, as ações humanas são movidas por atitudes definitivas ou conflitos irreconciliáveis. O mais comum é que o movimento dos sujeitos de ontem, como os de hoje, se pautem não por um seguir em frente absoluto, mas por um inesgotável fluxo de movimentações não lineares, entre a razão e o sentimento, a dúvida e a certeza, a crença e a desilusão.

Entrementes, mais que a aplicação e a suspensão da pena, importa refletir sobre os diferentes pontos de vista apresentados pelo pastor e pelo acusado durante o julgamento. Para além de posicionamentos diferentes sobre um fato específico, a segunda união do sr. Francisco, a análise das falas do acusador e do acusado revelam uma diferença de interpretação da doutrina.

O rev. Natanael Cortez limita o efeito do perdão divino para os que aceitam a Jesus Cristo como seu senhor e salvador à ação de pecaminosa cometida antes da conversão, bem como afirma a necessidade da contrapartida do arrependimento e do abandono do pecado.

Para o sr. Francisco Xavier Maia, no entanto, o perdão obtido pelo sacrifício do filho de Deus tem um alcance bem maior, pelo que não apenas releva a ação de pecar, como também absolve o pecado em si. Em outras palavras, ao perdoar o adultério cometido por ele e por sua esposa, num tempo anterior à conversão dos dois, a continuidade da união deles deixa de ser um ato contra e se torna um ato a favor da vontade de Deus.

A oposição entre pastor e fiel também se evidencia no argumento usado para sustentar a interpretação apresentada. Enquanto o pastor afirma a validade do seu ponto de vista citando um trecho do Evangelho de São Lucas, ou seja, com um princípio teológico, o sr. Francisco sustenta a sua versão numa evidência concreta, na melhoria de vida que teve após a conversão. Outro ponto a ser destacado na fala do sr. Francisco é a

sua afirmação de que o presbítero entende das coisas da Igreja, mas que ele entende de como Deus olha para sua situação.

Ao contrariar os argumentos do pastor e dos presbíteros, mais que a busca pela absolvição, o sr. Francisco expõe sua dificuldade em aceitar que o perdão e a compreensão de Deus tenham algum limite, ou seja, que em parte dependa da sua atitude a eficácia ou não do perdão divino.

Pensar sobre o caso do sr. Francisco nos impõe uma pergunta: como um indivíduo que se converteu à fé evangélica, freqüentou as aulas de doutrinação da Escola Dominical por mais de dois anos pode se opor à interpretação pastoral, institucional, da doutrina?

As diferenças de interpretação expostas nas falas do especialista (o pastor e os presbíteros) e do homem comum (o sr. Francisco) evidenciam o que acredito seja o aspecto mais importante da expansão do protestantismo pelo sertão cearense: a conversão como um gesto de apropriação. Como já discutido no capítulo anterior, o conceito de apropriação possui neste trabalho o sentido que lhe foi dado por Roger Chartier, ou seja, como o movimento pelo qual indivíduos e segmentos sociais tomam para si e reinventam práticas, idéias e crenças que originalmente não são suas.<sup>259</sup>

Por outro lado, a conversão a uma nova religião é, também, um processo de aprendizagem. Nesse sentido, as reflexões do sociólogo alemão Norbert Elias sobre o processo civilizador contribuem para uma melhor compreensão da contradição em questão.

Escrevendo sobre o processo social de aprendizado de um novo costume ou prática cultural, Elias afirma que o indivíduo experimenta neste processo dois momentos. Numa primeira fase a assimilação do costume se faz por meio da coerção de fora para dentro, feita por uma instituição social (família, escola, igreja, etc.). Num segundo momento há a internalização do costume, que o transforma em consciência pessoal, tornando-o parte do seu *habitus* social.

Elias adverte, no entanto, que nem sempre essa passagem da coerção externa para consciência pessoal do costume ocorre de modo fácil. Há sempre a possibilidade da

---

<sup>259</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

rejeição parcial ou total do mesmo, o que, em regra, é responsável pelo surgimento de indivíduos com dificuldade de integração à comunidade a que estão vinculados.<sup>260</sup>

Quando se converteu ao presbiterianismo, o sr. Francisco Xavier contava 26 anos de idade, tinha, portanto, uma razoável experiência de vida, que por certo influenciava em seu aprendizado da doutrina presbiteriana, facilitando-o em uns casos, em outros dificultando a internalização de alguns preceitos e normais doutrinários.

No período de 1910 a 1930, as Atas de Reunião do Conselho da IPF registram 39 processos por indisciplina e desvio de conduta. Em sua maioria conflitos de interpretação da doutrina deram o tom do julgamento. Destes 23 envolvem acusações contra membros de Congregações do interior. Nove deles foram punidos com afastamento e os demais com exclusão, sendo que dez dos excluídos foram aceitos de volta algum tempo depois.

Esta quantidade de processos disciplinares e o rigor com que eram conduzidos podem, num primeiro momento, parecer uma contradição com as reflexões feitas no capítulo III, sobre as diferenças entre a atuação de missionários e estadunidenses e pastores nacionais. No entanto, há importantes distinções entre a ação disciplinadora de uns e de outros.

Os processos conduzidos a época dos missionários se debruçavam menos sobre questões de doutrina religiosa e mais sobre a conduta ética secular dos fiéis, como a compra de bilhetes de loteria, a condução dos negócios, vestuário etc. A intransigência dos missionários fez com, em alguns casos, o fiel acusado fosse punido mesmo contra a vontade dos presbíteros que formavam o Conselho. Outro aspecto importante é que em nenhum dos casos em que foi aplicada a pena de exclusão o castigado foi posteriormente reintegrado ao convívio da Igreja.<sup>261</sup>

Por outro lado, a despeito de terem uma postura menos intransigente que seus predecessores, os pastores nacionais, figuravam na condição de especialistas, de condutores do rebanho de fiéis, ou seja, havia entre eles (como entre os missionários) uma percepção de si como superior ao fiel leigo não apenas na hierarquia da Igreja, mas também na capacidade de conhecer e interpretar a vontade de Deus. É essa compreensão de que, embora se pregue o livre exame da Bíblia, há uma forma mais adequada de fazê-

---

<sup>260</sup> ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: vol. I uma história dos costumes*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, pp. 67-109.

<sup>261</sup> SOUZA, Robério Américo. *Fortaleza e a “nova fé”: a inserção do protestantismo na capital cearense (1882-1915)* São Paulo: PUC (Dissertação de Mestrado), 2001.

lo, que explica a existência de processos disciplinares rigorosos na Igreja Presbiteriana de Fortaleza, depois que esta passa a ser dirigida pelos pastores nacionais.

Um desses processos envolveu um casal que era membro da Congregação Presbiteriana de Senador Pompeu. O primeiro registro do caso se encontra na Ata de Reunião do Conselho da IPF de 24 de junho de 1910. Nela se lê que:

“O Moderador comunicou que se entendeu com D. Amélia Oliveira, que reside com seu marido na localidade de Cajazeiras, em Iguatu, provando esta não ser culpada da accusação que lhe era feita, e sim, seu marido, com quem o Moderador se entenderá quando elle regressar.”

O “Moderador” de que fala o texto é o rev. Antônio Almeida, essa era a forma antiga de se referir ao presidente do Conselho. A acusação em questão era a de que a sr<sup>a</sup>. Amélia Oliveira e seu marido, o sr. Pedro Oliveira, mantinham em sua residência uma imagem de santo.

Como no caso anteriormente citado, o pastor primeiro procurou os acusados, para depois levar o caso ao Conselho. Em diálogo com a esposa esta argumentou que a imagem de Nossa Senhora das Dores pertencia ao marido, que a guardava como uma lembrança da mãe já falecida. Escusada a sr<sup>a</sup>. Amélia, a acusação recaiu inteiramente sobre seu marido, que foi levado a julgamento pelo Conselho em 16 de setembro.

Infelizmente, as atas do ano de 1910 eram redigidas pelo presbítero Antônio Rodrigues de Melo, que ao contrário de seu confrade José Zaqueu Maia, não era muito afeito ao registro de detalhes, característica que tornou suas atas bem menos ricas que as de seu sucessor. Nelas não foram registradas as falas dos que participavam das reuniões, mas apenas a interpretação que delas fazia o presbítero, que assim registrou o processo em questão:

“Compareceu à presente sessão, para o que havia sido anteriormente convocado, o irmão Pedro Oliveira, visto o Conselho ter tido ciência de que o mesmo se mantinha em praticas de desvio da doutrina christã. Ouvida a accusação de que matinha o irmão em sua residência uma imagem da santa N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. Das Dores foi a vez dada para que o mesmo se defendesse.

Entrando em explicações, o referido irmão não se defendeu cabalmente, argumentando apenas que a imagem fora um presente de sua falecida mãe e que a guardava como uma recordação. Relatou que sua mãe prometera velar por ele do Céu enquanto guardasse a referida imagem.

Foi então o irmão exortado pelo Moderador pelo paccado de invocar a intervenção dos mortos sobre os vivos e advertido de que a Sancta Palavra de Deos rejeitava a adoração de imagens. Foi também o irmão exortado pelo moderador a destruir a imagem, o que recusou-se a fazer, argumentando que não a cultuava, apenas a guardava.

Em sendo inconsistentes as explicações dadas, interpretou este Conselho que o irmão Pedro Oliveira havia incorrido em falta grave e dela se reccusava abjurar, pelo que foi o mesmo punido com a Exclusão da comunhão dos membros desta Igreja.”<sup>262</sup>

Desde os missionários estadunidenses, no século XIX, até os dias atuais, a crítica do culto aos santos foi sempre um elemento fundante da mensagem protestante difundida no Brasil. No Ceará o tema foi assunto de uma longa polêmica entre o rev. De Lacey Wardlaw e o bispo D. Luiz Antônio dos Santos, pela imprensa da capital, em 1883. Já no século XX, foi objeto de sermões e publicações (na imprensa e em opúsculos) dos pastores Antônio Almeida e Natanael Cortez, que sobre isso também se envolveu em polêmicas com clérigos católicos.

A recorrência da crítica ao culto de santos na história do protestantismo no Ceará dá a dimensão do peso que uma acusação desta prática tinha para o Conselho da IPF, por isso não é surpresa que sobre o acusado tenha pesado a pena máxima prevista pelo Código de Disciplina. O que chama a atenção é que neste, como no processo anteriormente analisado, o debate entre acusador e acusado se assenta sobre uma divergência de interpretação da doutrina.

Em sua defesa, o sr. Pedro Oliveira alega ser inocente das acusações que lhe fazem porque apenas “guarda” a imagem como uma recordação e um elo com sua falecida mãe, sem prestar-lhe nenhum tipo de culto ou veneração religiosa. Ou seja, assim como o réu do processo anteriormente abordado, o sr. Pedro Oliveira assente sua defesa numa interpretação particular da doutrina. Em sua fala destaca-se a argumentação de que a posse da imagem de uma santa não caracteriza idolatria na medida em que não nenhum rito ou gesto de adoração lhe é prestado. Seu esforço era por convencer o Conselho de que a imagem perdera suas funções originais, passando a ter outro valor, um valor de objeto memória, como ocorre com algo que é retirado do seu uso cotidiano e posto no acervo de um museu histórico.

---

<sup>262</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 16 de setembro de 1919, p. 02.

Escrevendo sobre a veneração de objetos sagrados, Mircea Eliade pondera que para ser adorado um objeto precisa deixar de ser um “simples objeto”, para se tornar uma *hierofania*, ou seja, algo que transcende a própria condição material e revela o sagrado.<sup>263</sup>

Com base nesta concepção, de que um objeto não é por si só sagrado, mas assim é tornado pela atitude do homem para com ele, e tomando como sinceras as palavras do sr. Pedro, sua relação com a imagem de Nossa Senhora das Dores não pode ser compreendida como idolatria, ao menos em seu sentido clássico. No entanto, ao afirmar a imagem como um elo entre si e o espírito de sua mãe morta, ele lhe atribui um significado místico, torna-a um instrumento de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

A evocação da proteção e da intercessão do espírito de uma pessoa morta junto a Deus é, segundo Cândido Silva, uma das mais significativas características da religiosidade católica popular no sertão.<sup>264</sup> Assim, é legítimo supor – pouco além de suposições é o que faz um estudo sobre o passado, ao menos na perspectiva de Gadamer<sup>265</sup> – que, em sua fala, o sr. Pedro Oliveira se esforça por resignificar uma prática característica da religiosidade que anteriormente praticava, esvaziando-a de seu conteúdo místico e, assim, tornando-a cabível dentro da doutrina evangélica, como ele a interpreta.

Como no processo contra o sr. Francisco Xavier Maia, prevaleceu na avaliação do Conselho a compreensão mais rigorosa e conservadora da doutrina, que resultou na aplicação da pena de exclusão para o réu. Outra semelhança entre Francisco Xavier e Pedro Oliveira é este também retornou ao convívio da Igreja depois de algum tempo.

A recusa do Conselho da IPF em acolher as interpretações, por assim dizer alternativas da doutrina, proposta pelos réus dos processos até aqui analisados deve ser interpretada como um esforço em defesa da coesão doutrinária e da unidade litúrgica, porém, são também indícios relevantes de que o processo de conversão não promove

---

<sup>263</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 18-19.

<sup>264</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

<sup>265</sup> Para Gadamer, a reconstrução das condições originais é uma empresa impotente, na medida em que simplifica a relação entre passado e presente, deixando o tempo pretérito como algo congelado, estático. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 266.

uma plena eliminação da cultura religiosa pregressa, que por meios diversos de reinvenção se mantém viva no cotidiano dos crentes do sertão.

A continuidade de práticas do “romanismo”, como os presbiterianos costumavam se referir ao catolicismo, foi o motivo de outros quatro processos. Destes, o mais antigo data de 08 de maio de 1915, período em que o pastorado da IPF estava a cargo do rev. Raimundo Bezerra Lima. Nele o sr. Raimundo Patrício de Barros, membro da Congregação de Iguatu, foi denunciado por condenar publicamente os irmãos de fé, que não seguiam o costume, característico da tradição católica, de não comer carne na sexta-feira santa. Considerado culpado de desvio de doutrina, o acusado foi punido com uma suspensão de 30 dias da comunhão da Igreja.<sup>266</sup>

A mesma punição foi aplicada, em processo de 12 de setembro de 1920, às irmãs Isaura Maria da Silva e Ismênia Maria da Silva, que, em cumprimento de uma promessa feita a Deus pela conversão dos maridos, fizeram de joelhos o trajeto entre suas casas e a sede da Congregação Presbiteriana do Cedro.<sup>267</sup>

Também pelo motivo de prática de promessa, foram punidos, em 1923, o sr. Pedro Garcia de Lima e sua esposa, a sr<sup>a</sup>. Maria Costa de Lima, que tendo obtido a cura para um filho doente de “papeira”, fizeram a pé e descalços, por sete domingos consecutivos – a despeito das admoestações do rev. Natanael Cortez – o percurso de meia légua entre a vila em moravam e a Congregação Presbiteriana de Baturité. Muito em função da negativa em atender a orientação pastoral, o casal foi punido com a exclusão da comunhão da Igreja.<sup>268</sup> Contudo, segundo registro feito pelo próprio rev. Cortez, em Ata do Conselho de 09 de janeiro de 1925, a sr<sup>a</sup>. Maria Costa de Lima, agora viúva, foi reintegrada à Congregação.

No mesmo ano de 1923, dois meses antes do processo contra os Lima, um caso muito peculiar foi levado a apreciação do Conselho. Raimundo Nobre da Costa e os irmãos Luiz de Menezes e Joaquim de Menezes, foram acusados pelo presbítero José Zaqueu Maia de praticarem feitiçaria.

Segundo relato da Ata de Reunião do Conselho – redigida pelo próprio acusador – o presbítero José Zaqueu Maia, em viagem de trabalho pela Viação Cearense

---

<sup>266</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 08 de maio de 1915, p. 03.

<sup>267</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 12 de setembro de 1920, pp. 02-03.

<sup>268</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 22 de maio de 1923, p. 02.

(empresa que administrava as ferrovias no Ceará), flagrou os três acusados depositando um feitiço, constituído de um prato com sal, no telhado da Congregação de Quixadá.<sup>269</sup>

Em seqüência à acusação, foi dada a palavra aos acusados, para que se defendessem. O primeiro a falar foi o sr. Joaquim de Menezes.

“(…) O Sr. Presbytero fala certo quando diz que nós botamos o prato de sal na cumiera da igreja, mas não é certo dizer que aquillo era feitiço. Era só uma simpatia, uma coisa innocente para trazer chuva. Já era fevereiro pastor e ainda não tinha caído nenhuma chuvinha nas nossas roças. Nós só botamos o prato lá e rezamos um Pai Nosso pedindo para chover. Era assim que os de antigamente faziam e sempre funciona (…)”<sup>270</sup>

Em seguida falou o sr. Raimundo Nobre Costa.

“(…) O que o Joaquim diz é verdade sim. Nós não fizemos feitiço não, somos gente de bem, crente no Senhor Jesus Christo. O que a gente fez pode até estar errado, mas não foi por querer não, foi o medo da secca. Como disse o Joaquim, botar um prato de sal em cima de um lugar alto sempre ajuda a trazer chuva. A gente fez lá na igreja porque lá é mais alto (…)”<sup>271</sup>

O sr. Luiz de Menezes abdicou de falar permaneceu calado durante toda a reunião. Assim, após a fala do sr. Raimundo Costa, foi dada a palavra ao rev. Natanael Cortez.

“(…) a accusação que pesa sobre os irmãos é por demais grave: prática de rito profano na Casa do Senhor. Um ato assim macula não apenas suas conductas, mas também a santidade da Casa do Senhor. A vida de um christão deve dar testemunho de sua fé e de seu arrependimento e para isso é preciso abandonar as supersticções e as credices malignas. Se a secca vier será pela vontade de Deus e nada pode fazer o homem diante disso, a não ser orar e trabalhar. É preciso crer que Deos jamais permite que caia sobre o homem sofrimento maior do que elle pode suportar. (…) no lugar de fazer simpatias os irmão deveriam ter ido orar pedindo ao Pai Celeste

---

<sup>269</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 10 de março de 1923, p. 02

<sup>270</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 10 de março de 1923, p. 02

<sup>271</sup> Idem, p. 03.

que toque o coração daquelles que devem socorrer os pobres diante do flagelo (...)”<sup>272</sup>

Em sua seqüência, a ata registra que acusados demonstraram arrependimento e que isso foi considerado na decisão final do Conselho, que optou aplicar-lhes apenas a pena de suspensão. O sr. Joaquim Menezes, considerado o mentor do episódio e, portanto, aliciador dos outros dois, foi suspenso por 60 dias. Raimundo Costa e Luiz Menezes foram suspensos por 30 dias.

Como no caso do costume de não comer carne na sexta-feira santa e nos dois casos de promessas de martírio, mencionados anteriormente, uma vez mais a dificuldade em compreender práticas e crenças tradicionais como incompatíveis com a nova religião que abraçaram, somada ao zelo doutrinário dos membros do Conselho de Presbíteros da IPF, motivou o julgamento e a punição de membros de uma Congregação presbiteriana do interior. Novamente a defesa dos acusados foi assentada na minimização da importância e na negação do caráter pecaminoso do que haviam feito, enquanto a leitura dos “juízes” se pautou pelo rigor na observação do que preceitua o código disciplinar. Há, no entanto, neste processo, dois importantes aspectos que não constam dos outros mencionados.

O primeiro deles é a evocação da tradição como elemento de justificação do “erro” cometido. Nos processos até aqui analisados essa ligação aparece de forma subreptícia. Evidenciá-la somente foi possível por meio do exercício hermenêutico, característico do fazer historiográfico. Aqui, ao contrário, ela é enunciada de modo direto e claro na fala de defesa do sr. Joaquim Menezes: “era assim que os de antigamente faziam e sempre funciona”.

Assim como a sr<sup>a</sup>. Sebastiana das Dores, em sua explicação sobre o uso do termo “crentes da lei”, o sr. Joaquim atribui à sua prática a condição de uma tradição ancestral, num esforço por justificá-la como uma possibilidade legítima pelo caráter tradicional, bem como do funcional que ela possui.

O uso de um prato ou de outro tipo de depósito contendo sal em “simpatias” para atrair chuva é, segundo os folcloristas Câmara Cascudo e Tavares Rossine de Lima, uma prática secular entre os sertanejos, originária da cultura indígena.<sup>273</sup>

<sup>272</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 10 de março de 1923 p. 03

<sup>273</sup> LIMA, Rossine Tavares de. *Abecê do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Como já discutido em capítulos anteriores, a religiosidade sertaneja é caracterizada por um catolicismo mitigado por ritos, crenças e tradições herdadas das culturas africana e, principalmente, indígena. Dessa forma, uma interpretação possível é a que compreende estar o caráter sincrético dessa religiosidade internalizado nos espíritos daqueles três homens, pelo longo tempo que a praticaram (todos três eram egressos do catolicismo e, ao tempo do processo, eram evangélicos há menos de três anos) e atua como um importante paradigma no processo da apropriação do presbiterianismo.

O caso do prato de sal reforça a compreensão de que, no movimento de conversão à fé evangélica no interior do Ceará, os convertidos não se portaram como assimiladores passivos de uma nova prática cultural.

O mesmo processo traz também outra novidade, em relação aos anteriores, que, por sua vez, aponta para uma aceitação da doutrina presbiteriana. A ata do processo registra que a pena dos acusados foi diminuída porque eles demonstraram “sincero arrependimento pelo peccado conmetido”.<sup>274</sup>

Contrariamente a Francisco Xavier Maia e Pedro Oliveira, que do princípio ao fim de seus julgamentos se mantiveram firmes na defesa do caráter não pecaminoso de seus comportamentos, Joaquim Menezes, Luiz Menezes e Raimundo Nobre Costa terminaram por se confessarem como culpados e arrependidos, o que lhes valeu escapar de serem expulsos da Igreja.

Essa mesma postura aparece em um processo de 12 de novembro de 1928, em que Sebastião Correia Maciel é levado à presença do Conselho por estar sendo processado judicialmente por homicídio. A Ata registra que diante da acusação o sr. Sebastião, embora sustentasse que agiu em legítima defesa, tese que foi aceita pela justiça secular, reconheceu o seu erro e “pediu perdão a Deus e aos membros do Conselho pelo peccado cometido”.<sup>275</sup> Este gesto de certo influenciou a decisão do Conselho, que não lhe aplicou nenhuma punição.

