


Lideranças leigas, adequações e conflitos na evangelização do sertão cearense na primeira metade do século XX

Lay leaderships, adjustments and conflicts in the evangelization of Ceará backwoods in the first half of the 20th century

Robério Américo do Carmo Souza^{1*}

 <https://doi.org/10.29327/256659.12.2-5>

Resumo

Na história do cristianismo – em suas diferentes doutrinas e denominações – no Brasil é extensa e rica a contribuição de não sacerdotes, denominados *delideranças leigas*. Este artigo reflete sobre a atuação desses importantes agentes religiosos na difusão do protestantismo pelo sertão do Ceará nas primeiras décadas do século XX e de como essa atuação contribuiu para configuração de uma experiência religiosa singular por meio de aproximações, adequações e conflitos entre o catolicismo popular e a doutrina presbiteriana.

Palavras-chave: sertão cearense, protestantismo, lideranças leigas.

Abstract

In the history of Christianity – in its different doctrines and denominations – in Brazil, the contribution of non-priests, called *lay leaders*, is extensive and rich. This article reflects on the performance of these important religious agents in the spread of Protestantism through Ceará backwoods in the first decades of the twentieth century and how this performance contributed to the configuration of a singular religious experience through approximations, adjustments and conflicts between popular Catholicism and Presbyterian doctrine.

Keywords: Ceará backwoods; Protestantism; lay leaderships.

1) Missionários estrangeiros e brasileiros: limites e possibilidades

Em notícia publicada na edição de novembro de 1890 em seu periódico oficial, a revista *The Missionary*, a organização missionária estadunidense *Board of Nashville of Southern Presbyterian Church*, expõe nos seguintes termos o trabalho missionário que realiza no Norte¹ do Brasil:

* possui graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (1998), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001) e doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense, com estágio sandwiche na Université Laval (2008). Tem experiência na área de História e Educação, com ênfase em História Contemporânea e Teoria da História, atuando principalmente nos seguintes temas: História Moderna e Contemporânea, História do Brasil Império e República, Educação Patrimonial e Teoria e Metodologia da Pesquisa e do Ensino História. Dedicou-se a pesquisas no campo temático das religiões e religiosidades, memória e política e formação de professores de História.

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 organizadasⁱⁱ, 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 pouco havia mudado. A ação missionária do *Board of Nashville* havia fundado Igrejas nas principais capitais do então Norte Oriental 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 Brasil na segunda metade do século XIX. 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.ⁱⁱⁱ Conteúdo que era divulgado, essencialmente, por meios escritos, como a imprensa. Nisso, reafirma-se a compreensão, como propõe Peter Spink, de que a construção de enunciados discursivos se faz dentro de uma relação intersubjetiva entre produtores e consumidores (SPINK, 1999, p.123)

Esta opção dos missionários estadunidenses fez do discurso missionário difundido nos estados do Norte, com uma população de maioria camponesa e analfabeta, uma mensagem para poucos.

No interior do Ceará a mensagem presbiteriana começou a ganhar espaço apenas no século XX, quando o trabalho missionário passou a ser capitaneado por pastores brasileiros, inicialmente com o rev. Antônio Almeida (1907-1911), seguido pelo rev. Raimundo Bezerra Lima (1911-1915) e, finalmente, rev. Natanael Cortez (1915-1943), considerado o mais importante missionário protestante da história do Nordeste brasileiro, em cujo pastorado foram fundadas as primeiras igrejas protestantes (presbiterianas) no sertão alencarino.

Estes pastores promoveram uma importante e decisiva mudança no conteúdo e na forma da mensagem de evangelização. O Deus pregado pelos *pastores nacionais* – como eram referidos os primeiros brasileiros ordenados ministros do evangelho na Igreja Presbiteriana – é definido por seus sentimentos de amor e misericórdia, diferente do Deus de justiça pregado pelos missionários estadunidenses. A mensagem passou a assentar-se sobre os princípios do perdão e a misericórdia divina e não mais se põe as leis da igreja como complemento da fé para alcançar a salvação. Não que as leis e a disciplina da igreja tenham sido abolidas ou rejeitadas, mas sim que o zelo por elas deixou de ser o centro da doutrinação, em lugar passou a figurar a preocupação com o sentimento do fiel, em outras palavras, a ênfase da religiosidade deixa de estar no estímulo a uma relação racional homem-Deus, na qual o cumprimento de normas racionalmente elaboradas se torna imprescindível, e passa a ser o cultivo de uma relação mais ligada ao coração, na qual o mais importante é o cultivo de sentimentos de afeição do crente por Deus e por sua igreja.

