

A concepção da ordem social segundo o protestantismo brasileiro: 1891-1930

The conceiving of the social order according to Brazilian Protestantism: 1891-1930

*João Marcos Leitão Santos**

Resumo

Este trabalho teve como objetivo estabelecer a perspectiva do protestantismo brasileiro frente à organização social e política do Estado republicano, considerando que essa temporalidade coincidia com a consolidação do protestantismo no Brasil. Tomamos a iniciativa de investigar este tema por considerar que a literatura disponível sobre a problemática é ocasional e rarefeita, e passível de revisões imprescindíveis. A pesquisa se restringiu à análise do *Manifesto à Nação*, documento oriundo do I Congresso Evangélico Brasileiro, realizado em 1931, promovido pela Federação de Igrejas Evangélicas e, por isso mesmo, representativo como síntese do pensamento político protestante. A partir do aporte teórico da história das ideias e da metodologia da análise documental, a investigação permitiu concluir que o protestantismo foi efetivamente um dos sujeitos que se apresentaram para o debate do ordenamento político do Brasil republicano.

Palavras-Chaves: Protestantismo; República; Brasil; Ordem social.

Abstract

This study aimed to establish a perspective of Brazilian Protestantism facing the social and political organization of the Republican State, considering that this temporality coincided with the consolidation of Protestantism in Brazil. The initiative to investigate this issue was taken by considering that the available literature on the issue is occasional and rarefied, and need urgent revisions. The research focused in the analysis of the *Manifest to the Nation*, a document originated at the First Evangelical Brazilian Congress, held in 1931, sponsored by the Federation of Evangelical Churches and, therefore, representative as a synthesis of Protestant political thought. From the theoretical perspective of the history of ideas and the methodology of document analysis, the research allowed to conclude that Protestantism was actually one of the subjects who showed up for the debate on the political ordering of republican Brazil.

Keywords: Protestantism; Republic; Brazil; Social order.

Introdução

Se tomarmos as diversas definições de religião não se torna difícil reconhecer que estas produzem **comportamentos religiosos diferentes**, onde incidem interesses particulares, culturais, políticos, eclesiásticos, permitindo mapear o **influxo da organização dos sistemas religiosos** sobre a organização social. Dizer, por exemplo, que a religião é a base de uma sociedade particular

* Professor da Universidade Federal de Campina Grande, PB. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Email: tmejph@bol.com.br

pode significar que uma religião política domina tal sociedade, ou que o domínio é exercido por uma religião eclesiástica.¹

Aqui procuramos investigar a percepção de um sujeito religioso específico no cenário social brasileiro, o protestantismo, acerca das formas idealizadas para a construção da organização social. Este sujeito foi o protestantismo. Este texto, em seus limites, procurou responder a necessidade de superação do silêncio na bibliografia sobre o protestantismo, para a compreensão das suas formas identitárias e relacionais com a sociedade brasileira.

O protestantismo no Brasil, excetuadas as experiências francesa durante a conquista e a holandesa do século XVII, ambas associadas ao expansionismo mercantilista, constitui-se fenômeno tardio no Brasil, apenas chegando em forma definitiva na segunda metade do século XIX.

Neste período, o Brasil apresentava um processo de mudanças sociais e políticas que culminaria com o fim do Império e o advento da República. Aqueles eventos se davam por demanda na sociedade brasileira (Alonso, 2009; Lemos, 2009) que buscava uma reorganização do Estado e a modificação de todo um arcabouço jurídico que oferecia o suporte necessário à religião oficial, o Catolicismo Romano, regido até então pelo regime de padroado (Marinho, 1873-1876).

Inaugurada a república, o estado brasileiro se desfaz de sua condição de estado confessional (Castro, 1984), e a opção pela ordem laica permitiu a emergência ao cenário político de novos atores sociais, inclusive religiosos, entre os quais o protestantismo (Santos, 2007).

A partir do aporte teórico-conceitual oferecido pela história das ideias, se pretende investigar os mecanismos de inserção sócio-religiosa e político-ideológica do protestantismo brasileiro a partir da inauguração do modelo republicano, e a sua articulação discursiva em favor de um determinado modelo de Ordem Social no país.