A conversão a uma nova religião, como de resto toda e qualquer apropriação de uma prática cultural é, também, um processo de aprendizagem. Processo que supõe a necessária internalização de normas e conceitos, de saberes e fazeres específicos, permitindo ao indivíduo tornar-se parte da configuração social que a nova prática, no caso a fé evangélica, enseja. A construção desta internalização, que transforma as

---

<sup>274</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 10 de março de 1923, p. 04

<sup>275</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 12 de novembro de 1928, p. 03

normas e conceitos em consciência pessoal não se faz sem conflitos, mas sua realização é imprescindível para a integração ao grupo social a qual se deseja pertencer.

A postura dos réus destes dois processos aponta para um processo de internalização já bem avançado das normas e conceitos que presidem a religiosidade presbiteriana. Ao pedirem perdão eles reconhecem não somente que cometeram um erro, mas, também, o direito do Conselho de Presbíteros de julgá-los. Apesar disso, a postura não é de submissão absoluta. Nesses, como nos demais processos, houve o enfretamento da autoridade, pelo esforço de se justificar e, algumas vezes, negar a transgressão de lhes acusavam.

A despeito da necessária consideração de que as fontes analisadas foram produzidas por um só dos lados, o próprio Conselho, elas evidenciam nos réus uma tensão entre o antigo e o novo, entre norma e a transgressão, que os leva a resistir em alguns momentos e a submeter em outros.

Esta tensão é, acredito, a chave para compreensão de como a fé evangélica, por meio da ação proselitista dos pastores presbiterianos, conseguiu angariar fiéis em pleno sertão cearense, lugar de uma sociedade fortemente marcada pelo catolicismo, que, em sua versão popular, vivia um período de grande efervescência, por conta dos prodígios do pe. Cícero em Juazeiro.

Uma tensão também aparece na postura das próprias autoridades da IPF, que oscilam constantemente entre a rigidez da norma doutrinária e a flexibilidade de uma religiosidade que evoca um Deus que é mais de amor que de justiça.

No tópico seguinte o esforço é de mergulhar um pouco mais fundo no olhar dos fiéis sobre este processo, por meio do estudo da memória de alguns remanescentes e de seus descendentes.

## **II- Adaptando, contradizendo, aceitando: leituras de memórias dos fiéis presbiterianos do sertão do Ceará.**

Em canção do disco *Paratodos*, de 1993, intitulada *Futuros Amantes*, Chico Buarque de Holanda propõe uma interessante e sofisticada reflexão sobre as possibilidades de leitura da memória, em que pondera:

“Sábios em vão  
tentarão decifrar

o eco de antigas palavras  
fragmentos de cartas, poemas  
mentiras, retratos  
vestígios de estranha civilização.”

Ainda que não me considere um sábio, em vão era como durante muito tempo adjetivei meus esforços no trabalho com fontes orais; com essa memória construída no presente, de forma quase instantânea, cujas fluidez e volatilidade são tamanhas, que tem a mudança como única certeza.

O trabalho com a história oral foi por certo a tarefa mais difícil e angustiante que já fiz como historiador. Ainda hoje, redigindo esta tese, não me sinto plenamente seguro de ter conseguido fazê-lo bem, pelo que a redação deste tópico me custou bem mais que a de todos os outros.

Por mais que tenha sido cuidadoso e procurado seguir as indicações de mestres, como Alessandro Portelli, Durval Muniz de Albuquerque, Frederico de Castro Neves, Michael Pollak e Verena Alberti, uma sensação me perseguiu até o último instante: a da perda.

A transposição de uma entrevista (produzida oralmente) para o texto escrito, como bem observou Frederico de Castro Neves<sup>276</sup>, deixa de lado uma boa parte da experiência do narrador, expressa em sua fala, em seus gestos, em suas expressões e entonação de voz. Experiência cuja lembrança sofre, ainda, a interferência da relação entrevistador-entrevistado, em que o primeiro possui o delicado papel de despertá-la. Nesse sentido, a ação do historiador realiza como que uma violação da memória<sup>277</sup>, baseando suas ponderações em terreno escorregadio e lacunar, de compreensão nada simples.

Por isso, o tratamento que se dá às fontes orais evidencia, bem mais que o manuseio das outras tipologias, quem é seu intérprete, que, em suas escolhas, expõe mais que conhecimento de conteúdo e metodologia, revelando muito de si e de sua visão de mundo. Todavia, como ressalta Hans-Georg Gadamer, nem todos os preconceitos devem ser negados, alguns precisam ser reconhecidos como possibilidade

---

<sup>276</sup>NEVES, Frederico de Castro. “As mil e uma voltas do Seu Muriçoca”: migração e paternalismo no relato de um narrador exemplar” In: *Revista Trajetos: Dossiê História, memória e oralidade*. Vol. 2, nº 03, Fortaleza: UFC, 2002, p. 55.

<sup>277</sup>ALBUQUERQUE, Durval Muniz. “Violar memórias e gestar a história: abordagem a uma problemática fecunda que torna a tarefa do historiador um parto difícil.” In: *Clio*, v. 15, 1994, p. 39-55

legítima, pois revelam os caminhos interpretativos pelos quais optamos, posto que são seu ponto de partida.<sup>278</sup>

Foi com base nessas compreensões que este tópico foi escrito, tendo como meta perscrutar um pouco da memória sobre a expansão da fé evangélica pelo sertão cearense, no início do século XX.

Como os processos disciplinares do Conselho de Presbíteros da IPF, as entrevistas com remanescentes daquela época e seus descendentes, também evidenciam divergências sobre o exercício da fé evangélica entre fiéis comuns e o que preconiza a doutrina presbiteriana, nas Congregações do interior cearense. Divergências que por vezes se converteram em problemas, como nos casos estudados no tópico anterior, mas que em outros foram praticadas pelos fiéis sem que provocassem qualquer tipo de conflito ou constrangimento junto às autoridades da Igreja. Assim, é a história de João Soares, narrada por sua filha, a sr<sup>a</sup>. Esther Soares (73 anos).

“... papai demorou para tomar a decisão por Jesus. Primeiro foi minha mãe e minha irmã mais velha, a Maria, já falecida. No começo papai nem gostava muito delas serem crentes; ele era um católico muito religioso (...) era devoto de São Francisco e de Nossa Senhora da Conceição. Eu sei disso porque ele sempre contava pra(sic) gente que, quando ele se converteu, o pastor Bezerra Lima disse que ele precisava jogar fora as medalhas desses dois santos que ele usava num cordão de ouro. Mas ele não jogou fora não, porque elas eram de ouro; eram caras. Mas ele também não guardou não.

Ele aproveitou uma viagem pra(sic) Fortaleza, uns tempo(sic) depois, e foi numa loja e vendeu as medalhas e mandou fazer outra, assim quadrada – disse isto unindo os dedos indicador e polegar junto ao peito tentando demonstrar o tamanho e o formato da jóia – no formato de um livro aberto, gravado assim: Bíblia Sagrada.

(...) Quando contava essa história pra(sic) gente, ele sempre terminava dizendo que essa medalha era pra(sic) lembrar que o crente de verdade tinha proteção era na força da Palavra de Deus.”<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup>GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

<sup>279</sup>Trecho de entrevista da senhora Esther Soares, concedida em 20 de abril de 2003.

Em seu clássico *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre atribui ao catolicismo brasileiro a condição de “religião afetizada”, que se caracteriza, entre outros aspectos, pelo impulso em trazer para o trato íntimo artefatos religiosos que se acredita tenham poderes para dar proteção dos perigos deste e do outro mundo. Tal ímpeto tornou o uso de patuás e medalhas de santos junto ao peito uma prática corriqueira em terras tupiniquins desde os tempos da Colônia.<sup>280</sup>

Refletindo sob a ótica da argumentação freyriana, o sr. João Soares – pai da sr<sup>a</sup>. Esther Soares, convertido ao presbiterianismo em 1929, na cidade de Baturité – certamente não deve ter sido o único a ser exortado ao abandono de medalhas ou quaisquer outro tipo de amuleto que carregavam consigo no momento da conversão à fé evangélica.

O que torna a história do sr. João Soares particularmente interessante é que, muito embora ele tenha atendido à determinação pastoral e se desfeito das medalhas dos santos, não abandonou o princípio que motivava seu uso, ou seja, permaneceu apegado a idéia do amuleto como instrumento de proteção e de externalização de sua religiosidade, mandando fazer uma nova medalha com a “imagem da Bíblia Sagrada”, que, segundo sua filha, usou junto ao peito por toda a vida e, também, por toda a morte, posto que por orientação prévia à família, a jóia o acompanhou à sepultura, no ano de 1962.

A história da medalha do sr. João Soares reforça a vereda trilhada por esta investigação, em sua busca por compreender como a religiosidade evangélica se estabeleceu como alternativa de experiência religiosa no universo sertanejo: a resignificação de objetos, conceitos e práticas pelo exercício da apropriação.

Refletindo sobre a universalidade dos símbolos na experiência religiosa, Mircea Eliade nos fala sobre os primeiros sacerdotes cristãos:

“para os apologetas cristãos, os símbolos estavam carregados de mensagens: *mostravam* o sagrado por meio dos ritmos cósmicos. A revelação trazida pela fé não destruiu os significados pré-cristãos dos símbolos: apenas adicionou-lhes um valor novo.”<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 47ª edição, São Paulo: Global, 2003, pp. 90-98.

<sup>281</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 115.

Ao se apropriar de algo já existente opera-se a construção de algo novo, original. Essa é uma leitura possível da história narrada pela sr<sup>a</sup>. Esther Soares, posto que ao mesmo tempo em que assume uma nova religiosidade, o sr. João Soares a adequa a um universo religioso que originalmente não a comporta, pelo contrário, rejeita e abomina. Nesse sentido é capital a compreensão da religião como uma linguagem – historicamente construída –, por meio da qual os homens percebem o mundo e a si mesmos, atribuindo-lhes sentidos e operando sociabilidades.

Entrementes, é preciso compreender que as histórias contadas pelos depoentes se encontram em constante movimento, portanto, não se submetem a leis gerais, nem se pautam por qualquer linearidade de sentido ou valoração. Não há como lhes atribuir um sentido, a não ser historicamente. Olhando para o passado, imaginando interpretações, é que é possível perceber as experiências, transformadas em metáforas nas narrativas daqueles que as viveram ou ouviram contar.<sup>282</sup>

Só assim é possível, então, elaborar como que uma “previsão do passado”, sendo necessário, para tanto, ter a consciência de que jamais se poderá apreender o que passou, a não ser na sua descontinuidade, através dos fragmentos que, ao passarem pelo olhar do historiador – subjetivo e particular – tornam-se passíveis de sentido; são, em síntese, construídos.

Outro aspecto importante do depoimento da sr<sup>a</sup>. Esther Soares é a própria narrativa, que evidencia uma memória orgulhosa e pacífica – sem a concorrência de conflitos – da relação do pai com a doutrina evangélica. Essa maneira de lembrar, por assim dizer, importa sobremaneira a esta pesquisa, na medida em que possibilita o estudo das formas pelas quais os fiéis evangélicos cearenses operam, hoje, em suas memórias, reelaborações da história dos pioneiros, relacionando-a a outros elementos da vida pretérita e presente, atribuindo-lhe significados que se renovam a cada narrativa. Essa que pode, assim, ser denominada dimensão simbólica da entrevista:

---

<sup>282</sup> Citando Nietthammer, Alberti afirma: “Essas histórias são o grande tesouro da história oral, porque nelas se fundem, esteticamente, declarações objetivas (podemos dizer os acontecimentos) e de sentido. Boas histórias, continua, não se deixam traduzir por uma moral, porque o significado do que é narrado se cristaliza no conjunto da narrativa. E porque, nessas histórias, o sentido é apreendido do conjunto, elas são especialmente citáveis, têm força estética. Apresentadas ao público juntamente com propostas de interpretação histórica, permitem que haja uma ampliação do conhecimento.” In ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 84

“(…) não lança luz diretamente sobre os fatos, mas permite compreender os diversos significados que indivíduos e grupos sociais conferem às experiências que têm.”<sup>283</sup>

Entre os fiéis mais velhos da Igreja Presbiteriana de Baturité é forte a memória do sr. João Soares, que ali ocupou, nas décadas de 1940 e 1950, as funções de diácono e presbítero. Todos os que sobre ele depuseram o definiram como “um crente fervoroso” e todos lembram da “medalhinha da Bíblia”, que, segundo o sr. Francisco Elias Trindade (69 anos) :

“(…) ele mostrava com orgulho, porque era antiga. Em dia de culto ele usava ela em cima da gravata.”<sup>284</sup>

Já a sr<sup>a</sup> Luiza Soares da Silva (82 anos), sobrinha do sr. João Soares, lembra que o tio era um homem bom e um crente muito fiel, que a orientou a seguir o “bom caminho” no tempo de sua juventude. Conta entre risos que o pastor (ela não soube precisar qual) brincava com ele dizendo:

“Seu João, o crente que carrega uma Bíblia de ouro no peito e os versos da de papel na ponta da língua”<sup>285</sup>

Nas memórias evidenciadas nas narrativas do sr. Francisco, da sr.<sup>a</sup> Esther e da sr.<sup>a</sup> Luiza, a “medalhinha da bíblia” aparece como um objeto importante, pela qual o sr. João Soares tinha grande apego, e que isso não fazia dele um evangélico menos coerente, nem nunca foi motivo de questionamento ou repreensão por parte das autoridades presbiterianas. Nelas podemos perceber que o processo de resignificação do amuleto, realizado pelo sr. João tornou-se um fenômeno de aceitação coletiva – em todas as instâncias da comunidade presbiteriana de Baturité –, o que possibilita sua socialização sem nenhum tipo de reserva ou constrangimento.

---

<sup>283</sup> AMADO, Janaína. “O Cervantes de Goiás” In: *Revista Nossa História*, ano 01, nº 02. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, dezembro de 2003, p. 32.

<sup>284</sup> Trecho de entrevista do senhor Francisco Elias Trindade, concedida em 20 de junho de 2005.

<sup>285</sup> Trecho de entrevista da senhora Luiza Soares da Silva, concedida em 20 de junho de 2005

Entre os presbiterianos de Baturité são poucos os membros que não conhecem a história da medalha de seu João e todos os seus netos, quando nascem, ganham uma igual, como voto de saúde e símbolo da devoção a Deus. Dessa maneira, o que pela ótica da doutrina teológica é um erro se tornou uma espécie de tradição, numa das famílias mais antigas e importantes da Igreja Presbiteriana de Baturité.

Essa compreensão, manifesta na memória dos fiéis presbiterianos da Igreja de Baturité, torna legítimo supor que a prática de sacralização de objetos, característica fundamental do catolicismo sertanejo, foi – ainda que sem a mesma relevância – incorporada à religiosidade evangélica praticada no sertão cearense.

No entanto, nem todos os relatos de memória sobre o “tempo dos pioneiros” – como os presbiterianos cearenses de hoje gostam de chamar o período inicial da expansão pelo interior no Estado do Ceará – são tão pacíficas como o da sr<sup>a</sup>. Esther Soares. Alguns deles evidenciam conflitos e fazem críticas a episódios protagonizados por alguns dos membros das primeiras Congregações.

Em entrevista concedida em janeiro de 2003, o sr. Raimundo Custódio da Silva relembrou dois episódios que presenciou quando, ainda adolescente, era membro da Congregação de Iguatu, “lá pelo fim dos anos 20, começo de 30, por aí.” Episódios que o hoje presbítero da Igreja presbiteriana de Fortaleza, define como “erros da ignorância”.

O primeiro deles aconteceu quando o padre da cidade resolveu realizar uma procissão que passaria em frente à Congregação Presbiteriana, no mesmo horário em que ali se realizava o culto de domingo. Compreendendo aquilo como uma provocação, os membros da Congregação resolveram fazer uma “Reunião de Oração” na terça-feira, com o objetivo de decidir como se comportar naquela situação. Relembrando o fato, seu Custódio conta que:

“Durante o culto pediram para a Congregação orar pedindo a Deus pra (sic) que o padre mudasse de idéia a respeito da procissão. Nessa hora um irmão, que eu não lembro o nome, se levantou e orou pedindo a Deus que, se o padre não desistisse da procissão, mandasse um raio bem em cima da cabeça dele. Foi aí que o velho Anísio, que era o obreiro naquele tempo, se levantou e mandou o irmão se calar e repreendeu ele com

veemência, pois pedir a Deus o mal de alguém é um pecado grave.

O irmão que tava orando não gostou. Disse que na Bíblia Davi tinha orado a Deus pedindo a morte dos seus inimigos.

(...) Aquilo gerou uma discussão grande, que acabou o culto mais cedo. Naquele tempo eu não entendia, mas hoje sei que o problema era a ignorância daquele irmão. Como ele muitos não entendiam direito a doutrina, faltava gente instruída, um pastor, pra (sic) orientar melhor os crentes que viviam longe da capital.”

Em outro trecho da mesma entrevista, é mencionado novo episódio, ocorrido não muito depois do acima referido. Nele um sanfoneiro da região, de nome Geraldino, que era recém convertido resolveu apresentar, por ocasião da visita do rev. Natanael Cortez um Hino que havia composto. Mesmo sem ouvir a composição, o pastor concordou e, no momento de louvor antes da homilia, seu Geraldino pegou a sanfona e começou a tocar um forró.

“(...) não bastasse ser um forró, que é uma música do mundo e não da Igreja (risos) a letra era pior ainda. Foi uma mistura de gente rindo, de gente reclamando.

(...) eu nunca me esqueci. E olha que faz tempo isso. Ela dizia assim:

(Cantando) Jesus morreu na cruz/Pra (sic) livrar nossos pecados/Ele foi traído por Judas/Aquele cabra safado/Cabra safado, cabra safado/Judas traiu Jesus/Ele é cabra safado.

Mal ele cantou a primeira estrofe o pastor levantou da cadeira e colocou ele pra (sic) fora. Coitado do Geraldino, era um pobre ignorante que não compreendia bem a separação entre as coisas de Deus e do Mundo.”

Homem simples “seu” Custódio veio morar em Fortaleza ainda jovem, em 1938. Convidado pelo rev. Natanael Cortez, tornou-se zelador do templo da IPF e depois gerente de pessoal administrativo, uma espécie de capataz, cargo que exerce até hoje, mesmo estando oficialmente aposentado, desde 1989. Além do emprego, também fez carreira no oficialato da igreja tornando-se diácono e depois presbítero.

A trajetória de migrante de cidade pequena do interior para capital e de fiel leigo para oficial da igreja protestante mais importante do Ceará, por certo exerce forte influência sobre a memória relatada em seu depoimento. Como já dito anteriormente, a

memória é seletiva, não representa um depósito em que armazenamos fatos e informações, mas, outrossim, constitui um modo socialmente dinâmico de atribuir significação ao passado. Fundada em processos de recordação sem um término definitivo, e sim continuamente reconstruídos e atualizados, a memória sofre influência capital da situação presente de quem lembra.

Outro aspecto importante em uma entrevista, aprendi isso durante a pesquisa, é o lugar em que ela se dá. A entrevista com a sr<sup>a</sup>. Esther Soares, por exemplo, ocorreu na varanda de sua casa, acompanhada de café com bolo de milho e da algazarra de seus netos, que brincavam no jardim. Esse cenário gerou um clima de descontração que tornou o diálogo mais leve e fluído. Em alguns momentos chegava mesmo a parecer uma conversa entre dois velhos amigos.

Quando aceitou o convite para conceder entrevista a esta pesquisa, “seu” Custódio sugeriu que ela fosse feita na igreja, mais especificamente na sala do Conselho. Ciente de que ao pesquisador não cabe criar restrições ou obstáculos à boa vontade de seus entrevistados, aceitei prontamente a indicação.

Essa sala fica no subsolo do templo, possui uma grande mesa com 32 lugares e em suas paredes há várias fotografias de pastores e presbíteros eméritos. Essa escolha não foi por acaso. Assim que entramos na sala ele me disse, apontando para as fotografias “é a história desses homens que você tem que contar. Eles são heróis da causa cristã no Ceará.” Depois de sentar-se, em uma das cabeceiras da mesa, pediu licença para fazer uma oração, na qual pediu orientação divina para o depoimento que iria dar.

A sala, as fotografias, a oração, tudo isso deu à entrevista um tom de formalidade que demorou bastante para se atenuar, não chegando nunca a se desfazer plenamente, e nem poderia. Conheço “seu” Custódio desde a minha infância e sei que, a despeito de seu espírito simples e acolhedor, qualquer assunto referente à Igreja é sempre tratado com uma gravidade puritana. Aquela situação influenciou meu comportamento de entrevistador e, conseqüentemente o resultado da entrevista. A despeito disso, acredito que o depoimento obtido tem uma boa contribuição a dar às reflexões propostas para este tópico.

Apesar de ter passado a maior parte da vida em Fortaleza, “seu” Custódio preserva consigo a teatralidade característica da tradição oral sertaneja, na qual as coisas só fazem sentido quando exemplificadas por uma história exemplar.

Os trechos aqui transcritos fazem parte da resposta dada à seguinte pergunta: “No tempo em que o senhor freqüentava a Congregação de Iguatu, como era a relação dos crentes de lá com a doutrina?”

Ao invés de dar uma resposta genérica, do tipo a relação era desta ou daquela forma, parte para a narrativa de episódios exemplares por ele vivenciados. Com isso, busca dar maiores concretude e veracidade ao seu depoimento, intenção claramente manifesta na frase com que inicia a resposta:

“Vou contar pra(sic) você duas histórias. Histórias verdadeiras, que eu testemunhei quando me congregava lá.”

Ao contar as histórias sobre o irmão que orou pedindo que um raio caísse na cabeça do padre e do outro que compôs um hino em ritmo de forró, seu objetivo é, a um só tempo, dar sustentabilidade e tornar cognoscível sua compreensão de que entre os crentes da Congregação de Iguatu havia muita ignorância com respeito à doutrina presbiteriana. Compreensão que é uma avaliação presente, feita pelo presbítero de 87 anos e que necessariamente não seria a mesma numa lembrança feita alguns anos antes, ou alguns anos depois, ou em circunstância outra que não a de uma entrevista dada a um historiador.

Disso depreende-se, como bem observou por Verena Alberti, que a lembrança de um depoente somente tem aplicação como fonte de uma investigação historiográfica se tomada como uma elaboração presente sobre o passado, produzida na interação entre pesquisador e entrevistado.<sup>286</sup> Por isso, importa menos a análise dos fatos e mais a significação que a eles atribui o narrador.