Dessa forma, rompe-se com o formalismo da doutrinação missionária, aproximando mais o presbiterianismo do modo de pensar do brasileiro, caracterizado por uma aversão à formalidade ritualística, preferindo, mesmo na sua relação com o sagrado, um convívio de fundo emotivo.

A despeito desta importante inflexão na mensagem evangelizadora, os pastores nacionais eram, ainda, muito influenciados pelas orientações e pelo exemplo dos missionários estadunidenses na condução da administração da igreja e da disciplina do rebanho. 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 do estudo, 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 (IPF) 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. Compreender a atuação dessas lideranças leigas, com especial foco na relação que ela estabeleceu com os parâmetros institucionais do presbiterianismo, constitui-se, então, em elemento chave para a compreensão da história do cristianismo de matriz protestante no Ceará.

2) Evangelização leiga e controle institucional

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. (HOORNAERT, 1974, pp. 26-40)

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 (MENDONÇA, 1995, p. 26).

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. DeLaceyWardlaw, 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 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 (HAHN, 1989, pp.423-244).

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 contribui 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 escrita e de edição; são os pensamentos e as condutas que desejam nele que fundam seus esforços e efeitos de persuasão” (CHARTIER, 1996, p. 20).

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, diz respeito ao apreço dos missionários estadunidenses pela formalidade na condução dos ritos religiosos 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 a relação que mantinham com o sagrado, pondo-a em acordo com o 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 accordo 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 aquelles que não estão habituados a dirigir um culto público. A ordem é a geralmente observada nas igrejas presbiterianas do Brazil....

A hora de começar o culto divino, as pessoas que irão participar d'elle deverão estar dentro da igreja, sentados de manneiradeccente, graves e reverentes.

Durante o culto todos deverão prestar séria e reverente atencção, abstenendo-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 cânceto: Canctemos em louvor a Deos o hyno 132.^{iv}

Este manual, segundo informa Hahn, foi muito importante na obra missionária presbiteriana no final do século XIX e início do século XX (HAHN, 1989, p. 195). Os trechos acima citados foram retirados de um exemplar que pertenceu ao sr. João Porfirio Varela, funcionário da Rede de Viação Cearense (RVC), e o principal evangelizador leigo 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 uma 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 a 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.

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” (VIGARELLO, 1996, pp. 07-20) 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 (WEBER, 1994, pp. 67-90).

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. Carvalhosa está bem mais próximo do Deus de *Justiça*, pregado pelos missionários estadunidenses do que do Deus de *Amor*, pregado pelos pastores nacionais.

3) Líderes leigos entre a negociação e o conflito

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^a. 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 Aloizio Bandeira e D. Maria Bandeira, na rua 15 de Novembro. Tem aquella casa um espaço superior aquelle de nossa residêncçia, pelo que será doravante a sede de nossa Congregaçãõ.

Como de habito dei abertura ao culto com uma oraçãõ ao Pai Celestial roganod-lhebencçãõs e protecçãõ aos crentes ali reunidos. Tudo se deu denctro da normalidade e tranqüilidade de sempre. A excepçãõ foi a insistência que teem 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 veiz mais busquei com a graça de Nosso Senhor Jesus convencer D. Juventina de que nosmommentos de oraçãõelladveria 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 ele 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 intuitivo 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 Cristo, 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 devocção 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^a. Donana Varela, importa registrar que, no processo de

adequação/reinvenção por que passou o culto protestante em terras brasileiras 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 (SILVA, 2002, p.46). Em seu livro *A igreja presbiteriana da autonomia aocisma*, 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 (RIBEIRO, 1987, pp. 133-140).

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^a. Juventina em ajoelhar-se nos momentos de oração.

O gesto da sr^a. Juventina nada tem de irreverente, ao contrário, demonstra uma reverência maior do que a exigida. Por que então ela incomoda o sr. Varela?

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 internalização 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^a. 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”. 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. 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 (VERÍSSIMO, 1999, p.131).

Entre as linhas descritivas da arquitetura colonial paulistana (LEMOS, 1999), atravessando as empreitadas bandeirantes até a arquitetura da pecuária (VIEIRA JUNIOR, 2002), 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 prostrações, toques devotados com a mão etc. O limiar tem seus 'guardiões': deuses e espíritos que proíbem entrada tanto aos adversários humanos, como às potências demoníacas e pestilenciais (ELIADE, 1999, p.29).

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 (CORTEZ, 1965, p. 21).

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*”(CORTEZ, 1965, p. 21).