Quando avalia os dois episódios como “erros da ignorância” e os vincula à ausência de “gente instruída” que pudesse melhor ensinar a doutrina aos crentes do interior, “seu” Custódio opera no sentido de separar, em diferentes graus de

---

<sup>286</sup> ALBERTI, Verena *Ouvir Contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, pp. 38 e 39

importância, o erro daquele que o comete, estabelecendo uma contradição entre a ação e seu sujeito.

Desejar a morte de alguém e usar uma música mundana para louvar a Deus são avaliados como erros, atos condenáveis, que não podem ser cometidos por um bom cristão. A mesma condenação, no entanto, não é aplicada aos sujeitos que neles incorreram. Para eles a narrativa de “seu” Custódio apresenta um contundente atenuante: a ignorância.

Nas duas histórias fica claro que os erros foram cometidos sem intenção ou maldade. A motivação única apresentada nos dois casos é o desconhecimento da doutrina. Os personagens de “seu” Custódio são inimputáveis porque desconheciam o erro inerente a seus atos.

Em vários momentos de sua fala, “seu” Custódio procura enfatizar que, no tempo da expansão do presbiterianismo pelo sertão, os que se convertiam tinham uma assistência religiosa precária, pela ausência de pastores que acompanhassem de perto o seu desenvolvimento no aprendizado da doutrina. Esse entendimento fica claro quando ele faz um comparativo com a condição presente dos crentes do interior.

“(…) hoje é diferente. Você vai nas igrejas do interior, tem pastor, tem presbítero diácono; tem Bíblia, hinário. No tempo do começo não era assim. Nem Bíblia todo mundo tinha. (...) Era difícil perseverar na fé e na doutrina, pois a orientação era pouca. O pastor era um só pra(sic) várias Congregação(sic). Visitava nós(sic) só de mês em mês”

O romancista e dramaturgo Ariano Suassuna costuma afirmar, em suas palestras, que tudo que é bom de viver é ruim de contar e, por outro lado, tudo que é ruim de viver é bom de contar. Segundo Suassuna, a dificuldade humaniza a história, a torna mais verossímil, por isso, diz ele, os bons contadores de histórias preferem sempre as narrativas sobre situações difíceis, sejam elas cômicas ou dramáticas.

Eximindo-me do debate sobre a universalidade ou não da ponderação feita por Suassuna, o caso é que ela ajuda bastante a compreender a narrativa de “seu” Custódio.

Ao longo de todo o seu depoimento, seja quando aborda a sua experiência da seca de 1932 (Capítulo I, tópico II, item C), seja quando fala sobre “os irmãos da

Congregação de Iguatu”, “seu” Custódio constrói sua narrativa em torno da dificuldade. Esta estratégia visa dois objetivos, distintos e complementares.

O primeiro desses objetivos é o de demarcar o período dos acontecimentos que narra como outro tempo, distante do presente não apenas pela cronologia dos dias e anos, mas, sobretudo, por uma experiência social diferente, única, em que a relação dos homens com a natureza, com a religião e com tudo o mais, era pautada pela superação de grandes dificuldades. Essa superação diferencia não apenas o tempo sobre o qual se fala, mas também os sujeitos sobre quem se fala.

Vítimas da seca e da ignorância, os personagens descritos por “seu” Custódio assumem uma condição de pessoas que merecem e precisam ser tratadas de uma maneira diferenciada, assentada na benevolência.

Em outras palavras, a narrativa de “seu” Custódio evidencia uma memória que caracteriza o período de expansão do presbiterianismo, pelo sertão cearense, como um tempo marcado pela deficiência de sacerdotes e pelo pouco conhecimento que os novos crentes tinham sobre a doutrina que abraçavam. Tais circunstâncias atuam no sentido de tornar desculpável qualquer erro ou desvio que aqueles primeiros crentes tenham cometido, por mais graves que tenham sido.

Ao longo da pesquisa questionei outros cinco depoentes, crentes de diferentes cidades e distintas gerações, sobre o episódio do “forró do Geraldino”. A seguir destaco a fala de dois deles que, em minha avaliação, são bem representativas do que foi dito por todos.

“Conheço sim (a história do “forró do Geraldino”). Todo mundo conhece essa história. Vez em quando os meninos brincam cantando ela aqui na cantina, na hora da merenda, depois da Escola Dominical.

Eles cantam porque na letra dela diz ‘cabra safado’, que é uma coisa assim feia, né(sic)?!. Aí, eles ficam cantando e apontando um pro(sic) outro.”<sup>287</sup>

“Essa história é bem conhecida. Eu fico pensando se é mesmo verdade, porque a letra é muito engraçada, mas pode até ser, porque aconteceu faz muito tempo. Naquele

---

<sup>287</sup> Trecho de entrevista de Raquel Rodrigues de Sousa, concedida em 10 de Julho de 2006.

tempo a Igreja tava ainda começando e aparecia muita coisa assim, esquisita.”<sup>288</sup>

Esses depoimentos foram dados respectivamente por Raquel Rodrigues de Sousa, 16 anos, membro da Igreja Presbiteriana de Iguatu e Antônio da Silva Ramos, 30 anos, membro da Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Neles, dois aspectos chamam a atenção.

O primeiro deles é o largo alcance, temporal e espacial, da história, que foi capaz de chegar a pessoas nascidas tanto tempo depois e em cidades tão distantes.<sup>289</sup> De certa forma essa foi a constatação de uma suspeita que já trazia comigo há algum tempo, pois lembro que, em minha infância e adolescência – período em que fui membro da IPF – a história do “forró do Geraldino” era vez por outra lembrada na roda de amigos. Ela se tornou uma espécie de história símbolo da expansão pelo interior. Alguns a tem como verdadeira, outros, como Antônio Ramos questionam sua veracidade, mas raros são os que a desconhecem.

Em seu livro *Sertão em movimento*, em que analisa a cultura sertaneja a partir da construção do baião (ritmo musical consagrado por Luiz Gonzaga), a antropóloga Sulamita Vieira afirma que a designação de forró como um gênero musical que comporta vários ritmos característicos da música nordestina, como o xote, o xaxado e o baião, ocorre apenas na década de 1940.<sup>290</sup>

Dessa forma, ao chamar de forró a música tocada por Geraldino, na Congregação de Iguatu, ainda na década de 1920, comete-se um anacronismo, que não invalida ou diminui o valor do “causo” para compreensão da memória sobre os primeiros tempos do presbiterianismo no interior do Ceará. Por outro lado, ela nos ajuda a melhor compreender a dinâmica da memória, que, em sua transformação contínua, agrega valores e conceitos de outros tempos e lugares.

O outro aspecto importante dos depoimentos de Raquel e Antônio diz respeito ao significado que atribuem ao “forró do Geraldino”. Ainda que sem a intenção clara manifesta nas palavras de “seu” Custódio, também eles expõem uma memória marcada

---

<sup>288</sup> Trecho de entrevista de Antônio da Silva Ramos, concedida em 16 de julho de 2006.

<sup>289</sup> Iguatu fica a 410 km de Fortaleza. Antônio da Silva Ramos nunca esteve lá e Raquel Rodrigues de Sousa nunca foi a Fortaleza.

<sup>290</sup> VIEIRA, Sulamita. *Sertão em movimento: a dinâmica da produção cultural*. São Paulo: Annablume, 2000, pp. 26-27.

pela condenação do ato e pela benevolência para com os sujeitos, na qual a ignorância funciona como um atenuante pleno dos erros por eles cometidos.

O mais importante a ser salientado nestes três depoimentos é que eles evidenciam uma memória que afirma as limitações do passado sem, porém, condenar seus sujeitos. Nela os primeiros crentes do sertão não são vistos nem como heróis, nem como vilões, mas sim como homens e mulheres que abraçaram a “nova fé” num contexto de muitas dificuldades.

Entrementes, além de muito dinâmica em sua transformação, e de certo em consequência disso, a memória é também plural. E se para uns a marca maior da lembrança do “tempo pioneiro” é a dificuldade, para outros é o feito heróico.

Fundada em 1916, a Congregação Presbiteriana de Cedro se desenvolveu com peculiar rapidez. Em 1928 já contava com 34 membros, o que motivou o rev. Natanael Cortez a solicitar ao Presbitério de Pernambuco sua elevação à Igreja. A aquiescência do Presbitério veio no início do ano seguinte. Em 30 de maio de 1929, sob a direção do jovem pastor rev. Alcides Nogueira e com um Conselho formado pelos presbíteros Laudelino Nogueira e Antônio Pereira, foi fundada a Igreja Presbiteriana de Cedro, a primeira igreja protestante do interior do Ceará.

A elevação à Igreja motivou um dos mais graves incidentes envolvendo uma comunidade protestante no sertão cearense. Com a promoção, o presbitério enviou uma verba que, somada a doações da IPF e dos próprios crentes de Cedro, foi destinada à reforma da casa da congregação e à compra de novos bancos.

Os bancos chegaram no início de maio e, como a reforma não estava ainda concluída, foram armazenados ao lado do prédio. Na madrugada do domingo seguinte, um grupo de homens armados rendeu o vigia da obra e incendiou os bancos. A autoria do crime nunca foi desvendada e ninguém foi punido. Esse incidente não impediu que ocorresse, alguns dias depois, a cerimônia de instalação da nova Igreja, com a posse do rev. Alcides Nogueira e dos presbíteros.

Com o intuito tentar compreender melhor o significado desse acontecimento para os crentes de Cedro, conversei, em 2006, com o sr. Raimundo Nogueira (77 anos), filho do presbítero Laudelino Nogueira.

Já em abril de 2003, quando pela primeira vez estive na Igreja Presbiteriana de Cedro – IPC como pesquisador, todos com quem conversei me diziam que procurasse o

sr. Raimundo Nogueira, que diziam ser aquele que melhor conhecia a história dos primeiros tempos do presbiterianismo ali.

Funcionário aposentado dos Correios, o sr. Raimundo quase não vai mais à igreja, debilitado por problemas de saúde. Nosso primeiro encontro ocorreu em sua casa, intermediado pela sr<sup>a</sup>. Ruth Maria Nogueira, sua filha. Apreciador de uma boa conversa, como ele mesmo gosta de dizer, mostrou-se bastante receptivo e foi logo me dizendo que nascera no mesmo ano em que a Congregação se tornara Igreja e que foi a primeira criança que nela batizou o rev. Alcides Nogueira.

Tivemos ali uma boa e longa conversa, da qual pude aproveitar muito pouco, pois tinha ido com a intenção de pesquisar apenas os documentos da IPC, não me preparara para fazer, nem registrar entrevistas.

Nosso segundo encontro, ou a tentativa de fazê-lo, ocorreu em setembro daquele mesmo ano. O caráter amistoso que sido a marca maior da conversa anterior não se repetiu. O sr. Raimundo Nogueira não quis me receber. Em nosso primeiro encontro ele entendeu que eu era um membro da IPF e que realizava uma pesquisa para a Igreja. Quando o mal entendido foi desfeito ele passou a considerar que eu queria conhecer a história dos primeiros tempos da igreja para “falar mal dela, como os outros”.

Em princípio não compreendi bem porque ele considerava que minhas intenções eram tão ruins, menos ainda quem eram os outros aos quais me comparava. Depois de deixá-lo, a sua filha me explicou que há alguns anos (uns 15, ela não soube precisar bem) um repórter de um jornal da região fez com ele uma entrevista e depois publicou uma matéria, em que chamava de fanáticos os evangélicos do Cedro.

A partir daquele dia foram cinco visitas ao sr. Raimundo, em que tentei convencê-lo de que minhas intenções eram outras, bem diferentes daquelas do tal repórter.<sup>291</sup> Até hoje não sei ao certo o que o fez mudar de idéia, mas na quinta visita ele simplesmente me mandou sentar e me perguntou o que eu queria saber. Foram quase

---

<sup>291</sup> Essa experiência com o sr. Raimundo Nogueira foi especialmente importante para meu desenvolvimento como pesquisador, especialmente no trato com a história oral. Com ela compreendi de modo clero o que queria dizer Portelli ao afirmar a entrevista como uma troca entre dois sujeitos, em que os papéis de observador e observado não são fixos, mas cambiáveis e que, portanto, o trabalho com depoimentos orais somente pode ser realizado como um experimento de igualdade. Somente nesta condição é possível que se estabeleça uma comunicação menos distorcida entre entrevistador e entrevistado. Ver PORTELLI, Alessandro “Forma e significado da história oral. A pesquisa como experimento de igualdade.” In: *Revista Projeto História* n<sup>o</sup> 14. São Paulo: PUC, 1997, pp. 07-24.

duas horas de depoimento, em que, entre outras coisas, ele assim falou sobre o caso do incêndio dos bancos.

“Eu nasci naquele ano, mas meu pai me contou essa história muitas vezes. Naquele tempo era muito difícil, tinha maldade com os crente(sic). Pra(sic) ser crente no tempo do meu pai tinha que ser corajoso. (...) Quem mandô(sic) botá(sic) fogo nos bancos foi o padre Lima. Ele tinha ódio aos crentes e ficou com mais raiva ainda quando soube que a Congregação ia virá Igreja.

(...) Eles chegaram lá de madrugada, os capangas do padre Lima. O velho Chico é que tava de vigia. Pegaram ele a traição, bateram nele e depois amarraram. Aí tocaram fogo nos banco(sic) tudo.

Eles achavam que o povo ia ter medo e deixar de ser crente, por que eles eram muitos e os crentes pouco(sic). Mas eles tinham fé e continuaram crente(sic). Os crentes daquele tempo passaram muita provação, mas Deus tava(sic) no coração deles e deu coragem pra(sic) eles enfrentarem os inimigos da Palavra, que nem Davi quando derrotou Golias. (...) Pra(sic) mim, pra(sic) todos nós aqui, eles foram heróis naquele tempo.”<sup>292</sup>

Como a narrativa de “seu” Custódio, também esta tem a dificuldade como um elemento central de sua construção. Contudo, é uma outra dificuldade, bem diferente daquela, pois não diz respeito à Igreja, nem aos seus fiéis, mas ao “Mundo”.

O “Mundo” é a forma comumente usada pelos evangélicos (de todas as denominações) para designar a sociedade e a cultura que se regem por outro paradigma que não a orientação bíblica. O “Mundo” é a fonte dos maiores perigos que tem que enfrentar o fiel que queira perseverar na devoção e retidão cristãs.

É sobre o enfrentamento desses perigos que se refere o sr. Raimundo Nogueira ao afirmar que para ser crente no tempo do seu pai era preciso ter coragem. E não uma coragem qualquer, mas a coragem de enfrentar um inimigo muito maior e mais poderoso, ao ponto de permitir a comparação com a mitológica batalha entre Davi e Golias, na qual um jovem pequenino, mas abençoado por Deus, derrota o gigante poderoso, tendo como arma apenas uma funda.

Quando fazia a entrevista, por uma feliz coincidência, ou providência divina como afirmou o sr. Raimundo, chegou o sr. Antônio Batista (75 anos) para visitá-lo.

---

<sup>292</sup> Entrevista do sr. Raimundo Nogueira, concedida em 06 de setembro de 2006.

Agricultor, o sr. Antônio vive na zona rural de Cedro. É filho de Antônio Galdino, que foi um líder importante da comunidade presbiteriana dali.

Após uma rápida apresentação, o sr. Raimundo fez saber ao amigo que me contara a história do incêndio dos bancos, ao que o sr. Antônio respondeu: “também tenho uma história do tempo antigo pra(sic) contar”. Sentou-se e falou sobre a festa que foi feita para celebrar o primeiro aniversário da IPC e como nela houve uma tentativa de assassinato do rev. Natanael Cortez.

“O padre Lima não se conformava de tê(sic) uma igreja evangélica na cidade. (...) Ele sabia que o pastor Natanael vinha pro(sic) aniversário e resolveu que ia matar ele, ali mesmo na Igreja.

(...) ele (padre Lima) inventou uma procissão que saia da Matriz e ia até a Igreja (IPC) no meio dela tinha os pistolero(sic) dele que ia(sic) matar o pastor. Mas Deus num abandona o seu fio(sic) e fez aparecer na cidade, naquele dia, o Pedro Ramos, que era sargento da polícia da capital e amigo do pastor. Ele foi pro(sic) culto e ficou sentado no último banco, perto da porta. Quando a procissão chegou ele saio pra(sic) fora e com o revolve(sic) na mão prendeu o padre e os pistolero(sic). Foi Deus que mandou o sargento, mas se ele não tivesse lá o pastor Natanael tinha enfrentado o padre de peito aberto. Eu conheci ele, sei que era um home(sic) de muita corage(sic), com a benção de Deus. (...) Ele enfrentou muita coisa, pregando a Palavra por esse sertão de Deus.”<sup>293</sup>

Também na narrativa do sr. Antônio Batista a dificuldade que enfrentavam os primeiros evangélicos tem origem externa, mais especificamente na violência da liderança católica. Durante a pesquisa consegui apurar poucas informações sobre o pe. Lima.

A completa desorganização dos arquivos da Diocese do Cedro não permitiram que pudesse, com o pouco tempo de que dispunha na cidade, fazer ali um trabalho produtivo. Conversando com funcionários da Diocese soube apenas que foi padre da cidade até meados da década de 1940 e que tinha uma atuação política muito intensa, informação reforçada pelo fato de haver na cidade uma escola municipal e uma praça batizadas com seu nome.

---

<sup>293</sup> Entrevista do sr. Antônio Batista, concedida em 06 de setembro de 2006.

Felizmente, para as pretensões deste tópico essas informações importam bem pouco. Importa, sim, compreender como, na memória dos dois depoentes a figura do padre aparece como o símbolo maior, a encarnação mesmo dos perigos do “Mundo”.

Segundo Junito de Souza Brandão, a crença na existência de grandes perigos, impossíveis de serem enfrentados pelo homem comum é um dos componentes fundamentais na construção do herói, este indivíduo humano dotado de habilidade e poderes advindos de fonte divina.<sup>294</sup>

Tanto nos depoimento do sr. Raimundo, como no do sr. Antônio a coragem com que os crentes enfrentavam as situações de perigo era inspirada pela fé. É essa coragem de inspiração divina que lhes permite afirmar que eram heróis os primeiros evangélicos.

Nenhum dos dois depoentes viveu os episódios que narram. O conhecimento deles advém do parentesco com pessoas que o viveram e da importância que sua memória tem para comunidade evangélica de que fazem parte. Para os propósitos desta pesquisa, interessa mais refletir sobre esta segunda motivação.

A heroificação dos personagens dá aos episódios narrados um ar mitológico, que faz com desempenhem uma função basilar na memória que constroem. A narrativa mítica, afirma Brandão, funciona como um instrumento de autocompreensão e de orientação do homem no mundo em que vive, na medida em que dá significado e coesão às suas origens.<sup>295</sup> Nesse sentido, a narrativa sobre o incêndio dos bancos e sobre a tentativa de assassinato do rev. Natanael Cortez desempenha o papel de qualificar seus narradores como pessoas especiais, porque herdeiras de uma geração de heróis.

O papel qualificador dessa memória ficou claro em outros trechos dos depoimentos, em que ambos afirmavam a necessidade de os evangélicos mais jovens lembrarem o exemplo do passado como forma de compreenderem a importância de pertencerem à IPC.

Outro aspecto que importa ser destacado é a individualização desse caráter heróico, que aparece na fala do sr. Antônio. Nela o rev. Natanael Cortez é descrito como um homem que, pela intervenção divina, tornou-se corajoso ao ponto de ser capaz de enfrentar, “de peito aberto”, os que queriam matá-lo.

Essa visão corrobora a memória oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, divulgada em livros como *A Galeria evangélica*, de 1947, e *História da Igreja*

---

<sup>294</sup> SOUZA, Junito Brandão. *Mitologia Grega vol.* Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 176-177.

<sup>295</sup> SOUZA, Junito Brandão. *Mitologia Grega vol.* Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 35-38.

*Presbiteriana do Brasil*, de 1960, ambos escritos pelo rev. Júlio Ferreira. Neles expressões como “heróis da fé”, “mártires da Palavra de Deus” são recorrentes na caracterização da atuação dos pastores e missionários presbiterianos do final do século XIX e início do século XX.

Nenhum dos dois depoentes leu esses dois livros, ou qualquer outro com conteúdo semelhante. Contudo, ambos se recordam que histórias de “grandes provações”, pelas quais passavam os pregadores evangélicos eram frequentemente contadas pelos pastores Alcides Nogueira e Natanael Cortez em suas homilias dominicais.

Esta prática dos pastores e, mais ainda, a lembrança dela, permite inferir que as memórias construídas pelos senhores Raimundo Nogueira e Antônio Batista sofrem significativa influência do discurso oficial da Igreja sobre a atuação dos pregadores pioneiros. No entanto é preciso esclarecer que isso não permite qualificar a memória desses homens como uma simples reprodução de uma memória institucionalmente construída.

Como bem observou Jacques Le Goff, a construção da memória se faz pela interposição de diversas matrizes.<sup>296</sup> As histórias contadas pelos pastores durante os cultos, por conseguinte, devem ser percebidas como um dos componentes que formam essa teia complexa que é a memória humana.

A reflexão feita ao longo deste tópico, para além de pontuar e discutir temáticas específicas de cada depoimento teve, como propósito maior, evidenciar a diversidade da memória que os fiéis presbiterianos têm sobre os evangélicos do passado. Com isso, o que se tentou demonstrar é que não existe uma memória, mas memórias, cuja diversidade se assenta na pluralidade das experiências vividas no passado e no presente de cada depoente.

É essa pluralidade de experiências que faz com que para alguns, como a sr<sup>a</sup> Esther Soares, as lembranças sejam pacíficas e nostálgicas, enquanto para outros, como “seu” Custódio, elas sejam de dificuldade e ignorância e, para outros, ainda, como o sr. Raimundo Nogueira, seja de perigo e coragem.

\* \* \*

---

<sup>296</sup> LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 3ª edição, Campinas: EdUNICAMP, 1994, pp.423 – 484

A análise dos processos por indisciplina e das memórias de remanescentes e descendentes dos primeiros presbiterianos do sertão cearense evidenciam a complexidade do processo que por lá expandiu o protestantismo nas primeiras décadas do século XX. Evidenciando, entre outras coisas, como as experiências religiosas pregressa dos primeiros conversos, circunscritas ao universo do catolicismo popular influenciou o modo como eles se apropriaram da doutrina presbiteriana.

Constituído sob a égide do distanciamento institucional, o catolicismo popular se pauta por uma vivenciada com forte apelo místico, e, em muitos aspectos distante daquilo que preconizam os cânones da Igreja Católica.

Esta configuração, forjou, no sertão nordestino, um viver cristão a um só tempo autônomo e dependente, conservador e dinâmico, que, com o qual o presbiterianismo teve que dialogar, ora rejeitando, ora se adequando.

No capítulo que se segue, e que encerra esta narrativa, o tema do diálogo entre estes dois paradigmas será retomado, dentro da discussão sobre a formação religiosa e secular do rev. Natanael Cortez, personagem que sem dúvida alcançou especial destaque na história aqui investigada. A análise da trajetória do pastor que foi responsável por dar um maior dinamismo à evangelização do sertão cearense, trará, assim quero crer, importante contribuição para elucidação da problemática proposta na introdução da tese.

## Capítulo V

### Natanael Cortez, um moderador entre a norma e a vivência do protestantismo no sertão cearense

“O senhor... mire, veja: o mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais. Ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam”

Guimarães Rosa (1978; p. 197)

“Com uma vida dedicada a honrar e divulgar a Palavra de Deus, N. Cortez deixa, mais que saudades, o exemplo a ser seguido por todos os presbiterianos, por ser fiel, disciplinado e justo, para com a sua Igreja

À família enlutada envio pêsames em meu nome e de toda IPB”<sup>297</sup>

“(…) não consegui ir no enterro. Soube da morte do pastor Natanael Cortez só depois que o ônibus com os irmãos daqui já tinha ido pra(sic) Fortaleza. Por isso estou mandando essa carta (...).

(...) o pastor Natanael era uma pessoa muito boa comigo e com todos os que são da igreja daqui. Ele entendia as coisas da gente, as nossas dificuldades porque ele também já foi pobre e já trabalhou na roça (...).

(...) meu filho Natanael, que é quem escreve essa carta pra(sic) mim tem esse nome por causa do pastor (...).”<sup>298</sup>

Natanael Cortez faleceu em sua casa, na av. Desembargador Moreira, 1030, endereço nobre da capital cearense, no dia 3 de março de 1967, às oito da manhã. Morreu vítima da metástase de um câncer que, inicialmente, atacou-lhe a língua, roubando-lhe a fala e afastando-o da vida pública. Tinha 78 anos.

---

<sup>297</sup> Telegrama enviado pelo rev. José Borges dos Santos Junior, então presidente do Supremo Concílio da IPB, à família Cortez, datado de 03 de março de 1967.

<sup>298</sup> Trecho de carta enviada a esposa do rev. Natanael Cortez, pela sr<sup>a</sup>. Maria do Socorro Albuquerque, membro da Igreja Presbiteriana de Quixadá, datada de 6 de março de 1967.

O prestígio e a popularidade alcançados durante os trinta e sete anos em que foi pastor da IPF (1915 a 1952) fizeram de suas exéquias um acontecimento de grande notoriedade. Os jornais *O Povo* e *Gazeta de Notícias*, que à época eram os mais importantes de Fortaleza, foram às ruas no dia seguinte com a morte do pastor como notícia de primeira página. O Povo destacava que, um:

“(...) grande número de pessoas comuns e de autoridades acorreram ao velório. (...) acompanharam o féretro até o cemitério São João Baptista, num dos maiores cortejos fúnebres já registrados em Fortaleza.”<sup>299</sup>

Na biografia de Natanael Cortez, que publicou em 1989, por ocasião do centenário de seu nascimento, o jornalista e historiador Eduardo Campos registra que entre as centenas de pessoas que foram prestar a última homenagem ao pastor estavam muitos fiéis presbiterianos, vindos do interior do Estado, em comitivas de Baturité, Aracoiaba, Quixadá e Senador Pompeu.<sup>300</sup>

Em entrevista concedida em 10 de junho de 2000, o rev. Helnir Cortez, lembrou que, ao longo dos primeiros dias que se sucederam à morte do pai, a família recebeu um grande número de telegramas e cartas de condolências, vindas de várias partes do país.

Quatro dessas correspondências foram preservadas pela irmã do rev. Helnir, a sr<sup>a</sup> Helnine Cortez Campos. Um telegrama do então governador do Ceará, Virgílio Távora, uma carta do rev. J. C. Cunningham, que era pastor de uma Igreja Presbiteriana em Nova Jersey, um telegrama do rev. José Borges dos Santos jr., então presidente do Supremo Concílio da IPB e uma carta da sr.<sup>a</sup> Maria do Socorro Albuquerque, membro da Igreja Presbiteriana de Quixadá.

As duas últimas correspondências, citadas na abertura deste capítulo, são uma importante evidência para a reflexão que aqui se propõe, a saber: problematizar o papel do rev. Natanael Cortez, pastor que mais atuou na evangelização do sertão cearense no início do século XX, no movimento de expansão do protestantismo pelo interior do Ceará.

Mencionado nos capítulos anteriores – especialmente no quarto – como um membro da cúpula da Igreja Presbiteriana no Ceará, o rev. Cortez está longe de ser um

<sup>299</sup> Jornal O Povo, 04 de março de 1967, p. 01.

<sup>300</sup> CAMPOS, Eudardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra. Biografia de um pastor do Rebanho de Deus*. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1989, p. 34.

simples aplicador da doutrina presbiteriana, em tudo a ela submisso. Muito menos foi um rebelde ou transgressor.

A leitura das palavras ditas pelo rev. Santos Jr. e pela sr<sup>a</sup>. Maria do Socorro, por ocasião de sua morte evidenciam um homem cindido. O primeiro o vê como um exemplo para os demais presbiterianos por suas fidelidade, justiça e *disciplina* para com a Igreja. Em outras palavras como um seguidor rígido e zeloso das regras de fé e prática da doutrina presbiteriana. A outra o descreve como um homem benevolente, que, por ter, no passado, vivido sob as privações do sertão, melhor compreende as dificuldades, não apenas materiais, mas também espirituais, dos sertanejos.

Quem foi Natanael Cortez? Em que medida sua visão de mundo e seu comportamento como homem e como pastor contribuíram para divulgação, aceitação e recusa do protestantismo no sertão do Ceará? É a ponderação sobre essas questões que se dedicam as páginas a seguir.

## **I- Da roça ao púlpito, uma trajetória exemplar**

### **a) “tempo de criança”: pobreza, migração e encontro com a fé**

Natanael Pegado de Siqueira Cortez nasceu em 12 de janeiro de 1889, no sítio Comboieiro, entre o rio Piranhas e o riacho Pamom, na zona rural do município de Açu, no Rio Grande do Norte. Foi o terceiro dos cinco filhos do casal de agricultores Ismael Pegado de Siqueira Cortez e Ubelina Cortez.<sup>301</sup>

Como a grande maioria das famílias católicas do sertão, os Cortez moravam distantes de sua paróquia e, por isso, tinham grandes dificuldades para cumprir suas obrigações religiosas. O pequeno Nael, apelido de infância de Natanael Cortez, e sua irmã caçula, Virgínia, somente foram batizados em 1892, por ocasião da visita de um padre à região, quando ele já tinha três anos e ela dois.

No Comboieiro, o pequeno Nael viveu tempos de privações, que se agravaram ainda mais com morte de seu pai em 1892, poucos meses depois da cerimônia de batismo.

---

<sup>301</sup> CAMPOS, Eudardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra. Biografia de um pastor do Rebanho de Deus*. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1989, p. 05.

Como é ainda hoje comum em pequenas propriedades da zona rural sertaneja, nas quais prevalece a agricultura de subsistência, com mão-de-obra familiar, as crianças logo que aprendem a andar e são capazes de segurar uma enxada passam a ajudar os pais na lida da roça. A perda do marido fez com que a sr<sup>a</sup>. Ubelina necessitasse ainda mais da ajuda dos filhos e Natanael, já aos cinco anos, cumpria tarefas diárias difíceis até para um adulto.

Depois de dez anos de muito trabalho e poucos frutos, a família atende ao convite de João Porfírio Varela, primo de Natanael, deixa o Comboieiro e muda-se para o Ceará. A venda do pequeno sítio possibilitou, à família Cortez, a compra de uma casa modesta, em Senador Pompeu, cidade do Sertão Central, onde João Porfírio Varela residia e trabalhava nas obras da Estrada de Ferro de Baturité<sup>302</sup>.

Instigado pelo primo, a quem chamava “Pai Janjão”, Natanael iniciou seus estudos numa escola municipal. As dificuldades financeiras, contudo, o obrigam, no ano seguinte, a trocar a escola pelo trabalho. Trabalhava como tropeiro, conduzindo burros e jumentos no transporte de comida e equipamentos para os operários que trabalhavam assentando os trilhos da ferrovia.

A modesta quantia que ganhava como tropeiro, 500 réis por semana, logo se mostrou aquém das necessidades da família, que ele, como varão mais velho, tinha a responsabilidade de sustentar.

Não encontrando trabalho mais rentável em Senador Pompeu, rendeu-se às promessas de riqueza garantida e, como tantos outros sertanejos pobres, migrou para o Pará, em busca de trabalho e riqueza na extração da borracha, então descrita pelos prepostos dos *Barões da Borracha*, que atuavam como agenciadores em todo o sertão Nordeste, como o “ouro branco do Brasil”.

Em maio de 1904 Natanael começou a trabalhar como seringueiro, serviço penoso para um garoto de apenas 15 anos, que por vezes lhe exigia passar dias enfiado na floresta, sozinho, na tediosa e cansativa rotina de extração do látex. Segundo relato em seu livro de memórias, permaneceu nesse trabalho por apenas cinco meses.

Embora pouco, o tempo em que frequentou a escola foi suficiente para que

---

<sup>302</sup> A Estrada de Ferro de Baturité foi a primeira ferrovia do Ceará. Sua construção começou em 1870 e se prolongou por várias décadas até chegar à cidade de Cedro, em 1915, quando já chamava Rede de Viação Cearense – RVC, nome que passou a ter em 1908.

aprendesse a ler e escrever, habilidades que lhe renderam um emprego como apontador da Estrada de Ferro de Alcoçaba, função que exerceu por dois anos.<sup>303</sup>

Em 1906 mudou-se para o Amapá, em busca de um emprego que pudesse lhe garantir uma renda suficiente para mandar buscar a família, que ficara no Ceará. Em Macapá emprega-se como amanuense da Mesa de Renas do Amapá. Usufriui pouco do novo trabalho. Apenas alguns meses depois de ser contratado contrai malária, perde o emprego e retorna ao Ceará, tão pobre como era quando partiu. Já com dezoito, conta mais uma vez com a ajuda de “Pai Janjão”, que lhe consegue emprego como servente de pedreiro na obra de construção de novos armazéns para a Estação Ferroviária de Senador Pompeu.<sup>304</sup>

Em entrevista dada ao jornal *O Unitário*, o já, então, rev. Natanael Cortez assim se pronunciou sobre sua infância:

“As dificuldades daquele tempo marcaram não apenas o corpo, mas também a alma, ensinando-me desde cedo o valor da roupa que vestia e da comida que me alimentava.”<sup>305</sup>

Refletindo sobre uma série de entrevistas que realizou em seu estudo sobre os saques de alimentos realizados por vítimas da seca, no Ceará, no século XX, o historiador Frederico de Castro Neves afirma que, a compreensão do trabalho árduo e das privações como fontes de aprendizado de importantes valores de uma “moral econômica particular” é elemento recorrente nas narrativas dos sertanejos, desempenhado um papel crucial na elaboração de uma distinção entre o ser camponês e o ser cidadão.<sup>306</sup>

Ao responder, a uma pergunta que argüia sobre seu tempo de infância, dando ênfase às dificuldades vividas e aos valores com elas aprendidos, o pastor presbiteriano busca a um só tempo valorizar sua trajetória pessoal e construir uma elo particular de identificação com o mundo sertanejo. Em sermão publicado no jornal *O Norte*

<sup>303</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 14.

<sup>304</sup> Idem p. 15

<sup>305</sup> Jornal *O Unitário*, 20 de maio de 1928, p. 03

<sup>306</sup> NEVES, Frederico de Castro. “Economia moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres?)”. In: *Revista Projeto História: Cultura e Trabalho* nº 16. São Paulo: PUC-SP, 1998, 47-48.

*Evangélico*, doze anos antes da entrevista ao *O Unitário*, ele assim se pronuncia sobre os que se queixam das dificuldades que enfrentam.

“A Deus não se deve queixar quem vive em privações! Isso afirmo primeiramente pela Fé de que o Pai Celeste não envia a seus filhos fardo maior do que podem carregar e também por já ter vivido as agruras de uma vida de pobreza na roça, que muito me ensinou valor do trabalho e da perseverança.

(...) antes de levar a Deus vossas queixas, dirigi a Elle orações pedindo discernimento e força para perseverar na fé em Christo. Nisso encontrareis a redenção.”<sup>307</sup>

Como as demais confissões protestantes de matriz calvinista, o presbiterianismo possui uma ética puritana em que a verdadeira fé se reconhece pela correta conduta do cristão, ou seja, aquela que contribui para o aumento da glória de Deus e pela qual o cristão conquista uma singular eficiência social, compreendida como êxito na atividade profissional.

Em seu famoso e reverenciado estudo sobre o tema, Max Weber pondera que essa ética puritana afirma o sucesso no trabalho como uma manifestação da glória de Deus e o sinal de uma vida conduzida segundo os rígidos preceitos da doutrina. Dessa forma, a manifestação da força da fé pelos êxitos seculares de quem crê é tomada como um símbolo incontestável da salvação.<sup>308</sup>

Weber argumenta, ainda, que o êxito social nessas condições reforça o rigor da conduta pessoal e transforma o ascetismo no método capaz de assegurar o estatuto da graça, identificando aqueles que fazem parte do grupo dos predestinados à salvação eterna. Ou seja, não é renunciando ao mundo, à maneira do contemplativo, mas sim exercendo nele um ofício, que se prova a força da própria fé. Com isso, é reforçada a compreensão da existência humana, em todos os seus níveis, como submetida à vontade de Deus.<sup>309</sup>

Como já mencionada no capítulo II (ver tópico I), o presbiterianismo difundido no Brasil pelos missionários estadunidenses tinha grande influência do pietismo wesleyano, que afirma, contrariamente ao calvinismo, a universalidade da graça da

<sup>307</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 10 de janeiro de 1916, p. 02.

<sup>308</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª edição, São Paulo: EdUSP, 1995, pp. 83-84

<sup>309</sup> Idem, pp. 84-86

salvação. Essa compreensão de Jesus Cristo como mediador entre Deus e toda a humanidade, e não apenas para um grupo restrito de eleitos, ganhou ainda mais força com os pastores nacionais. Sobre esse princípio, a Constituição da IPB afirma que, Deus:

“(...) estabeleceu um pacto de graça para libertar a humanidade do estado de miséria, e levá-la ao estado de salvação por meio de um Redentor.”<sup>310</sup>

Essa formulação representa uma ruptura com a idéia de predestinação, ainda presente na *The Constitution of the Presbyterian Church in the United States*, embora mesmo entre os presbiterianos estadunidenses a idéia de que apenas um grupo específico de homens e mulheres esteja, desde o princípio dos tempos, eleito para a vida eterna tenha entrado em franco declínio, com a emergência dos avivamentos do século XIX, que foram a fonte primeira do movimento missionário presbiteriano dedicado à evangelização da América Latina.<sup>311</sup>

No entanto, a despeito da extensão da salvação cristã para todos, a doutrina seguida pela IPB manteve o princípio do êxito social e, com maior força, o da submissão plena do homem à vontade de Deus.

O capítulo XX da *Constituição*, que trata do tema da liberdade de consciência, assenta-se sobre o princípio que afirma Deus como o único Senhor. Seu conceito de consciência livre significa tão somente a liberdade para obedecer à vontade de Deus sem questionamentos, quando ela entra em contradição com a vontade humana. Somente Deus seria senhor da consciência humana, e por isso a deixou livre das normas e doutrinas humanas, para que ela não entrasse em conflito com as designações divinas.<sup>312</sup>

Com base nesse entendimento, os presbiterianos crêem que obedecer à vontade humana em detrimento do que Deus determina é trair a verdadeira liberdade de consciência.

Em sua admoestação sobre a imperativa necessidade de substituir as queixas por a orações, o rev. Natanael Cortez cumpre, então, seu papel de guardião e difusor da

---

<sup>310</sup> *Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1962, p. 20.

<sup>311</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, pp. 57-59.

<sup>312</sup> *Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1962

doutrina, quando orienta os fiéis presbiterianos a fazerem orações que levam não levem a Deus queixas, mas súplicas de “discernimento e força para perseverar na fé”.

A intenção do pastor era fazer compreender, aos que enfrentam dificuldades, sobretudo de ordem material, que isso decorre não da vontade de Deus, que é sempre voltada para o bem dos homens, mas da falta de sabedoria e força para compreender o que se passa e perseverar no cumprimento de uma vida de devoção cristã. Para tanto, lança mão de sua infância, como agricultor pobre, para dar maior legitimidade a sua argumentação.

Neste, como em outros textos, o rev. Natanael Cortez aparece como um pastor imbuído de uma rígida disciplina, que utiliza sua experiência pessoal como exemplo para reforçar os valores e princípios de uma doutrina que conhece profundamente e diante da qual não concebe outra atitude a não ser a submissão plena. No entanto, sua experiência com o presbiterianismo nem sempre foi marcada pela disciplina e pelo rigor no cumprimento das regras de fé e prática de sua doutrina.

Na mesma entrevista em que fala sobre as dificuldades de sua infância, o rev. Cortez lembra que nasceu em uma família católica e que quando se mudou para o Ceará sua crença em Deus estava fortemente abalada pela morte de seu pai.

Seus primeiros contatos com a fé protestante se deram por meio de João Porfírio Varela, que havia se convertido ao presbiterianismo ainda no século XIX, tornou-se uma das mais importantes lideranças leigas do presbiterianismo cearense no início do século XX (ver tópico II do capítulo III).

Em uma longa entrevista, dada ao jornal *O Brasil Presbiteriano*, em 1959, o pastor rememora suas primeiras aulas de catecismo com o primo.

“Foi meu primo João Varela que me deu o primeiro exemplar do Breve Catecismo e me iniciou no aprendizado da Palavra de Deus. No começo foi difícil, porque as aulas eram sempre à noite, depois que chegávamos do trabalho. Eu chegava cansado e só queria comer e dormir. Era muito novo e não entendia ainda a importância da devoção diária.”<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> Jornal *O Brasil Presbiteriano*, 30 de outubro de 1959, p. 04 (Importa registrar que não foi realizada uma pesquisa sistemática no acervo deste. Apenas este exemplar, que pertence ao acervo particular da sr<sup>a</sup> Helaine Cortez Campos foi investigado.)

Em outro trecho afirma:

“(...) minha grande preocupação naquele tempo era trabalhar e sustentar minha família, foi difícil aprender a por as coisas de Deus e da Igreja em Primeiro lugar.”<sup>314</sup>

A resistência inicial de Natanael Cortez ao estudo religioso fica clara quando se observa o tempo que levou entre o início das aulas de catecismo e a sua Profissão de Fé. Em regra, um aluno de catecismo leva de seis a oito meses para se preparar para o exame, aplicado pelo Conselho de Presbíteros, que lhe habilita a cumprir o ritual.

Na Profissão de Fé, o fiel é apresentado à comunidade de membros de uma igreja e professa sua fé em Deus e na salvação pela graça do sacrifício de Jesus Cristo. Por meio deste rito de passagem ele se torna um membro efetivo da Igreja Presbiteriana, passando a desfrutar do direito de participar do seu mais importante sacramento, a Santa Ceia (cerimônia da eucaristia) e de votar e ser votado para os cargos de diácono e presbítero<sup>315</sup>.

As primeiras aulas de catecismo Natanael recebeu já em 1902, quando chegou ao Ceará, sua profissão de fé ocorreu apenas em 1909. Excluindo-se o período de três anos em esteve trabalhando no Norte, foram quatro anos de estudo, um período oito vezes superior à média.

Sua Profissão de Fé aconteceu em Afonso Pena, hoje Acopiara, cidade para onde se mudara com a família do primo, em 1908, para trabalhar nas obras de prolongamento da Estrada de Ferro.

Como já mencionado, o exame que habilita um fiel a cumprir o ritual de efetivo ingresso na Igreja Presbiteriana, deve ser feito por um Conselho de Presbíteros, contudo, as dificuldades dos fiéis do interior para ir à Fortaleza, bem como dos presbíteros em acompanhar o pastor em suas visitas às congregações mais distantes, fizeram com que fosse facultado ao pastor o direito de sozinho realizar o exame.

A despeito do início reticente, Natanael, com o passar do tempo, foi tomando gosto pelas aulas de catecismo e pela leitura da Bíblia. Essa nova relação com o ensino

---

<sup>314</sup> Jornal *O Brasil Presbiteriano*, 30 de outubro de 1959, p. 04.

<sup>315</sup> Para ter o direito de votar na eleição de diáconos e presbíteros basta tão somente ser um membro efetivo da Igreja. Contudo, para candidatar-se é preciso preencher ser maior de 18 anos, no caso dos diáconos e maior de 18 anos e casado no caso dos presbíteros.

religioso lhe rendeu um bom cabedal de conhecimento sobre os princípios do cristianismo e a doutrina presbiteriana, que surpreendeu positivamente o rev. Antônio Almeida. Na noite do mesmo dia em que fez o exame, 4 de julho de 1909, Natanael realizou sua Profissão de Fé, em um culto familiar na casa dos Varela.

Na já mencionada entrevista ao jornal *Brasil Presbiteriano*, o pastor afirma a importância que aquele culto teve em sua vida.

“(...) naquela noite eu não apenas cumpri a obrigação da Profissão de Fé, mas, na verdade, eu encontrei ali o caminho da fé e aceitei Jesus como meu Salvador. Naquela noite, quando eu orei, senti que Deus estava ali, ao meu lado, e Ele falou que me queria como pastor da sua Igreja.”<sup>316</sup>

Vontade de Deus ou mero acaso – discernir sobre isso é tarefa que não compete a uma reflexão historiográfica – o certo é que aquela oração mudou completamente a vida do jovem pedreiro. Na seqüência de sua narrativa o pastor conta que, após o culto:

“(...) o rev. Almeida me chamou para o alpendre que ficava no quintal da casa e tivemos ali uma longa conversa. Com incredulidade no começo e com muita emoção depois, ouvi-o falar de coisas que Deus falara ao seu coração, que eram as mesmas que eu também sentira. O Espírito Santo de Deus falou pela boca do rev. Almeida e eu senti Sua presença quando ele me perguntou se eu queria estudar para ser pastor. Eu disse que sim, mas que era difícil porque precisava trabalhar para sustentar minha família. (...) ali eu também descobri que diante a vontade de Deus nenhuma dificuldade resiste.”<sup>317</sup>

A manifestação da vontade irresistível de Deus, a que se refere na frase final, diz respeito ao gesto feito por João Porfírio Varela, quando soube do convite que o rev. Antônio Almeida havia feito ao seu primo. Como fizera, quando Natanael fora tentar a vida no Norte, João Varela tomou para si a responsabilidade do sustento da tia Ubelina

---

<sup>316</sup> Jornal *O Brasil Presbiteriano*, 30 de outubro de 1959, p. 05

<sup>317</sup> Jornal *O Brasil Presbiteriano*, 30 de outubro de 1959, p. 05.

e de sua filha mais nova, Virgínia, além de se comprometer, junto com o rev. Almeida, em custear as despesas de seus estudos.