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. Este relato foi assim registrado na Ata de Reunião do Conselho da IPF de 16 de maio de 1918:

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 ofertas 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.

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, também registrada na Ata de Reunião do Conselho da IPF de 16 de maio de 1918:

(...) tal episódio representa um grave desvio dos princípios da boa conductachristã 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 Igreja de Cristo em terras cearenses.

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 (HONAERT *apud* CAMPINA, 1992, p. 6)

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” (DELLA CAVA, 1977, 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 dos 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.

... 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.

Estas sucessivas reclamações registradas pelo pe. Aluísio Ferreira Lima, vigário da Paróquia do Cedro, nos livros de tomo da Matriz de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de 1916 e 1919, 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 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”.

4) Reinventando conceitos e práticas: evangelização leiga como expressão da 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.

O historiador italiano Carlo Ginzburg, para estudar as ideias, sentimentos e crenças de um moleiro friulano condenado pelo Tribunal do Santo Ofício, toma por referência a ideia 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” (GINZBURG, 1987, p. 13).

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 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 ideias, normas e crenças “superiores” durante transmissão às classes subalternas.

Ginzburg ainda dirige uma invectiva demolidora à chamada história quantitativa das ideias, 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” (GINZBURG, 1987, p. 26), 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 *linguisticturnousemiologicchallenge*, que pretendem enveredar pelo entendimento da linguagem como sistema autocontido de signos, criador 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” (GINZBURG, 1987, p. 27).

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” (CHARTIER, 1995, p. 184).

Roger Chartier defende a ideia de que compreender o sentido dessas apropriações – que constituem o caminho para se traçar as diferenciações entre erudito e 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.

Foram as ponderações de Roger Chartier e de Carlo Ginzburg que permitiram construir um esforço de compreensão histórica da atuação leiga na difusão da fé protestante no interior do Ceará. Por certo há outras proposições válidas, afinal, a História é um campo de possibilidades infindas, mas foram as reflexões destes historiadores que apresentam uma maior operacionalidade na medida em que apontam para impossibilidade de uma “cultura popular” concebida *a priori*, já que o centro de suas ideias 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? Como pôr em diálogo 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 se impõem ao historiador.

Talvez estejamos caminhando para um vir-a-ser constante, de infinitas possibilidades; o exercício da liberdade como nos lembra Revel (REVEL, 1999), 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 seus 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, prene 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.

De um lado o sr. João Porfirio 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.

Referências bibliográficas

- CAMPINA, Maria da Conceição. *Voz do Padre Cícero e outras memórias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- CHARTIER Roger. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico” In: *Revista de Estudos Históricos*.vol. 08, nº 16. Rio de Janeiro: FVG, 1995.
- CORTEZ, Natanael. *Dois tributos: a Deus e a César*.Forteleza: mimeo, 1965.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- HAHN, Carl Joseph. *A história do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989
- HOONAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo no brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEMONS, Carlos. *Casa paulista*.São Paulo: Edusp, 1999.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- REVEL, Jacques. *A inversão da sociedade*.Lisboa: Difel, 1989.
- RIBEIRO, Boanerges. *A igreja presbiteriana da autonomia ao cisma*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987.
- SILVA, Rosimeire da. *Apelo ao sagrado: o processo de adesão ao protestantismo em Caruaru – PE*. Caruaru: Express Graf. / Edições Fáfica, 2000.
- 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.
- VERISSIMO, Francisco Salvador & BITTAR, William. *500 anos da casa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- VIEIRA JUNIOR, Otaviano. *A família na Seara dos sentidos: domicílio e violência no Ceará (1750-1850)*, Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2002.
- VIGARELLO, Georges. “O trabalho dos corpos e do espaço” in: *Revista Projeto História nº 13*. São Paulo: PUC-SP, 1996, pp. 07-20.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 9ª ed., São Paulo: Pioneira, 1994.

ⁱ Até 1938 os estados que hoje compõe a chamada região Nordeste do Brasil eram parte da Região Norte.

ⁱⁱ 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.

ⁱⁱⁱ Importa lembrar, no entanto que estudos clássicos 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*(1995) e RIBEIRO, BOANERGES, *Protestantismo no Brasil monárquico*(1987).

^{iv} Os trechos de fontes primárias em língua portuguesa foram transcritos tal e qual foram escritos originalmente. Compreendo que respeitar a grafia original da fonte é fundamental preservar sua originalidade e seu potencial de evidência histórica.

^v 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.

Recebido em 05/03/2021
Aceito para publicação: 09/04/2021