Pouco mais de um mês depois daquele culto Natanael Cortez, então com 20 anos, embarcou para Garanhuns, em Pernambuco, onde retomaria os estudos escolares, no Colégio 15 de Novembro, e, depois, cursaria o bacharelado em teologia.

Outro aspecto da entrevista dada ao *Brasil Presbiteriano*, precisa ser considerado; sua condição de memória. Ainda que produzido há mais de meio século e tendo chegado às mãos do historiador como o texto consolidado de um jornal, seu conteúdo é resultado de uma narrativa das lembranças do pastor, construída no curso de uma entrevista. Assim, mais do que tomá-la como uma fonte de dados, importa percebê-la como narrativa de memória, elaborada na interação entre entrevistador e entrevistado.

Não há no jornal uma identificação da pessoa que realizou a entrevista, o que pode ser compreendido como um esforço para que o leitor a perceba como um diálogo do entrevistado com a própria instituição.

Resultado da fusão dos jornais *O Puritano* e *O Norte Evangélico*, fundados respectivamente em 1889 e 1909, o *Brasil Presbiteriano* foi criado pela diretoria do Supremo Concílio da IPB com o objetivo de unificar a comunicação entre a cúpula da Igreja e os fiéis.

Até os dias de hoje o *Brasil Presbiteriano* orienta seu conteúdo no sentido de cumprir a dupla intenção de divulgar as ações das diretórias dos Presbitérios, Sínodos e do Supremo Concílio e orientar os leitores sobre os preceitos da doutrina.

Intitulada “Natanael Cortez, um exemplo de fé e disciplina cristã”, a entrevista do pastor da IPF foi, sem dúvida, publicada com foco na meta doutrinária do jornal. No entanto, embora num todo cumpra bem esse papel, destacando a relação exemplar do pastor com as normas da Igreja, no trecho em que fala sobre o ritual da Profissão de Fé, ela chama a atenção pela aura profundamente mística que é atribuída ao episódio.

Religião baseada na palavra revelada de Deus, o cristianismo, em todas as suas variações doutrinárias, tem a *hierofania* como um elemento basilar.<sup>318</sup> Entre os presbiterianos, o cumprimento da Profissão de Fé tem como pré-requisito não apenas a aprovação no exame de conhecimento da doutrina, mas também a declaração do fiel de

---

<sup>318</sup> ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões* 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 101 a 108.

haver passado pela experiência da conversão pessoal, por meio de um encontro particular com o Cristo.

A ética protestante promoveu, na feliz expressão de Max Weber, um desencantamento da vida religiosa, por meio da racionalização de seus preceitos metafísicos.<sup>319</sup> Tributária dessa ética, a doutrina presbiteriana aplica esse desencantamento a sua interpretação de todos os fenômenos religiosos, entre eles o da conversão pessoal. Dentro dessa lógica, os presbiterianos, ainda que não neguem o caráter místico desse “encontro”, o abordam muito mais como um despertar da consciência para o pecado pessoal, o arrependimento e a experiência da regeneração. Sem essa conscientização, que possui uma motivação mais racional que mística, torna-se impossível a passagem de uma vida de pecado para uma vida de entrega à devoção e ao cumprimento da vontade de Deus, condição irrevogável para se alcançar a graça da salvação.

Muito embora fosse um pastor experiente, formado por um seminário presbiteriano e que já tinha ocupado vários importantes postos dentro da hierarquia da Igreja, inclusive o de presidente do Supremo Concílio, cargo máximo da IPB, o rev. Cortez faz uma narrativa que se distancia do tradicional racionalismo presbiteriano.

O uso de expressões como “senti que Deus estava ali, ao meu lado” e “O Espírito Santo de Deus falou pela boca do rev. Almeida e eu senti Sua presença”, que tornam o elemento divino mais sensível, evidenciam uma percepção do sagrado eivada de forte misticismo, mais comuns à experiências religiosas do catolicismo popular.

O depoimento do rev. Cortez evidencia uma percepção da relação homem-Deus bem distante do ideal do culto racional defendido pelos missionários estadunidenses, afirmando uma relação fortemente marcada por uma intensa emotividade, que a vincula muito mais a território do afeto, do que da razão.

Filho de uma família católica, o jovem Nael teve seu primeiro contato com o presbiterianismo apenas aos treze anos, e, nos sete anos que se seguiram até sua conversão, ainda que doutrinado por seu primo, esteve em constante contato com o catolicismo popular que, àquele tempo, era – como o é ainda hoje – a cultura religiosa de maior expressão no sertão cearense. Assim é compreensível que, como tantos outros

---

<sup>319</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª edição, São Paulo: EdUSP, 1995, pp. 83-84

sertanejos que se converteram à fé protestante, também ele traga consigo elementos da primeira religiosidade que conheceu. Elementos que marcaram não apenas a sua relação pessoal com a religião, mas, também, sua atuação como pastor.

### **b) Garanhuns: a escola, o seminário e a preparação para a carreira pastoral**

Em 1909, tempo em que para o automóvel era ainda difícil vencer longas distâncias e o avião mal deixara a prancheta do inventor, percorrer os 1.392 quilômetros que separavam Afonso Pena, no sertão cearense, de Garanhuns, no agreste pernambucano não era tarefa das mais fáceis. A empreitada se tornava ainda mais difícil quando realizada por alguém de poucas posses.

O périplo do jovem candidato a pastor foi feito em três etapas. Na primeira, feita sobre as bênçãos do chefe da Estação Ferroviária de Afonso Pena, que lhe conseguiu uma carona na locomotiva do trem de carga da RVC, levou quase um dia para percorrer os 344 quilômetros até Fortaleza.

Na capital cearense, Natanael Cortez permaneceu cinco dias, hospedado na residência do rev. Antônio Almeida. Nesse período, a Igreja Presbiteriana de Fortaleza realizou um culto de ação de graças pelo envio de seu primeiro candidato ao seminário. Por ocasião do culto, foi feito um pedido de ofertas em prol das despesas para a formação de Natanael, que arrecadou um montante de 49 mil e 300 réis.

Uma parte do dinheiro arrecadado, segundo registro feito pelo rev. Almeida em carta relatório ao jornal *O Norte Evangélico*, foi usada na aquisição de objetos pessoais e material escolar, necessários para vida no internato e, também para a compra de uma passagem de terceira classe para Recife em navio da Companhia de Navegação Loyde Brasileiro. Os 40 mil réis restantes foram enviados para o pagamento parcial da primeira semestralidade do curso da 1ª Classe, do Colégio 15 de Novembro.<sup>320</sup>

Natanael embarcou rumo à capital pernambucana na manhã de onze de agosto, a bordo do vapor Pará. Com escalas nos portos de Aracati (CE) e Natal, a viagem demorava pouco mais de dois dias. Do porto de Recife até Garanhuns havia ainda 220

---

<sup>320</sup> Jornal *O Norte Evangélico*, 05 de dezembro de 1909, p. 03

quilômetros, que, de acordo com registro de Wicliffe de Andrade Costa, eram feitos em um dia e meio de viagem, em carroça puxada a burro.<sup>321</sup>

Fundado em 1899, pelo médico e missionário estadunidense George W. Butler, com a ajuda do pastor brasileiro Martinho de Oliveira, o Colégio 15 de novembro foi assim batizado em homenagem à proclamação da República no Brasil, que trouxe consigo a liberdade de culto e possibilitou aos protestantes a fundação de Igrejas. Em seus vinte primeiros anos o colégio funcionou nas dependências da antiga sede de um pequeno engenho de cana-de-açúcar, nos arredores de Garanhuns.

Segundo colégio presbiteriano estabelecido no Nordeste brasileiro, o primeiro foi o Colégio Americano de Natal, em 1895, o 15 de Novembro, em seus primeiros anos, não recebia muitos alunos. De acordo com a pedagoga e pesquisadora da Universidade Federal de Pernambuco, Leda Rejane Accioly Sellaro, a escola somente ganhará importância no espectro educacional pernambucano na década de 1920, quando é transferida para Recife.<sup>322</sup>

Ainda segundo Sellaro, em seus primeiros anos, o 15 de Novembro se dedicou quase que exclusivamente à formação escolar dos jovens presbiterianos que queriam se tornar pastores. Até ser transferido para a nova sede, na capital pernambucana, suas turmas eram bem pequenas, raramente ultrapassando a média de cinco alunos.<sup>323</sup>

Para Sellaro são três os fatores que explicam essa pouca demanda de alunos. Em primeiro lugar havia a rejeição ao fato da escola ser ligada a uma igreja protestante, que somente começou a ser vencida na segunda metade do século XX, quando seus alunos passaram a conseguir boas colocações nos exames das Escolas de Direito e Medicina.

Outro fator relevante era a distância da capital pernambucana, que tornava difícil o deslocamento diário dos alunos do regime de externato. Por fim o custo elevado que o tornava viável apenas para alunos de famílias abastadas que davam preferência aos colégios tradicionais de Recife, Salvador e Rio de Janeiro.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> COSTA, Wicliffe de Andrade. *A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte (1879-1908)*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE-CFCH, 1988, p. 47. O registro de como era percorrido o trajeto do porto de Recife até Garanhuns consta da narrativa de uma viagem feita, em 1902, pelo rev. William C. Porter. Não há motivos para crer que tenha tido alguma mudança nos sete anos que separam a viagem do missionário estadunidense da feita por Natanael Cortez.

<sup>322</sup> SELLARO, Leda Rejane Accioly. *Educação e Religião – colégios protestantes em Pernambuco na década de 20*. Dissertação de Mestrado, Recife: UFPE, 1997, p. 23.

<sup>323</sup> Idem, p. 23.

<sup>324</sup> Idem, p. 24. Em anúncio publicado no jornal *O Século*, de 12 de fevereiro de 1907, eram os seguintes os valores cobrados pelo Colégio 15 de Novembro: Internos: 1ª Classe, 100\$000 por semestre; 2ª Classe,

Os primeiros cinco meses de Natanael no Colégio foram dedicados à preparação para o Exame público de Admissão ao Ensino Secundário, sem a aprovação nesse exame não era possível a matrícula em um curso secundário regular. Neste período inicial, Natanael, que havia cursado apenas o primeiro ano da escola primária, ficou sob a orientação da sr<sup>a</sup>. Mary-Jane Henderlite, esposa do diretor, rev. George Edward Henderlite, e professora da disciplina de Doutrina Cristã.

A despeito do pouco tempo para se preparar, Natanael foi bem sucedido no exame e, em março de 1910, pode enfim ingressar na 1<sup>a</sup> classe do 15 de Novembro. Como aluno regular do internato, deixou a casa do diretor do Colégio e passou a dormir junto com os outros colegas nos dois quartos que ficavam nos fundos da antiga Casa Grande, próximos à cozinha.

Segundo descrição do rev. Butler, em artigo publicado na revista estadunidense *The Missionary*, as aulas ocorriam em dois quartos no andar superior da casa, transformados em salas de aula e eram ministradas em dois turnos, manhã e tarde,<sup>325</sup> entre os quais eram divididas as 10 disciplinas do curso, discriminadas no quadro a seguir<sup>326</sup>.

<b>Quadro de disciplinas das três séries do Curso Secundário de Humanidades do Colégio 15 de Novembro.</b>
Doutrina Cristã
Matemática: Aritmética, Geometria e álgebra
Latim, gramática, leitura e composição
Línguas modernas, gramática, leitura, composição e conversação: Francês, Inglês e Português
História pátria e História Universal
Geografia Física e Política
História Natural
Caligrafia
Desenho
Ginástica

Muito embora se declarasse, desde o princípio, como uma instituição confessional, mas sem intenções proselitistas, a presença da disciplina Doutrina Cristã

---

120\$000 por semestre; 3<sup>a</sup> Classe, por 150\$000 por semestre. Externos : 1<sup>a</sup> Classe, 40\$000 por semestre; 2<sup>a</sup> Classe, 60\$000 por semestre.

<sup>325</sup> Revista *The Missionary*, julho-agosto de 1900, p. 12

<sup>326</sup> A lista das disciplinas foi retirada do mesmo anúncio de que foram extraídos os valores das semestralidades.

em todas as séries indica o claro objetivo de formar alunos no mínimo bastante influenciados pela moral protestante.

O destaque dado ao ensino da doutrina religiosa é evidenciado, ainda, em carta enviada por Natanael Cortez ao primo João Varela, em 05 de janeiro de 1911. Nela fala com orgulho de sua aprovação em todas as disciplinas no ano anterior, em especial a disciplina de Doutrina Cristã:

“(...) nela consegui um A+. Gostei muito porque é a minha matéria preferida e a mais importante do Colégio, como diz o Dr. Henderlite.”

Tamanha importância dada ao ensino religioso reforça a compreensão proposta por Sellaro de que, no tempo em Natanael ali estudou, o 15 de Novembro era fundamentalmente uma escola de preparação para futuros pastores, que já eram iniciados no aprendizado da doutrina que em poucos anos estariam divulgando.<sup>327</sup>

Os três anos do Curso Secundário Natanael passou integralmente em Garanhuns, os poucos recursos tornaram impossível uma viagem para rever a família. Não retornou ao Ceará nem mesmo para participar do funeral de sua mãe, que faleceu em agosto de 1911.

Nas férias trabalhava para o Colégio, realizando pequenos serviços como jardineiro e pedreiro. Com isso, registrou em seu livro de memórias, conseguia com a sr<sup>a</sup>. Henderlite reforço no inglês, matéria em que tinha mais dificuldades e ainda pagava parte das despesas dos estudos.<sup>328</sup>

Essa maior interação rendeu a Natanael a simpatia do rev. Henderlite, que o pôs sobre sua proteção e conseguiu para ele uma bolsa junto ao Presbitério de Winchester (EUA), que lhe possibilitou iniciar o Curso de Teologia, em 1913, sem mais necessitar do suporte financeiro que por três anos e meio de formação escolar recebera do primo e do rev. Almeida.

Fundado no mesmo ano em que nasceu o Colégio 15 de Novembro, o Seminário Presbiterial dividia com ele as mesmas dependências. Era o único centro de formação

---

<sup>327</sup> SELLARO, Leda Rejane Accioly. *Educação e Religião – colégios protestantes em Pernambuco na década de 20*. Dissertação de Mestrado, Recife: UFPE, 1997, p. 29.

<sup>328</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 27

teológica de orientação protestante do Norte e Nordeste do Brasil. Apesar de único recebia poucos candidatos e menor ainda era os que conseguiam ser aprovados no exame de seleção.

Para a turma de 1913, apresentaram-se oito candidatos. Além de Natanael, apenas Teixeira Gueiros, Perciano Alves, João da Mota Sobrinho e Antônio de Carvalho Queiroz, conseguiram aprovação. Destes só João da Mota Sobrinho não cursara o secundário no 15 de Novembro.<sup>329</sup>

O Seminário Presbiterial tinha, àquele tempo, três professores, seu fundador, o rev. George Butler, o rev. George Edward Henderlite, o rev. Jerônimo Gueiros, que fora aluno da primeira turma e passara a integrar o corpo docente após a morte do rev. Martinho de Oliveira, em 1903, e a sr<sup>a</sup>. Cecília Siqueira, professora de francês.

O bacharelado em teologia durava dois anos, em regime exclusivo de internato, com aulas ministradas em dois turnos, a exemplo do que ocorria no Colégio. Além das disciplinas específicas da área de Teologia o seminário oferecia aulas de Inglês, Francês, Latim, Geologia, Aritmética, Trigonometria, Geografia, Português e Música (piano e canto).

A presença de uma gama de disciplinas tão diversas e distantes do conteúdo teológico era, segundo Boanerges Ribeiro, comum nos seminários presbiterianos criados no século XIX, tendo sido preservada até meados do século, quando, ainda que tendo sua duração ampliada de dois para quatro anos, sua grade foi direcionada quase que exclusivamente para área teológica, com o complemento de algumas poucas disciplinas da área de Ciências Humanas, como a Sociologia e a História, além da Filosofia.<sup>330</sup>

Ainda de acordo com Ribeiro, a presença de disciplinas como Geologia e Aritmética na formação dos primeiros pastores brasileiros ocorria basicamente por dois motivos. O primeiro deles seria a formação precária dos que se iam para o seminário, em geral homens de origem humilde, que não tinham tido acesso a uma escolarização de excelência.

O segundo dizia respeito à peculiaridade do exercício pastoral no Brasil. Ao contrário dos Estados Unidos, onde o protestantismo era (e ainda é) a religião

---

<sup>329</sup> *Relatório do Seminário Presbiterial* In: *Jornal O Norte Evangélico*, 02 de março de 1913, p. 01

<sup>330</sup> RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 33.

hegemônica, e, dentre as várias confissões reformadas que lá existiam, o presbiterianismo ocupava um lugar de destaque, no Brasil ela ainda lutava para se estabelecer.

Essa “condição menor”, segundo Ribeiro fazia com que os pastores nacionais exercessem seu ofício sem o devido amparo institucional, o que fazia com além do “Ministério da Palavra”, tivessem que exercer também várias atividades na área administrativa da igreja que pastoreavam e mesmo atuar como engenheiros e arquitetos na construção de seus templos.<sup>331</sup>

Não há dúvidas sobre a precariedade da formação escolar dos que, no início do século XX, optavam pela carreira pastoral. O próprio Natanael Cortez é um exemplo disso. Também não resta dúvidas de que a pouca estrutura dos Presbitérios e Sínodos da IPB, àquele tempo, exigia dos pastores bem mais que a evangelização e o amparo espiritual dos fiéis. Contudo, não parecem ser estas as motivações para que disciplinas como Trigonometria façam parte da grade curricular de um Curso de Bacharelado em Teologia.

Segundo Otaíza Romanelli, assim como ocorria na Europa e nos EUA, a presença de um curso básico, formado por disciplinas elementares das áreas de exatas e humanas, era uma tônica nas instituições brasileiras de ensino superior até o início da década de 1970.<sup>332</sup>

Nesta perspectiva essas disciplinas eram ministradas em cumprimento de uma lógica que presidia a configuração curricular dos cursos superiores no início do século XX, podendo ainda ser compreendida como a manutenção de uma tradição trazida dos EUA pelos missionários.

Entrementes, para as pretensões desta tese, mais que tentar estabelecer a motivação, importa saber que os primeiros pastores brasileiros tiveram uma formação de espectro largo e diverso, que não se restringia a um mero treinamento doutrinário. Formação que nem sempre era bem compreendida pelos alunos.

---

<sup>331</sup> RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 34.

<sup>331</sup> ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil (1930-1973)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986, pp. 13 a 15.

“(…) depois da ceia, quando armávamos as rêdes e já íamos dormir, o Sobrinho veio uma vez mais queixar-se das aulas de Trigonometria e Arithimética. Elle não vai bem nas matérias e disse-me que não enxerga serventia que tenham para quem intenciomna ser pastor. Disse a ele que tudo que nos ensinam no Seminário é importante, mas a ti confesso que também eu não percebo em que o aprendizado de tantos cálculos nos possa ter utilização.”

O trecho acima foi transcrito de uma das maiores preciosidades do acervo da sr<sup>a</sup>. Helnine Cortez Campos sobre seu pai. Trata-se de uma carta, datada de 21 de junho de 1913, escrita pelo então seminarista Natanael Cortez para Donana Soares, filha do proprietário de um pequeno empório de secos & molhados, ou bodega, como é comum se dizer no Nordeste, que conhecera ainda no início do Curso Secundário e de quem ficara noivo assim que entrou no seminário.

O tom da correspondência torna possível supor que a noiva tornara-se também a grande confidente do seminarista, já a quatro anos distante da família. Ao dar a condição de confissão à dúvida que compartilhava com seu colega, Natanael lhe dá, também, a importância de um segredo íntimo.

Dentro de uma relação de ensino-aprendizagem, por em dúvida a validade do que é ensinado significa por sob desconfiança também a competência de quem ensina, e, em última análise, mesmo a legitimidade da instituição em que se estuda.

Ao por em dúvida a validade do aprendizado de trigonometria e aritimética para cotidiano profissional de um pastor, os dois alunos, de certo modo, lançam incertezas sobre o mérito de seus professores e também da instituição que os está formando. Esse encadeamento ganha ainda mais relevo por ser a instituição em questão um seminário, cuja função precípua é formar, mais que teólogos, sacerdotes, ou seja, indivíduos que são, ou pelo menos acreditam ser, mensageiros de uma verdade única e absoluta.

Religiões como o cristianismo, concebidas sobre a idéia monoteísta da unidade do sagrado, apresentam grandes dificuldades para lidar com a relativização. Em regra, a dúvida e a divergência de opiniões tendem terminar em rupturas e fragmentações, mesmo em suas vertentes mais desencantadas, como evidenciam as numerosas correntes denominacionais que hoje possui o cristianismo reformado.

Por certo o fato de dois seminaristas porem em dúvida a grade curricular a que eram submetidos teve pouquíssimas, mesmo nenhuma chance de resultar num novo cisma entre os presbiterianos brasileiros, como o ocorrido em 1903. Contudo é um fato que ganha relevância, na medida em que aponta para o fato de que os seminaristas eram também capazes de questionar e, por conseguinte, de fazerem suas próprias escolhas e não apenas reproduzir, de forma acrítica, o que lhes era ensinado.

Na seqüência da mesma carta à Donana, Natanael menciona outro questionamento seu.

“Na tarde de ontem, ouvi uma entusiasmada discussão entre o Dr. Henderlite e o pastor Jerônimo Gueiros (...) falavam sobre necessidade, ou não do pastor vestir-se com a beca nos cultos, sendo o primeiro a favor e o segundo contra. Achei estranho aquilo, nunca havia visto eles discordando antes. (...) A primeira vez que eu vi um pastor vestido de beca foi no culto da Igreja da Fortaleza, nos cultos na Congregação o pastor Almeida usava só paletó. Não achei nada demais. (...) Eu te digo que ainda não tomei um partido sobre essa questão, mas ficco mais pendido para o lado do pastor Jerônimo, posto que penso que ela (a beca) nos deixa com aparêncçia de padres da Igreja Romana.”

O uso de beca preta e estola branca nas celebrações dos cultos realizados nos templos presbiterianos e em outros eventos solenes, como enterros, era uma prática bastante usual entre os pastores da IPB no início do século passado. Trazida dos Estados Unidos, onde é ainda muito respeitada, ela praticamente inexistente entre os atuais ministros presbiterianos do Brasil.

Em seu livro *História do culto protestante no Brasil*, Carl Joseph Hahn conta que a discussão sobre a validade ou não do uso da beca e da estola aparece pela primeira vez no seio do movimento que contestava a subordinação das igrejas brasileiras às instituições presbiterianas dos Estados Unidos, no final do século XIX, e que culminou no cisma de 1903, que fez surgir a Igreja Presbiteriana Independente.<sup>333</sup> Hahn observa

---

<sup>333</sup> HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 319-323.

que depois de 1903 a questão não mais foi discutida formalmente nos fóruns da IPB, tendo seu uso sido abandonado espontaneamente pelas novas gerações de pastores, ao longo do século XX.<sup>334</sup>

No entanto, mais que indicar a existência do questionamento, a confiança de Natanael à noiva, importa pelas impressões que dele tem o seminarista. A primeira impressão é a do estranhamento da discordância entre seus dois professores. Por certo outras discordâncias, até mais importantes, deveriam existir, mas como esta – que Natanael ouvira pelo acaso estar sob a janela da sala dos professores, no momento em que se dava o debate – eram mantidas em foro reservado, com o objetivo preservar o princípio da unidade da doutrina. Nesse sentido, o estranhamento do jovem seminarista deve ser compreendido como um choque diante da descoberta de que a unidade doutrinária presbiteriana não era assim tão perfeita.

O conhecimento de que existiam duas formas possíveis para o trajar de um pastor no ofício de rituais solenes, leva à necessidade de fazer a escolha entre uma ou outra possibilidade. Ainda que um tanto vacilante, Natanael opta pelo abandono do traje tradicional, escolha que, provavelmente foi feita levando em conta os diferentes níveis de simpatia que nutria por cada professor, mas que também revela uma necessidade importante para os pastores brasileiros, a diferenciação.

Em sua grande maioria, os primeiros pastores brasileiros eram originalmente católicos. Essa condição, como bem observou Hahn, levou-os, a buscar demarcar claramente as diferenças entre a religião que deixaram e aquela que passaram a professar. Por outro lado não desejavam fazer uma mera reprodução da igreja estadunidense. Para Hahn, essa dupla necessidade de afirmação de individualidade é a fonte principal da originalidade do protestantismo brasileiro.<sup>335</sup>

Em livro sobre o protestantismo na América Latina, Jean-Pierre Bastian, ao falar sobre o Brasil pontua, que as igrejas protestantes daqui possuem uma “arquitetura civil” que diferenciava do modelo tradicional das igrejas estadunidenses, entre outras, coisas, pela ausência de campanários.

Para Bastian essa mudança é fruto da legislação imperial, que permitia aos cristãos não católicos a celebração de cultos domésticos, realizados em edificações sem a aparência externa de igrejas. Para ele, os primeiros brasileiros convertidos se

---

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, pp. 195.

habituar a isso e, quando lhes foi permitido a construção de templos, optaram por fazê-los com um padrão arquitetônico tradicionalmente não religioso.<sup>336</sup>

Não desconsiderando de todo a proposição de Bastian, acredito na necessidade de relativizá-la, levando em consideração a necessidade de diferenciação proposta por Hahn. Em sua pesquisa sobre os templos brasileiros, Bastian parece ter orientado seu olhar apenas para os templos erguidos já pela geração de pastores nacionais, não percebendo que, aqueles que foram erguidos ou planejados pelos missionários estadunidenses, em sua maioria já demolidos, eram, invariavelmente, similares aos seus congêneres dos Estados Unidos, como evidencia a imagem a seguir, em que aparece o primeiro templo da IPF, projetado pelo rev. De Lacey Wardlaw, em 1896.



Templo da IPF, inaugurado em 1919, demolido em 1979

<sup>336</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. História de unas minorias activas en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1994, p 82-83.

É essa necessidade de diferenciação, manifesta em sua preocupação em não parecer com “um padre da Igreja Romana” que motiva a tendência do seminarista, depois transformada em prática efetiva pelo pastor, de romper com a tradição dos missionários e utilizar apenas terno e gravata.

Disso, importa compreender que, como já mencionado anteriormente, os pastores nacionais não atuaram como meros reprodutores do que antes fizeram os missionários. Por outro lado, não significa uma plena rejeição da herança estadunidense, que era a matriz da crença e dos ritos que praticavam. Como em regra ocorre em momentos de impasse e conflito, os pastores nacionais, como sujeitos históricos que eram, rejeitaram a condição de passividade, construindo ativamente uma nova trajetória, marcada por movimentos de continuidade e de mudança.

As dúvidas sobre a validade de algumas disciplinas e sobre o traje litúrgico não afetaram o desempenho de Natanael que foi aprovado com louvor no seminário, sendo ordenado pastor pelo Presbitério de Pernambuco em 18 de janeiro de 1915, aos 26 anos de idade. No dia seguinte à ordenação, em cumprimento da palavra empenhada, casou-se com Donana Soares, em cerimônia celebrada pelo rev. Jerônimo Gueiros.<sup>337</sup>

## **II- Pastor, homem de negócios, político: as diferentes facetas do rev. Cortez**

Em discurso proferido em 23 de dezembro de 1965, na cerimônia que celebrou os cinquenta anos de sua nomeação como pastor da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, o rev. Natanael Cortez fez o seguinte resumo:

“Faz 50 anos que firmei, em Fortaleza, o quartel de minhas atividades, pagando, em boa consciência, tributo a César e a Deus. Em tudo dando testemunho da fé em Cristo”<sup>338</sup>

A intenção deste tópico é a de refletir sobre essas diferentes facetas de Natanael Cortez, o pastor, o homem de negócios e o político, procurando compreender como essas duas esferas se relacionavam e que papel elas desempenharam na imagem de cristão exemplar que procurou construir.

---

<sup>337</sup> CAMPOS, Eudardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra. Biografia de um pastor do Rebanho de Deus*. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1989, p. 08.

<sup>338</sup> Idem, p. 50

**a) “Vaqueiro de Deus: um evangelista do e no sertão**

Em fevereiro de 1915, o já rev. Natanael Cortez recebeu sua primeira incumbência como ministro evangélico do Presbitério de Pernambuco. Foi enviado para Caicó, cidade do interior do Rio Grande do Norte, onde havia uma pequena congregação fundada pelo rev. Jerônimo Gueiros, que, por não possuir vínculo com nenhuma igreja específica era mantida pelo próprio Presbitério.

Fincada no centro da região conhecida como “Sertão do Seridó”, a Congregação de Caicó estava bem próxima da fronteira com o estado da Paraíba. Por sua localização era considerada como um ponto estratégico para a atividade missionária nos sertões potiguar e paraibano. Dessa forma, assumir sua direção significava também tornar-se agente evangelizador de toda a região.

Para cumprir sua dupla missão o rev. Cortez dividia seu tempo, dedicando a cada mês quinze dias ao pastorado a congregação e outros quinze às viagens de evangelização, pelos sítios, vilas e cidades próximas.

Sem muitos recursos, o pastor realizava suas viagens missionárias sobre o lombo de Castanhinho, burrico, com que, segundo registro em relatório à diretoria do Presbitério, fora presenteado pelo cel. Delmiro Saldanha, fazendeiro e fiel presbiteriano mais antigo de Caicó.<sup>339</sup>

Lugar insólito, o Sertão do Siridó teve forte impacto sobre o pastor que fez o seguinte registro no relato de sua primeira viagem de evangelização:

“A calamidade da seca já se fazia sentir por toda parte. Viam-se à margem da estrada aqui e ali, grupos de homens, mulheres e crianças que se deslocavam, procurando fugir do flagelo. Gados magros, famintos e sedentos, olhavam o transeunte, expressando em plangente mugido como que uma súplica de piedade e socorro. Homens apenas meio vestidos, macilentos, chamuscados das coivaras, ocupavam-se em queimar xiquexique e mandacaru para proverem alimento, ainda que precário, ao rebanho bovino de aspecto

---

<sup>339</sup> “Relatório da Missão de Caicó” In: jornal *O Norte Evangélico*, 18 de junho de 1915, p. 04

esquelético. O panorama era sombrio, de dor e tristeza, para o homem, como para os animais.

(...) Minha alma de sertanejo se vestiu de crepe na contemplação do panorama dantesco da seca inclemente.”<sup>340</sup>

Imortalizada pelo célebre romance *O quinze*, de Rachel de Queiroz, a seca do ano de 1915 é considerada por muitos como “a pior de todos os tempos”. Seu impacto sobre regiões como o Seridó, onde toda a população direta ou indiretamente dependia da agricultura e da pecuária, foi, como narra o texto do rev. Cortez, particularmente desolador.

Bem escrito, revelador do potencial literário que mais tarde levaria seu autor a conquistar um lugar na Academia Cearense de Letras, o texto evidencia, em seu final, a imagem de um homem que para além da comoção com o sofrimento do outro, se identifica com ele, na medida em que assume ser possuidor de uma “alma sertaneja”. Essa percepção de sim mesmo como também um sertanejo, que como tal conhece bem o sofrimento que a seca acarreta, marca profundamente a atuação do rev. Cortez como evangelista.

Na já anteriormente citada entrevista ao *Brasil Presbiteriano*, 1959, perguntado sobre como avaliava o êxito de sua atuação como evangelizador no interior do Nordeste, considerado um dos campos mais difíceis da fase pioneira, rev. Natanael Cortez responde:

“Deus foi muito generoso comigo. Mas havia ainda outra coisa, eu conhecia bem o sertão, não de livros ou de ouvir falar, como outros pregadores, especialmente os americanos, mas porque eu próprio sou um sertanejo. Esse conhecimento e a inspiração de Deus me ajudaram a encontrar as palavras corretas para tocar o coração daquelas pessoas. Era um campo difícil sim, muitas vezes era preciso fazer improvisações, mas em tudo obedecendo o que ensina a Bíblia e a doutrina da Igreja.”

Afirmando mais uma vez sua identificação com o mundo sertanejo o rev. Cortez faz nova alusão a sua infância e juventude, passadas entre os sertões do Rio Grande

---

<sup>340</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 99

Norte e do Ceará, período, em que, como os demais filhos de agricultores, aprendeu a cultivar a terra, a sofrer com o medo da estiagem, e a celebrar a chegada das chuvas, que regavam o chão e garantiam fartura. Essa experiência lhe rendeu um conhecimento profundo dos meandros e pormenores da sociedade e da cultura sertaneja, que muito o ajudou em sua atuação como evangelista, particularmente momentos em que, como disse, precisou lançar mão de improvisações.

Uma dessas improvisações está registrada no livro *Os dois tributos: a Deus e a César*, coletânea de sermões, discursos, cartas e memórias, que o rev. Natanael Cortez publicou por ocasião de seu jubileu ministerial. Intitulado “Água-ardente e tapioca na Eucaristia”, o texto narra um episódio ocorrido também em uma viagem feita no tempo em que pastoreava o campo do Seridó.

Em visita ao vilarejo chamado Casinha do Homem, hoje Betânia, na Paraíba, o pastor encontrou Luiz Teixeira muito doente, a beira da morte. Pressentindo que sua hora chegava o “irmão Teixeira” pediu ao pastor que lhe desse a Última Ceia, ritual protestante semelhante, a Estrema Unção católica, no qual o fiel toma pela última vez o pão e o vinho, que, consagrados por um pastor, representam o corpo e o sangue de Cristo.

Depois assentir ao pedido do moribundo, o rev. Natanael Cortez lembrou que, ao contrário do que comumente fazia, naquela viagem não trouxera o pão, nem o vinho. O pão não seria problema, poderia substituí-lo por outro alimento, mas e o vinho, nenhuma Santa Ceia estaria completa sem ele. Diante da situação constrangedora que se estabelecera, com o enfermo prestes a morrer, o pastor percebeu que era preciso improvisar.

“(…) chamei então a esposa e perguntei-lhe se tinha cachaça na casa. Ela respondeu que sim. Pedi-lhe que trouxesse a garrafa, um copo. Pedi-lhe ainda a tapioca que sobrara do café que ela me oferecera mais cedo. Coloquei no copo um pouco da bebida e juntei a um pedacinho de tapioca sobre um banco que havia ao lado. Ajoelhei-me e orei a Deus, consagrando aquele alimento, que depois ofereci ao irmão. Poucos minutos depois o irmão Teixeira partiu para ocupar o seu lugar no Céu.”<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, 101.

Em sua seqüência, o texto explica que como um cristão devotado, Luiz Viana não bebia desde a sua conversão, contudo, era comum, entre as famílias do sertão, ter sempre cachaça em casa, que tinha boa utilidade na limpeza de ferimentos, especialmente picada de cobra e também na cozinha, na fabricação do tradicional molho de pimenta.

Discutindo essa passagem com o rev. Helnir Cortez, durante entrevista por ele concedida para a pesquisa que originou esta tese, ele confidenciou-me que, durante muitos anos, seu pai evitou falar publicamente sobre o episódio da Última Ceia ministrada com cachaça, por achar que, ainda que tomado como medida extrema, era algo que feria a doutrina da Igreja. Ainda segundo o rev. Helnir, foi ele que convenceu o pai a colocar a história no livro.

Importante como exemplo do conhecimento do rev. Natanael Cortez sobre a cultura sertaneja e de sua capacidade de improvisar diante da necessidade, essa mesma uma característica própria dessa cultura, concebida em um ambiente de grandes privações, esse episódio ganha ainda mais relevância pelo complemento feito por seu filho.

Praticar uma ação, escondê-la por um longo tempo por considerá-la ofensiva à doutrina e depois decidir publicizá-la em livro, com uma boa dose de humor, evidenciam o caráter plural de um homem que, como sugere a epígrafe que abre este capítulo, foi se construindo ao longo da vida, num movimento complexo e não linear, que tem como lógica primordial a experiência singular de cada momento.

A viagem a Casinha do Homem foi uma das últimas feitas pelo rev. Natanael Cortez como pastor da Congregação de Caicó. Em junho de 1915, considerando que ele já tinha cumprido bem o período de estágio, o Presbitério de Pernambuco o designou para a função de pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana de São Luís, no Maranhão. Permaneceu nesse encargo apenas até dezembro. Em reunião ocorrida em novembro, na qual traça metas ambiciosas para evangelização no interior do Nordeste (ver tópico I do capítulo I), o Presbitério o enviou para Fortaleza, onde assumiu a direção da IPF, em substituição ao rev. Bezerra Lima.

Os seis meses passados em São Luís foram suficientes, para que sua esposa, Donana, que deixara o Rio Grande do Norte já grávida, lhe desse os dois primeiros filhos, os gêmeos Otoniel e Nataniel.

A família Cortez desembarcou em Fortaleza na tarde de 23 de dezembro, depois de dois dias de fatigante viagem, a bordo do vapor Espírito Santo. A cidade pouco havia mudado desde que o então candidato a seminarista a deixara, em 1909, para estudar em Garanhuns. Embora a população tivesse crescido bastante, superando a marca dos 50 mil habitantes, as ruas possuíam um movimento pacato e ordeiro, com poucos transeuntes. O clima provinciano de cidadezinha do interior somente era agitado, de quando em vez, pela passagem do bonde elétrico, novidade instalada havia pouco mais de dois anos.<sup>342</sup>

A calma das ruas, no entanto, menos tinham a ver com o provincianismo da cidade, do que com a seca no sertão, que, então, chegava a sua fase mais aguda. Com uma indústria incipiente e um mercado interno acanhado, Fortaleza tinha como principal atividade econômica a exportação de produtos agropecuários vindos do interior. Ao dizimar grande parte das plantações e rebanhos no sertão, a seca havia desmantelado a economia da capital. Várias casas comerciais haviam fechado suas portas, deixando um grande número de desempregados. A necessidade de importação elevou o preço dos alimentos a cifras que poucos podiam pagar.

A situação agravava-se ainda mais com a chegada, naquele mês, de um grupo de flagelados que, embora pequeno, reavivou, nos moradores da cidade, a memória dos horrores de 1877, quando milhares de flagelados famintos invadiram a cidade, trazendo violência e morte. O medo de ver reeditada a tragédia daqueles dias fazia com que as pessoas evitassem sair às ruas.

Organizada havia 23 anos, a Igreja Presbiteriana de Fortaleza refletia bem a crise em que a cidade estava mergulhada. Ao apresentar-se como seu novo pastor no culto da manhã de natal, o rev. Natanael Cortez encontrou uma igreja com graves problemas administrativos.

Segundo registro feito na ata de reunião do Conselho de Presbíteros de 30 de dezembro de 1915, primeira sob a presidência do novo pastor, a Igreja acumulava uma dívida de 2 contos e 300 mil réis e a tendência, segundo previsão do presbítero Zaqueu Maia, era de crescimento, pois a crise financeira causada pela seca havia feito diminuir a menos da metade o número de dizimistas.

---

<sup>342</sup> PONTE, Sebastião Rogério. *Fortaleza belle époque. Reformas urbanas e controle social (1860-1930)*, Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf, 1993, pp. 24-25.

Para completar o cenário de crise, as obras de construção do templo, iniciadas em 1896, estavam paradas já há alguns anos. Em parte por falta de recursos para concluí-las, mas, sobretudo, porque o antigo proprietário do terreno, Albino José Farias, que inicialmente o doara à Igreja, reivindicava, então o pagamento de 20 contos ou a devolução do imóvel.

A grave situação administrativa da IPF fez com que o pastor adiasse os planos de iniciar, já em janeiro de 1916, as viagens pastorais ao interior do Estado. Os primeiros meses do novo ano foram dedicados a tentativa de contornar a crise.

No dia 05 de janeiro, o rev. Natanael Cortez fez a primeira de uma série de visitas num esforço para convencer Albino Farias a mudar de idéia e confirmar a doação do terreno da igreja. Sem sucesso, decidiu, em março, levar o caso à Justiça, que já padecendo da grave doença da morosidade, que hoje tanto nos aflige, levou cinco anos para dar um veredicto, um a mais do que levou Albino Farias para atender aos apelos do pastor e confirmar a doação.

Enquanto tentava solucionar o problema da posse do terreno, buscou sanar as dívidas buscando recursos junto ao Presbitério e dando início a uma bem sucedida campanha pelo aumento do número de dizimistas, que, já em maio de 1916 fora duplicado. Em fevereiro de 1919, quando o litígio em torno do terreno foi resolvido, a IPF possui uma poupança de 7 contos 948 mil 499 réis, que foram integralmente investidos na retomada das obras do templo, concluídas em julho daquele mesmo ano.<sup>343</sup>

Satisfeito com as mudanças que implementara, entre elas a criação de duas novas vagas de presbítero, ocupadas por José Baltazer Lopes Barreira e Antônio Mota Castelo, o pastor informou ao Conselho, em reunião de 08 de maio de 1916, que faria, enfim, sua primeira viagem pastoral ao interior.

Partindo de Fortaleza no dia 12 de maio, a bordo de um trem da RVC, o rev. Natanael Cortez visitou, em quatro dias, as congregações que a IPF mantinha nas cidades de Aracoiaba, Baturité e Senador Pompeu. Em relatório posteriormente apresentado ao Conselho de Presbíteros, avaliou que as congregações estavam em boa situação, a despeito de também enfrentarem problemas financeiros. Somados, os membros das três totalizavam, então, 23 fiéis.<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 47

<sup>344</sup> Ata de Reunião do Conselho da IPF, 20 de maio de 1916, p. 01-02

A viagem foi ainda aproveitada para fazer uma vista à família do primo João Porfírio Varela, que, àquele tempo vivia em Iguatu, ainda trabalhando nas obras de expansão da ferrovia. Natanael demorou ali três dias, tempo que usou para matar a saudade dos parentes e para convencer “Pai Janjão” a transformar em Congregação o grupo de orações que mantinha em sua casa, com a participação de três pessoas, além dos membros da família.

A Congregação de Iguatu foi a primeira fundada pelo rev. Natanael Cortez no Ceará. Ao longo dos 37 anos em que foi pastor da IPF, fundou, no interior do Estado, um total de 12 Congregações: Iguatu, Cedro, Ebenézer, Quixadá, Parambu, Tauá, Choró, Russas, Aurora, Lavras, Medeiros e Crato. Dessas nove foram elevadas à condição de Igrejas, entre 1929 e 1951, possibilitando, em 1961, a criação do Presbitério do Ceará, formado inicialmente por 19 Igrejas.

Das nove Igrejas organizadas a partir de Congregações fundadas pelo rev. Natanael Cortez, sete permanecem abertas até hoje (ver quadro a seguir).

<b>Primeiras Igrejas Protestantes Fundadas no Interior do Ceará</b> <sup>345</sup>			
<b>Localidade (cidade ou distrito)</b>	<b>Congregação Presbiteriana em:</b>	<b>Tornada Igreja Presbiteriana em:</b>	<b>Situação atual</b>
Cedro	1916	1929	aberta
Baturité	1896	1932	aberta
Iguatu	1916	1938	aberta
Vencedor (Ebenézer)	1917	1939	aberta
Quixadá	1918	1939	aberta
Parambu	1918	1940	aberta
Russas	1922	1942	aberta
Tauá	1920	1943	fechada
Choró	1922	1943	fechada
Crato	1932	1951	aberta

<sup>345</sup> Dados obtidos nas Atas de Reunião do Conselho da IPF (1916 a 1930) e no Relatório Anual do Presbitério do Ceará de 2006.

O êxito alcançado na evangelização do interior do Ceará, em um tempo relativamente curto, rendeu ao rev. Natanael Cortez grande prestígio entre os presbiterianos cearense, para os quais se tornou quase uma lenda.

Episódios marcantes de suas viagens pastorais, são hoje narrados por fiéis presbiterianos que nem chegaram a conhecê-lo, como histórias de bravura e heroísmo. Entre elas a mais recorrente, da qual ouvi três versões, ambientadas em três cidades diferentes, conta como, para escapar da perseguição de um bando de homens armados que ameaçavam queimá-lo vivo, o pastor atravessou a nado um rio de forte correnteza, em plena madrugada.

Registro feito pelo próprio rev. Natanael Cortez, em seu livro de memórias, afirma que o episódio da travessia do rio ocorreu em Acopiara, no ano de 1923. Contudo, não fala em perseguição ou tentativa de o queimarem vivo, mas do receio que teve o pastor de permanecer na cidade após ter sido insultado por um grupo de homens, quando fora a Estação Ferroviária enviar um telegrama à esposa.<sup>346</sup>

O alto desempenho do pastor da IPF foi também reconhecido por seus pares, que o conduziram sucessivas vezes a importantes cargos no Presbitério de Pernambuco, no Sínodo do Nordeste I, e, em 1947, tornaram-no o primeiro nordestino a alcançar o grau máximo na carreira de um ministro presbiteriano, elegendo-o presidente do Supremo Concílio da IPB.

A receita de seu sucesso o rev. Natanael Cortez buscou repassar ao filho Helnir, em carta enviada em de 12 de dezembro de 1958, por ocasião de sua formatura no Seminário Presbiteriano de Recife, antigo Seminário Presbiterial de Garanhuns.

“(…) fui informado que após tua ordenação serás enviado pelo Presbitério para assumir uma Igreja no interior do Piauí, sobre isso tenho para ti dois conselhos:

O primeiro é: tenha humildade. Embora estejas ali para ensinar, não debes desprezar o conhecimento que já possui o teu rebanho. Lembra-te de que, se lhes falta a leitura, lhes sobra a sabedoria aprendida na vida.

O segundo é: estejas sempre atento à disciplina, mas a ela não dediques exagerado zelo, lembres das palavras de Salomão: ‘Não sejas demasiadamente justo,

---

<sup>346</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 96

nem demasiadamente sábio; porque destruirias a ti mesmo?’ Ec 7:16. Mais importante que as leis da Igreja e conservar vivo em nosso corações o Amor de Deus.”

A mesma citação do livro de Eclesiastes consta da Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, que registra aquele que talvez tenha sido o mais grave episódio de transgressão das normas presbiterianas, protagonizado pelo rev. Natanael Cortez.

Em abril de 1929, o pastor foi procurado em sua casa por Acácio de Queiroz. Membro antigo e muito respeitado pelos irmãos da IPF, o sr. Acácio revelou que vinha mantinha uma relação extraconjugal com uma jovem, moradora da periferia de Fortaleza. Por três anos havia conseguido ocultar o romance da Igreja e da família, mas um episódio ocorrido dois dias antes daquela visita mudara tudo.

Tendo entrado em trabalho de parto a jovem foi levada às pressas para a Assistência Municipal, falecendo logo depois de dar a luz. Sem muita alternativa, e compreendendo aquilo com um castigo de Deus pelo seu pecado, o sr. Acácio levou o filho para casa e contou tudo a sua esposa. Esta aceitou criar a criança, mas exigiu que ela fosse batizada.

Levado a conhecimento do Conselho o caso foi avaliado como grave e a punição de sessenta dias de suspensão para o sr. Acácio Queiroz aprovada por unanimidade. O mesmo consenso, no entanto, não se deu em torno do pedido da esposa traída.

Defendido pelo pastor, com base na orientação de Salomão sobre a necessidade de nem sempre ser correto o rigor da justiça, o batismo da criança foi condenado pelo presbítero Antônio Mota Castelo, que argumentou não ser essa a prática usual entre os presbiterianos. Ao fim da reunião, o batismo foi marcado para o dia seguinte, em cerimônia privada, na casa do pastor.<sup>347</sup>

A atitude do rev. Natanael Cortez nesse caso, contrasta flagrantemente com o rigor e o zelo disciplinar quase cego, com que agiu na maioria dos processos disciplinares discutidos no capítulo anterior. Disso fica a compreensão, já observada por Marc Bloch, do quão atento precisa estar o historiador para, no enredamento do cotidiano de pesquisa e escrita, não cair na armadilha da simplificação e sempre desconfiar do que se apresenta como obviedade.

---

<sup>347</sup> Ata de Reunião Extraordinária do Conselho da IPF, 16 de agosto de 1929, p. 01-02

O mesmo espírito inquieto e ambíguo evidenciado em suas ações como pastor se faz presente na atuação do rev. Cortez como homem de negócios e político, assunto do subtópico que se segue.

#### **b) “também de pão vive o homem”**

Como já mencionado anteriormente, quando o rev. Natanael Cortez assumiu o pastorado da IPF, em 1915, a Igreja passava por uma aguda crise financeira. Com poucos recursos e onerosas dívidas a Igreja pôde oferecer ao novo pastor uma subvenção mensal de apenas 45 mil réis, valor que cobria apenas o mínimo das despesas de uma família.

Em seu livro, Eduardo Campos conta que foi o baixo ordenado que lhe pagava a IPF, o que motivou o ao rev. Natanael Cortez a procurar outros trabalhos, com o objetivo de aumentar o renda familiar.<sup>348</sup>

Com o intermédio do engenheiro da RVC, Máximo Linhares, amigo de João Varela, o rev. Cortez conseguiu, no segundo semestre de 1915, emprego como professor substituto de Língua Portuguesa do Liceu do Ceará. No ano seguinte, com o retorno do titular da matéria, foi designado para dar aulas de inglês. Em 1917 tornou-se professor de Português e História da Escola Normal.

Com o fim dos contratos com as duas escolas, em 1918, o rev. Natanael Cortez, decide, então, criar o seu próprio estabelecimento de ensino. Em 1919 inaugura a Escola Primária 7 de Setembro. Funcionando nas salas da Escola Dominical da IPF, a escola oferecia curso de alfabetização para crianças em meio período, pelo qual era cobrada uma mensalidade de 2 mil réis. Além do próprio pastor, a escola tinha como professoras Donana Soares Cortez e Ângela de Sousa.

A despeito dos esforços de seu fundador, que investiu bastante em propaganda, colocando, por todo o mês de janeiro, anúncios diários no *O Unitário* e no *Correio Cearense*, que eram, então, os principais jornais de Fortaleza, o número de alunos matriculados ficou bem abaixo do esperado. A pouca demanda e o falecimento da esposa Donana, em dezembro de 1920, levaram ao fechamento da escola.

---

<sup>348</sup> CAMPOS, Eudardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra. Biografia de um pastor do Rebanho de Deus*. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1989, p. 23.

Apesar do fracasso da 7 de Setembro, o rev. Natanael Cortez não desistiu de ter o próprio negócio e, em 1928, com a ajuda da nova esposa, Honorina de Melo, monta, em um terreno contíguo a sua casa, na esquina das ruas Antônio Pompeu com Barão de Aratanha, uma pequena vacaria, para vender leite para a vizinhança.

Com a melhora de sua situação financeira, a IPF passou a aumentar anualmente o salário do seu pastor, que, em 1929, atingiu a substancial cifra de 300 mil réis. A melhora salarial, contudo, não acomodou seu espírito inquieto.

Naquele mesmo 1929, candidatou-se e foi aprovado no concurso para professor titular da cátedra de História do Colégio Militar do Ceará, cargo que ocupou por onze anos.

Bastante conhecido em Fortaleza não apenas como pastor e professor, mas também como colaborador regular de alguns jornais, resolve investir na política e naquele mesmo ano, com o apoio do presidente do Estado, Matos Peixoto, obtém 9.833 votos, tornando-se deputado estadual, pelo Partido Republicano do Ceará – PRC.

Segundo o pastor e historiador presbiteriano Júlio Ferreira, foi essa a primeira vez que um ministro protestante foi eleito para um cargo político no Brasil.<sup>349</sup> Cassado pela Revolução de 30, o rev. Natanael Cortez encerrou ali sua curta carreira política.

Ainda que breve, a atividade política propiciou ao pastor presbiteriano dois inusitados encontros com o pe. Cícero. Sobre o primeiro deles, ocorrido no tempo da campanha eleitoral, o rev. Natanael Cortez registrou o seguinte comentário:

“Eu e o Padre Cícero, já nos conhecíamos. Quando de minha candidatura a deputado, fui a Juazeiro. Ele mandou seu secretário, o meu amigo José Fausto, me visitar no hotel. Retribuí a visita. Palestramos. Ele muito entendido em História; memória de anjo.”<sup>350</sup>

Já na Assembléia Legislativa, Natanael Cortez assumiu a presidência da Comissão de Obras Públicas, agricultura, Indústria e Comércio. Nesta função, acompanhou o presidente Matos Peixoto em algumas viagens oficiais ao interior.

Em uma dessas viagens, feita ao Cariri, a comitiva presidencial foi hospedada, em Juazeiro do Norte, pelo pe. Cícero. Em uma tarde, enquanto o pe. Cícero benzia

<sup>349</sup> FERREIRA, Júlio. *Galeria Evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1947, p. 69

<sup>350</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 101

alguns rosários, com os quais pretendia presentear as mulheres da comitiva, deu-se o um peculiar diálogo, provocado pelo Cel. Edgar Faço, e assim registrado pelo pastor:

“– O professor Cortez é que não gosta de rosário, Padre Cícero.

– É, ele não reza, entretanto, tem um irmão que é padre. Não é? Mosenhor Pegado não é seu irmão?

– Não, Padre Cícero, retifiquei, Mosenhor Pegado não é meu irmão é meu primo. Peço permissão também, reverendíssimo padre, para dizer que eu rezo. Somente não uso rosário. O cristão não pode deixar de orar. A oração é o alimento da alma, é o vínculo de comunhão com Deus”<sup>351</sup>

Ainda segundo o mesmo registro, algum tempo depois, o rev. Natanael enviou uma carta ao pe. Cícero, apresentando-lhe o missionário Virgílio Smith, que iria pregar em Juazeiro. Em resposta, o padre teria feito a seguinte recomendação ao povo:

“Vem aí um homem pregar. Não vão ouvi-lo. Mas não bulam com ele.”

Ainda que pontuais e registradas sobre a ótica do pastor que celebrava 50 anos de atividade como sacerdote, essas informações permitem inferir que, sua condição social e política privilegiada lhe permitiu construir uma relação amistosa com aquele que, aquele tempo, como ainda hoje, era o ícone maior da religiosidade popular no Ceará. Além de religioso, o pe. Cícero era também um político experiente e como tal, compreendia a importância de manter boas relações com alguém tão próximo do presidente do Estado, como o era o deputado Natanael Cortez.

Após abandonar a política, o rev. Cortez comprou um pequeno sítio no distrito da Parangaba, hoje um bairro de Fortaleza, e para lá transferiu e ampliou a vacaria, tornando-se, segundo matéria sobre o tema no *O Unitário*, o terceiro maior fornecedor de leite para a capital cearense.<sup>352</sup>

Em 1938, entra para o ramo da indústria e funda, na cidade de Cedro a Cortez e Filhos Cia. Ltda., fábrica de óleos vegetais, extraídos do algodão, da mamona e da

---

<sup>351</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 101

<sup>352</sup> Jornal *O Unitário*, 31 de janeiro de 1931, p. 07.

oiticica. Em 1942 uma filial é aberta em Fortaleza, em sociedade com o engenheiro Omar O’Grady. O sucesso no meio empresarial rende ao ex-pedreiro o prêmio de Industrial do ano de 1949, outorgado pela Federação das Associações do Comércio e da Indústria do Ceará – FACIC.

Quando se aposentou como pastor e transferiu a direção da IPF para o rev. Alcides Nogueira, em 1952, o rev. Natanael Cortez havia amealhado relativa riqueza, a admiração despertando em uns, a crítica em outros.

Frase que dá título a este subtópico, “também de pão vive o homem” é tradicionalmente atribuída ao rev. Natanael Cortez, que a teria dito em resposta a uma pastor da Igreja Assembléia de Deus que o questionara sobre o porquê um religioso se envolver tão intensamente na busca de riqueza material.

Essa é mais uma das várias histórias sobre pastor, que povoam o imaginário dos presbiterianos no Ceará, sendo comumente repetida como exemplo, especialmente para os mais jovens, da importância do trabalho na formação de uma pessoa e também como prova da recompensa divina para os que são fieis seguidores dos preceitos evangélicos.

Verídica ou não, a história se encaixa muito bem com a visão sobre o trabalho e a recompensa divina, que o rev. Natanael Cortez deixou registrado em seu livro de memórias, publicado em comemoração aos cinquenta anos de ordenação como ministro presbiteriano. O próprio título do livro *Os dois tributos, a Deus e a César*, é, em si, bastante revelador.

Outra crítica a sua situação financeira privilegiada, o rev. Natanael Cortez registrou em um sermão por ele feito em 04 de março de 1942.

“(…) Outro dia, em pregação na Igreja de Parangaba falava eu, como aqui, da importância de sermos dizimistas. Falava que mesmo o mais pobre dos homens também tem com o que contribuir com a casa de Deus. Nesse instante fui interpelado por irmão que disse: ‘o senhor fala isso porque é um homem rico’. Com mansidão respondi que Deus dá a cada um o que lhe convém. Disse-lhe que se trabalhasse com afinco e retidão e honrasse o que diz as Sagradas Escrituras, Deus lhe daria tanto quanto deu a mim e

até mais, por que o Senhor enaltece os que lhe são fiéis.”<sup>353</sup>

Segundo Hermisten Maia teólogo e professor da Universidade Metodista de São Bernardo do Campo, a passagem do Evangelho de Mateus intitulada “Os dois tributos”, em que Jesus diz aos apóstolos “Devolvei, pois, a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus”, Mt, 20; 20-21, possui diferentes significados para as teologias católica e protestante, especialmente, na interpretação do significado da expressão “a César o que é de César”.<sup>354</sup>

A interpretação católica, de acordo com Maia, interpreta “César” como metáfora do poder humano, sistematizado na instituição do Estado. Nesse sentido, a ordem dada pelo Cristo é definida como a necessária obrigação dos cristãos serem obedientes às leis e normas estabelecidas pelos governantes, assim como o são com respeito às lei divinas.<sup>355</sup> Essa perspectiva é corroborada pela homilia de São Lourenço de Bríndisi, publicada no sítio virtual do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, que diz:

“A cada um – respondeu Jesus – o que lhe é devido. Sentença cheia de sabedoria celeste e divina doutrina. Ensina-nos que há dois tipos de poder: um terreno e humano, outro celeste e divino. E requer-se de nós uma dupla obediência: às leis humanas e às divinas, devendo-se pagar dois tributos: um a César, outro a Deus.”<sup>356</sup>

Com base na análise da *Confissão Escocesa*, escrita em 1560 por John Knox, fundador do presbiterianismo, Hermisten Maia afirma que a teologia protestante promove uma ampliação da compreensão católica, entende “César” como uma metáfora não apenas do Estado, mas de toda realização humana. Para ele, essa ampliação teve um importante papel na elaboração da ética protestante, na medida em que dá uma legitimação divina às realizações humanas, especialmente ao trabalho. Nesse ponto, o pensamento do professor da Metodista se mostra bastante influenciado pela interpretação weberiana que afirma ser a ética protestante construída sobre uma dupla

<sup>353</sup> CORTEZ, Natanael. *Os dois tributos: a Deus e a César*. Fortaleza: mimeo, 1965, p. 119

<sup>354</sup> MAIA, Hermisten. *Fundamentos da teologia reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007. pp. 157-159

<sup>355</sup> Idem, pp. 157-159

<sup>356</sup> Homilia I, tu, cristão é a moeda do tesouro divino In: [http://www.osb.org.br/lectio\\_16outubro.html](http://www.osb.org.br/lectio_16outubro.html)

compreensão: do trabalho como uma obrigação do homem para com seu criador e do crescimento econômico como recompensa ao cristão pela fidelidade aos desígnios de Deus.<sup>357</sup>

A resposta dada pelo rev. Cortez à crítica sofrida evidencia o quanto esses princípios da ética protestante estavam presentes em sua formação religiosa. Formação que ele buscou replicar na evangelização dos sertanejos e que até hoje povoam as lembranças dos que o conheceram, como o sr. Raimundo Nogueira, da Igreja Presbiteriana de Cedro.

“O pastor Natanael era um homem bom. Ele ficou rico, o senhor sabe, né(sic)?

Pois bem, inveiz(sic) de virar as costas, como fazem muitos, ele ajudou muita gente daqui. Ele abriu fábrica de óleo de algodão e empregou muita gente da Igreja. Gente que ainda vivia na roça, na lida da enxada. Ele trouxe pra(sic) cidade e deu emprego. (...) muitos, como eu admiravam ele, mas tinha gente que falava dele porque ele ficou rico, era uma gente invejosa. Ele ficou rico porque era um homem temente a Deus. Deus sempre recompensa os que são fiéis, ta(sic) na Bíblia!”<sup>358</sup>

Na narrativa do sr. Raimundo sobre o “pastor Natanael”, dois aspectos chamam a atenção. O primeiro deles é a cisão que conta ter existido entre os moradores da cidade de Cedro, com respeito à riqueza do pastor, que despertava em uns a admiração, em outros a “falação”.

O segundo, e mais importante, é a defesa que faz da sua admiração particular, por meio de um discurso plenamente alinhado com os princípios da ética protestante salientados por Max Weber e Hermisten Maia, evidenciando o papel que tiveram em sua doutrinação religiosa.

Causando reações positivas e negativas, o certo é que a riqueza conquistada pelo rev. Natanael Cortez e o discurso sobre as recompensas materiais da fé cristã tiveram um papel de destaque na evangelização do sertão cearense.

---

<sup>357</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª edição, São Paulo: EdUSP, 1995, pp. 83-86.

<sup>358</sup> Entrevista do sr. Raimundo Nogueira, concedida em 06 de setembro de 2006.

### III- Um pastor e uma religiosidade em construção.

Em certa medida, este capítulo é um exercício biográfico.

É hoje comum entre especialistas e afins a discussão a contribuição que pode dar a biografia à compreensão histórica das sociedades. Alguns a vêem como o símbolo maior de uma escrita da história excessivamente descritiva e pouco analítica, numa palavra: dispensável. Para outros ela é um instrumento precioso, que permite o aprofundamento da interpretação historiográfica sobre a relação entre cultura e sociedade em seu cotidiano.<sup>359</sup>

Não compete a esta tese assumir a defesa de uma ou outra percepção, nem mesmo promover a discussão sobre os méritos e deméritos de cada uma, muito embora seja particularmente influenciada pelas ponderações sobre o rigor metodológico de que fala Giovanni Levi.<sup>360</sup> De outro modo, importa que seja capaz de responder a uma única questão: qual o papel deste exercício biográfico na construção da compreensão aqui pretendida?

Em 1916, quando iniciou sua obra de evangelização do interior do Ceará o rev. Natanael Cortez era a um só tempo um pastor jovem, com apenas 27 anos, e, sobretudo, um jovem pastor, ordenado havia pouco mais de um ano. Mesmo sua experiência como evangélico era pequena, posto ter nascido em um lar católico e não ter, até os 20 anos, freqüentado com regularidade uma Igreja protestante, tendo recebido apenas lições doutrinárias de seu primo.

Até aquele mesmo 1916, muito embora estivesse presente no Ceará desde 1882, ano que o missionário estadunidense De Lacey Wardlaw oficiou o primeiro culto protestante público do Estado, no hall de um hotel em frente a Praça do Passeio Público de Fortaleza, o protestantismo tinha penetrado muito pouco no sertão cearense, tendo alcançado destaque apenas na capital. Como já mencionado anteriormente, existiam apenas três congregações presbiterianas fora de Fortaleza, que juntas reuniam um total de 29 fiéis, espalhados por três cidades, Baturité, Aracoiaba e Senador Pompeu.

---

<sup>359</sup> ROJAS, Carlos Antonio L. “La biografía como género historiográfico: algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales.” In: SCHMIDT, Benito (org.). *O biográfico. Perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

<sup>360</sup> LEVI, Giovanni. “Usos da Biografia” In: AMADO, J e FERRIRA, M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

Nos mais de trinta anos em que se dedicou à missão de catequizar sertanejos cearenses para o protestantismo, o rev. Natanael Cortez fundou doze Congregações e organizou dezenove Igrejas. Esses números permitem afirmar que, em grande medida, a expansão protestante pelo sertão cearense nas primeiras décadas do século XX foi o encontro de um pastor em formação com uma sociedade, que profundamente marcada pelo catolicismo popular, conhecia muito pouco ou quase nada sobre a fé protestante.

Na medida em que evangelizava, o rev. Natanael Cortez, assim como os sertanejos que convertia, ele próprio também um deles, foi construindo a sua compreensão da doutrina protestante pela experiência com o sertão e sua cultura. Especialmente, com religiosidade sertaneja, com qual dialogava, pelo filtro da doutrina aprendida no seminário, no mais das vezes pela rejeição, mas algumas vezes também pela assimilação de práticas e sentimentos.

Nesse sentido, o exercício biográfico sobre a vida do agricultor, tropeiro, seringueiro, pedreiro, pastor, professor, político e empresário Natanael Pegado de Siqueira Cortez, importa para os objetivos desta tese na medida em que possibilita um olhar mais detido sobre a formação de uma religiosidade protestante, que merece esta denominação por ter sua raiz no protestantismo trazido pelos missionários estadunidenses, no século XIX, mais que também tem a sua originalidade, oriunda da tradição religiosa popular deste universo chamado sertão.

## Considerações Finais

“A história do homem e da Terra tinha, assim, uma intensidade que não lhe podem dar nem a imaginação, nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga.”

Brás Cubas apud Machado de Assis (1989; p.14)

Em 1º de janeiro de 1901, ano inaugural do século XX, havia no Ceará uma Igreja protestante, a Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Nela se congregavam 168 fiéis, sendo 152 na capital e 16 na Congregação que mantinha na cidade de Baturité, então único núcleo de confissão evangélica no interior do estado. Em termos percentuais esses presbiterianos representavam algo em torno de 0,1% da população cearense.

No ano de 1938, que marca o fim do arco temporal coberto por esta tese, haviam se somado à IPF, as Igrejas Presbiterianas de Cedro (1929), de Baturité (1932) e de Iguatu (1938). Havia, ainda, mantidas pela IPF, onze Congregações Presbiterianas, no interior. Juntas, estas instituições possuíam, aproximadamente, 989 fiéis. Eram, então, 0,08% do total de habitantes do Ceará.

Em 2000, segundo dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em seu sítio na rede mundial de computadores, havia, em todo o Ceará, 1.334 templos evangélicos, freqüentados por 374.200 fiéis, que juntos perfaziam 6,7% da população cearense. Deste montante, 987 igrejas e 236.125 evangélicos estavam distribuídos pelos 183 municípios do interior do Estado.

A leitura dessas informações deixa claro que, do ponto de vista quantitativo, os protestantes, ao longo de todo o século XX, jamais tiveram expressiva representatividade no Ceará. Nessa linha, a fé protestante também teve um impacto muito discreto, quase inexistente, sobre a cultura e a sociedade cearense, que permanece hegemonicamente católica. Diante disso, uma pergunta se impõe: o que justifica a

escrita de uma tese de doutorado em História, financiada com recursos públicos, sobre a expansão do protestantismo pelo sertão cearense nas primeiras décadas do século XX?

Parte da resposta a esta pergunta reside na compreensão da História como um campo do conhecimento humano, cujos fundamentos epistemológicos estão assentados em princípios heurísticos.

Derivada do grego *heurisko*, literalmente “descubro” ou “acho”, a heurística possui a mesma etimologia da palavra *eureka*, cuja exclamação é atribuída a Arquimedes, que a teria exclamado no célebre episódio na descoberta de como medir o volume de um objeto irregular utilizando a água.<sup>361</sup>

Aplicada à escrita da história, a heurística significa a dedicação dos historiadores à pesquisa com fontes primárias, motivada pela produção do conhecimento histórico, cuja relevância é interna, ou seja, se afirma pela própria possibilidade/necessidade de conhecer em si, não se fazendo pelo atendimento de motivações externas ao próprio conhecimento.

Se não possui a prerrogativa de contemplar a análise de um tema de grande interesse ou repercussão social, o exercício historiográfico exposto e argumentado ao longo dos cinco capítulos que compõem esta tese, afirma sua validade na condição de estudo sobre relações entre sociedade e cultura, na busca por compreender modos de ser e fazer; práticas de sujeitos inseridos em um contexto específico, o universo sertanejo, e que se mobilizam em torno e por meio de religiosidade também específica, a protestante, que busca construir, nesse contexto, um espaço para si.

Fiado nesta compreensão, o objetivo perseguido ao longo de quatro anos de pesquisa histórica (investigação, reflexão, escrita/narrativa), compõe a segunda parte da resposta.

Como denuncia seu subtítulo, a meta desta tese foi a historicização da expansão protestante pelo sertão cearense, no início do século passado. Realizada pela ação evangelizadora da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, única instituição de confissão protestante, que, àquele tempo, enviava e mantinha agentes proselitistas no interior do Ceará. Alcançá-la, implicou no esforço pela compreensão dos fatores elementares que a possibilitaram.

---

<sup>361</sup> CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 538.

O primeiro desses fatores é o interesse que tinham os presbiterianos em estabelecer núcleos evangelizadores nas cidades do interior do Ceará. Este interesse esteve presente desde a década de 80 do século XIX, quando o missionário estadunidense De Lacey Wardlaw estabeleceu em Fortaleza a primeira Congregação protestante em terras cearenses, mas se faz mais intenso a partir do ano de 1915, quando o Presbitério de Pernambuco, instituição maior da Igreja Presbiteriana do Brasil, para os Estados, de Alagoas, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão, estabeleceu a evangelização do interior do Nordeste como uma prioridade para seus pastores e missionários.

Nesse esse tempo, o Presbitério de Pernambuco já era comandado pelos pastores nacionais, cuja atuação é por certo um segundo fator para compreensão do processo em questão.

Formado em um seminário idealizado e dirigido por missionários vindos do Sul dos Estados Unidos da América, berço da Velha Escola do presbiterianismo estadunidense, os primeiros pastores nacionais eram inegavelmente tributários daquele modelo, marcado por um profundo conservadorismo.

Por outro lado, eram filhos de uma secular tradição católica e dela trouxeram elementos que aproximaram o presbiterianismo da cultura brasileira, que, como argutamente observou Sérgio Buarque de Holanda, caracteriza-se, entre outras coisas, por uma aversão à formalidade ritualística, preferindo, mesmo na relação com o sagrado, um convívio calcado em bases emotivas.<sup>362</sup>

Os pastores nacionais, em especial o rev. Natanael Cortez, levaram para o sertão do Ceará uma mensagem que enfatizava o amor e o perdão de Deus para todos os homens, distanciando-o da imagem mais dura que lhe atribuíam os missionários estadunidenses, que teve especial peso sobre a decisão dos sertanejos que se convertiam.

No entanto, essa mensagem era também caracterizada por um olhar hierarquizado e uma rigidez disciplinar que foi causa de muitos atritos entre pastores e fiéis, evidenciando que os fatores atuavam dentro de um movimento pendular entre esses dois paradigmas.

---

<sup>362</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, cap. 05.

O terceiro fator considerado foi o modo como os sertanejos que se converteram lidaram com a nova religiosidade. Como todo o Brasil, também o sertão Nordestino possui a indelével marca da religião católica por aqui disseminada desde a Colônia por padres e monges vindos da Europa. Ali, desenvolveu-se uma experiência particular desse catolicismo, marcado pela força lideranças populares, como o pe. Cícero, Antônio Conselheiro e Frei Damião, cuja atuação em muitos aspectos propõe uma interpretação e uma vivência do cristianismo diversas daquilo que preconiza a doutrina da Igreja Católica.

A experiência católica sertaneja se constituiu, assim, sob a égide de um largo distanciamento institucional pautado em uma fé com apelo místico mais intenso que aquela vivenciada nas cidades do litoral, onde a presença do clero católica era mais constante e intensa. Contudo, importa ponderar que este distanciamento não fez do sertanejo um insubordinado, pois, como bem observou Cândido da Costa e Silva, muito embora:

“afeita a viver longe do padre, a gente do sertão habituou-se a prescindir de sua presença. Isto não significa reconhecer-se desvinculada da hierarquia, nem muito menos mostrar-se infensa a ela”.<sup>363</sup>

Com base nesta observação, compreende-se que, no sertão nordestino se forja um viver cristão a um só tempo autônomo e dependente, conservador e dinâmico, que, como discutido nos capítulos III e IV, irá influenciar na maneira como os sertanejos convertidos ao protestantismo irão lidar com suas autoridades e normas.

A essas práticas, crenças, tradições e seus sujeitos, soma-se, também, a maleabilidade da doutrina cristã reformada, que pautada no princípio do livre exame da Bíblia, possui uma estrutura menos hierarquizada que a católica.

A interação entre todos esses fatores, que muitas vezes se fez na forma de conflitos, numa dinâmica alimentada por movimentos de mudança e de resistência à mudança, de aceitação e de recusa, que promoveu adequações e rearranjos da cultura protestante presbiteriana, nos moldes de um processo de apropriação como o define o historiador Roger Chartier.<sup>364</sup>

---

<sup>363</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982 p. 23.

<sup>364</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

Nesse sentido, foi de fundamental importância para realização desta tese a observação da correlação de forças entre a doutrina pregada pelos missionários e pastores e a cultura religiosa dos que se convertiam, para compreensão de que a expansão do protestantismo pelo sertão cearense nas primeiras décadas do século XX, foi possibilitada pelas mudanças sofridas pela religiosidade trazida dos Estados Unidos, pelo diálogo, nem sempre pacífico, com as tradições da religiosidade sertaneja.

Em entrevista publicada no jornal *O Povo*, de 15 de novembro de 1950, o rev. Natanael Cortez relata um episódio ocorrido durante uma viagem de trem que fizera à cidade de Cedro algumas semanas antes. Diz o pastor que, pouco depois que o trem partiu da estação de Fortaleza, foi abordado por um passageiro, ao que se seguiu o diálogo:

“Passageiro: – É verdade que o senhor é protestante?

Rv. Cortez: – não.

Passageiro: – Então o senhor é católico como todos nós?

Rv. Cortez: – Não sou nem protestante nem católico. Sou evangélico, pois vivo e prego o Evangelho de Jesus Cristo.”

As reflexões realizadas ao longo desta tese apontam para compreensão de que, muito embora estruturada sobre princípios aprendidos com os missionários estadunidenses, a religiosidade praticada pelos fiéis presbiterianos no sertão cearense passou por diversas adaptações, adequando-se às características particulares da cultura local. Estas mudanças e adequações distanciaram ainda mais o presbiterianismo da doutrina original, calcada nos princípios do calvinismo, daí a resistência do pastor em ser identificado como protestante, o que tradicionalmente não ocorre entre os presbiterianos estadunidenses, preferindo definir-se como evangélico.

Estou certo de que esta não é a resposta definitiva ao problema lançado inicialmente. A propósito, as indagações mais fecundas costumam não tolerar asserções taxativas ou conclusões irredutíveis. Por vezes recusam mesmo hipóteses sofisticadas. Não procuram solução, nem escondem em seu enunciado a chave do enigma. Simplesmente favorecem outras possibilidades de compreender o que parecia demasiado trivial e óbvio para merecer atenção. Ficarei contente se esta tese funcionar

---

como uma pequena caixa de ressonância, captando vibrações distantes e diversas, condensando-as e propagando-as sem rumo definido algumas inquietações e sobressaltos a que estamos sujeitos, quando divisamos lembranças, gestos e idéias circunscritas à relação entre o humano e o divino.

Por fim, importa registrar que, no exercício cotidiano da pesquisa, muitas das perguntas e inquietações que compunham a problemática do projeto de pesquisa aprovado em 2004, foram se perdendo pelo caminho, ao mesmo tempo em que outras, instigadas pelo diálogo com amigos, professores, colegas de curso e, especialmente, com minha orientadora, a dr<sup>a</sup>. Cecília Azevedo, foram sendo construídas, dentro de um movimento dialógico, que tornou menos solitária a construção desta tese.

## Bibliografia

- ABREU, Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. 5ª ed., Brasília:UnB, 1963.
- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/MEC, 1976.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALBINO, Marcos. “*Ide por todo mundo*”: a província de São Paulo como campo da missão presbiteriana (1869-1892). Campinas CMU/UNICAMP, 1996.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz. “Violar memórias e gestar a história: abordagem a uma problemática fecunda que torna a tarefa do historiador um parto difícil.” In: *Clio*, v. 15, 1994
- ALEGRE, Sylvia Porto. “Vaqueiros, agricultores e artesãos: origens do trabalho livre no Ceará Colonial”. In: *Revista de Ciências Sociais nº 1*. Fortaleza: Edições UFC, 1989.
- AMADO, Janaína. “O Cervantes de Goiás” In: *Revista Nossa História*, ano 01, nº 02. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, dezembro de 2003.
- ARARIPE, Tristão de Alencar . *História da província do Ceará: Dos tempos primitivos até 1850*. (Coleção Clássicos Cearenses) Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.
- AZEVEDO, Cecília. “A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA.” In: *Tempo vol. 06, nº 11*. Rio de Janeiro: 7 Letras, jul. 2001.
- BARREIRA, César. *Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. História de unas minorias activas en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Économica, 1994.
- BASTIAN, Jean-Pierre (org.). *Protestantes, liberales e francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México DF: Fondo de Cultura, 1990.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BERCOVITCH, Scavan. “A retórica como autoridade: a Bíblia e o mito da América.” In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRÍGIDO, João. *Ceará Homens e fatos*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CAMPOS, Eudardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra. Biografia de um pastor do Rebanho de Deus*. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1989.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 2º ed., Petrópolis: Vozes, 1996.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 200,
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- CHARTIER Roger. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico” In: *Revista de Estudos Históricos*.vol. 08, nº 16. Rio de Janeiro: FVG, 1995.
- CHARTIER, Roger (org.) Práticas de Leitura. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.**
- CHALHOUB, Sidney no livro *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na República velha*. Rio de Janeiro: UGF, 1984.
- COSTA, Wicliffe de Andrade. *A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte (1879-1908)*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE-CFCH, 1988
- CUNHA, Euclides. *Os sertões. Campanha de Canudos*. 22ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1952
- DEL PRIORE, Mary e VENÂNCIO, Renato. *O livro de ouro da história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- DIAS, Maria Odila Silva. “Hermenêutica do cotidiano na historiografia moderna” In: *Projeto História*. São Paulo: n.º 17, nov. de 1998.
- DUCROT, Oswald. “Pressuposição e alusão” In: *Enciclopédia ENAUDI vol. 2, Linguagem – Enunciação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Tratado e história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador Vol. I: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1990.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos: gêneses e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- FERNADES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1977.
- FERREIRA, Benedito Genésio. *A Estrada de Ferro de Baturité (1870-1930)*. Fortaleza: NUDOC, 1989.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964
- FERRETTI, Sérgio F. “Notas sobre sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações e possibilidades.” In: *Tempo vol. 06, nº 11*. Rio de Janeiro: 7 Letras, jul. 2001.
- FUNES, Eurípedes Antônio. *Negros no Ceará* In: SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.
- FURET, François e OZOUF, Jacques. *Lire et écrire*. Paris: Minuit, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1998.
- GENOVESE, E. D. *A economia política da escravidão*. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Forças*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira. Reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LEVI, Giovanni. “Usos da Biografia” In: AMADO, J e FERRIRA, M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

GOMES, Ângela de Castro. *História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões* In: SOIHET, Rachel (org.) *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2005.

**HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.**

HERMANN, Jacqueline. *Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: DELGADO, Lucília & FERREIRA, Jorge. *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à revolução de 30*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HERMANN, Jacqueline. *História das religiões e religiosidades* In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

HERMANN, Jacqueline. “Canudos sitiada pela razão: o discurso intelectual sobre a ‘loucura’ sertaneja.” In: *História: Questões & Debates*. Curitiba, v. 13, nº 24, 1996.

HODGE, Charles. *Sistemas teológicos, vol. 3*. Rio de Janeiro: Casa Editora Presbyteriana, 1918.

HOONAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990

HOONAERT, Eduardo. *Catequese a aldeamento* In: SOUZA, Simone (org.) *História do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 1994.

HOONAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1989.

LE MOS, Carlos. *Casa paulista*. São Paulo: Edusp, 1999.

**LEONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro. Estudo de Eclesiologia e História Social*. São Paulo: ASTE, 1965.**

LEWIS, M. Ioan. *Êxtase religioso*. (coleção debates) São Paulo: Perspectiva, 1971.

LIMA, Rossine Tavares de. *Abecê do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAIA, Hermisten. *Fundamentos da teologia reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007

MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerreiros do sol. Violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. São Paulo: A Girafa Editora, 2004.

- MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. 2ª ed., Fortaleza: Editora da UFC, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Liberalismo Viejo e nuevo*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1997.
- MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972 .
- MOURA, Sérgio L. de & ALMEIDA, José Maria G. de. *A Igreja na Primeira República* In: FAUSTO, Boris (org.) *O Brasil Republicano, vol. 2: sociedade e instituições*. 5º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- NASCIMENTO, F. S. *Síntese da escravidão negra no Ceará*. In: SOUZA, Simone de (org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.
- NEVES, Frederico de Castro. *A multidão e a história: saques e outras ações de massa no Ceará*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NEVES, Frederico de Castro. “A seca na história do Ceará.” In: SOUZA, Simone (org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2000.
- NEVES, Frederico de Castro. “As mil e uma voltas do Seu Muriçoca: migração e paternalismo no relato de um narrador exemplar” In: *Revista Trajetos: Dossiê História, memória e oralidade*. Vol. 2, nº 03, Fortaleza: UFC, 2002.
- NEVES, Frederico de Castro. “Economia moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres?)”. In: *Revista Projeto História: Cultura e Trabalho* nº 16. São Paulo: PUC-SP, 1998.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Gledson Ribeiro. *Sal da terra: uma leitura da identidade e da intolerância de católicos e protestantes no Ceará do século XIX*. Dissertação de Mestrado, Recife: UFPE, 2001.**
- OLIVEIRA, Josiane Roza de. “Nos percalços do ‘moderno’: a Igreja Evangélica Assembléia de Deus e seus primeiros fiéis em Chapecó- SC.” In: *Revista da APG/PUC*. São Paulo: nº 19, 1999.

OLIVENOR, José. “Metrópole da fome: a cidade de Fortaleza na seca de 1877-1879.” In: NEVES, Frederico de Castro e SOUZA, Simone de (orgs.). *Seca (Coleção Fortaleza: história e cotidiano)* Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

**POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio” In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 2 nº 03, 1989.**

**PONTE, Sebastião Rogério. *Fortaleza belle époque. Reformas urbanas e controle social (1860-1930)*, Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf, 1993**

**PORTELLI, Alessandro. “O que faz a história oral diferente” In: *Projeto História*. São Paulo: nº 14, 1997.**

PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1956.

QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil” In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O verbo encantado: a construção do pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: UNIJUI, 1998.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *Padre Cícero*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

RAMOS, Graciliano. *Viventes das Alagoas*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1975.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed., São Paulo: ASTE, 2005.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.

RIOS, Kênia Sousa. *Campos de concentração no Ceará: isolamento e poder na seca de 1932*. Fortaleza: Museu do Ceará/SECULT, 2001.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil (1930-1973)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas: Tipografia Paulista, 1938.

SAES, Décio. *Classe média e sistema político brasileiro*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.

- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologia a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SELLARO, Leda Rejane Accioly. *Educação e Religião – colégios protestantes em Pernambuco na década de 20*. Dissertação de Mestrado, Recife: UFPE, 1997
- SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.
- SILVA, Rosimeire da. *Apelo ao sagrado: o processo de adesão ao protestantismo em Caruaru – PE*. Caruaru: Express Graf. / Edições Fafica, 2002.
- SOUZA, Robério Américo. “Fortaleza e a ‘nova fé’: a inserção do protestantismo na capital cearense (1883-1915)”. Dissertação de Mestrado, São Paulo: PUC, 2001.
- SOUZA, Manoel B. de. *Porque somos presbiterianos: uma explicação popular*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959
- SPINK, Peter. “Análise de documentos de domínio público” In: SPINK, Mary Jane (org.) *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano. Aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 1999, pp. 123-152.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- THOMPSON, Robert. *A history of the presbyterian church in the United States*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1964.
- VERISSIMO, Francisco Salvador & BITTAR, William. *500 anos da casa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUNB, 1980.
- VIEIRA, Sofia Lerche. *História da educação no Ceará: sobre promessas e fatos*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.
- VIGARELLO, Georges. “O trabalho dos corpos e do espaço” in: *Revista Projeto História n° 13*. São Paulo: PUC-SP, 1996
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª edição, São Paulo: EdUSP, 1995.

## Fontes Primárias

### a) Jornais e revistas

1. *O Norte Evangélico* (1909-1916). Arquivo do rev. Eunir Cortez, Fortaleza-CE. Jornal da Igreja Presbiteriana do Recife, no qual encontramos várias colaborações dos missionários em atividade no Ceará.
2. *O Século* (1900-1908). Arquivo do rev. Eunir Cortez, Fortaleza-CE. Jornal da Igreja Presbiteriana de Natal, no qual encontramos várias colaborações dos missionários em atividade no Ceará.
3. *O Nordeste* (1924-1930). Arquivo da Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Fortaleza-CE. Jornal da Igreja Católica do Ceará, publicado na cidade de Fortaleza.
4. *O Unitário* (1915-1940). Arquivo da Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Fortaleza-CE e Arquivo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Jornal laico, fundado pelo jornalista e historiador João Brígido, com o qual colaborava regularmente o rev. Natanael Cortez.
5. *Correio do Ceará* (1920-1930). Arquivo da Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Fortaleza-CE e Arquivo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Jornal do grupo Diários Associados.
6. Revista *The Missionary*, novembro de 1890 e julho-agosto de 1900.

### b) Atas

1. *Atas de Reunião do Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza* (1908-1930). Arquivo da Igreja Presbiteriana de Fortaleza.
2. *Atas de Reunião do Conselho da Igreja Presbiteriana do Cedro* (1931). Arquivo da Igreja Presbiteriana do Cedro.
3. *Atas de reunião do conselho da Igreja Presbiteriana de Iguatu* (1932). Arquivo da Igreja Presbiteriana de Iguatu.

### c) Livros de Tombo

1. *Livro de toambo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Cedro* (1914-1916). Arquivo do Instituto Teológico da Prainha, Fortaleza-CE.

2. *Livro de Tombo da Igreja de Nossa Senhora de Santana*, Iguatu (1918). Arquivo do Instituto Teológico da Prainha - ITEP, Fortaleza-CE.

#### **d) Obras de época**

*O Quinze*. Romance da escritora cearense Raquel de Queiroz sobre a seca de 1915 no Ceará. Clássico da literatura brasileira que permitirá uma melhor apreciação da crise social desencadeada pela seca de 1915 no Ceará.

#### **e) Livros de Memórias**

*Dois tributos, a Deus e a César*. Livro de memórias do rev. Natanael Cortez. Livro de memória daquele que é considerado o mais importante missionário evangélico a atuar no Ceará.

#### **f) Documentos oficiais**

1. *Relatórios da Presidência do Estado do Ceará* (1900-1920). Arquivo Público do Estado do Ceará, Fortaleza-CE.
2. *Altos de Querela da Justiça Pública do Ceará* (1910-1936). Arquivo Público do Estado do Ceará, Fortaleza-CE.

#### **g) Entrevistas**

1. Entrevista com a sr<sup>a</sup>. Esther Soares, realizada em abril de 2003.
2. Entrevistas com Dom Mauro Perucci, vigário da cidade de Iguatu no período de 1926 a 1931, realizadas em setembro de 2003 e junho de 2005.
3. Entrevistas com o senhor Francisco Custódio da Silva, realizada em janeiro de 2002 e junho de 2005.
4. Entrevista com o rev. Helnir Cortez, realizada em agosto de 2005.
5. Entrevista com o sr. Francisco Xavier Maia, realizada em maio de 2005.
6. Entrevista com o sr. Francisco Elias Trindade, concedida em junho de 2005.
7. Entrevista com a sr<sup>a</sup>. Luiza Soares da Silva, concedida em junho de 2005.
8. Entrevista com o sr. Raimundo Custódio da Silva, concedida em janeiro de 2003.
9. Entrevista com Raquel Rodrigues de Sousa, concedida em julho de 2006.
10. Entrevista com Antônio da Silva Ramos, concedida em julho de 2006.

11. Entrevista com o sr. Raimundo Nogueira, concedida em setembro de 2006.
12. Entrevista com o sr. Antônio Batista, concedida em setembro de 2006.

**h) Documentos particulares**

Acervo de cartas, sermões, fotografias e entrevistas do rev. Natanael Cortez, produzidos entre 1910 e 1965, pertencente a seus filhos Helnine e Helnir Cortez.