A partir da análise documental a primeira etapa foi a constituição de um *corpus*. Originalmente esta pesquisa deveria se beneficiar do acervo de impressos protestantes já disponibilizados em formato digital e online, notadamente o jornal *O ESTANDARTE*, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, adotado neste trabalho como representativo do protestantismo brasileiro em geral.² Todavia, por

razões não explicadas completamente, o referido acervo foi retirado do ar pelo *site* hospedeiro. Ato contínuo, instamos junto à administração da referida igreja pelo acesso aos jornais, no que fomos atendidos. Dessa forma, a pesquisa foi redimensionada adotando um novo *corpus* constituído pelo *Manifesto à Nação* resultado do I Congresso Evangélico Brasileiro, realizado no Rio de Janeiro entre 30 de abril a 04 de maio de 1930, onde se delineou a perspectiva protestante sobre a Ordem Social, cujos pontos principais e linhas argumentativas constituíram esta investigação.

1. Protestantismo e ordem social

Na construção do conceito de Ordem Social acompanhamos Moura Rocha para entender que, ao passo que a ordem natural tem caráter coercitivo e a ela o homem se subordina, a Ordem Social opera contrariamente como um espaço inventivo, *locus* privilegiado para a operação da sua dimensão volitiva. Assim, os espaços se diferem “pela possibilidade real dos elementos componentes modificarem a Ordem por impulso da vontade” (Rocha, 1994, p. 21).

Em sentido amplo, e segundo Maynez, Ordem corresponde a “subordinação de um conjunto de objetos a regras ou sistema de regras cuja aplicação faz surgir entre os ditos objetos, as relações que permitem realizar as finalidades do ordenante” (Maynez, 1974, p. 23). Assim fixam-se as dimensões constitutivas da Ordem: os elementos, a pauta ordenadora e a sujeição a esta, com vista a produzir eficácia, impondo três etapas sucessivas na sua constituição: concepção da ordem, eleição de meios para a sua realização, realização efetiva da ordem projetada.

A Ordem Social compreende um processo que se destina a uma finalidade projetada e supõe o condicionamento recíproco entre a pauta e os objetos, e dos objetos entre si, determinado este condicionamento dos objetos pela própria pauta fixada. Nesta investigação religião e política constituíam a pauta social geral e a igreja católica, o estado republicano, e as ideologias dissidentes (religiosas e seculares) os objetos da relação.

Moura Rocha sugere que esta noção de Ordem Social se faz como a pauta ordenadora da objetividade da conduta e dos elementos ordenados, que operam as relações permanentes, recíprocas ou não, ocorrentes na vida social. Neste

ponto é fundamental ainda que se fixe a distinção da concepção e da realização da Ordem Social, o que se faz ao reconhecer o nexos entre critério ordenador e elementos ordenados traduzidos na eficácia da pauta ordenadora, onde “os sentidos objetivos de conduta correspondem à concepção, e os processos relacionais permanentes correspondem à realização” (Rocha, 1994. p. 27).

Efetivamente, o projeto católico e protestante possuem convergências circunstanciais de um mesmo fenômeno: a incidência de ética cristã sobre a organização social, definidas por seus interesses ideológicos subjacentes. Além disso, cada sociedade necessita pensar na sua própria situação, vida, e relações, portanto, elaborar um projeto referido a imagens que sejam norteadoras para suas ações. Este conjunto mais ou menos coerente de representações, conhecimentos, valores e crenças nas quais cada um nasce, vive, assimila e ajuda a elaborar, se costuma chamar **ideologia no sentido amplo** (Cf. Bourdon, 1989; McLennan *et al.*, 1980; Mannheim, 1991; Lenk, 1982).

A pergunta que perpassou esta investigação é acerca da elaboração e do uso que se faz desse conjunto de representações, e qual a conexão que guardam tais representações com a realidade, conflitualmente percebida, descrita e desejada pelos protestantes, que de resto se apresentava como anticatólica.

Sabidamente, o mecanismo operativo da ideologia, a simulação que oculta às contradições, visa à criação do consenso social, que confere unidade as práticas sociais em que os interesses particulares são descritos com interesses gerais. A função da ideologia passa a ser então **conservar e desenvolver interesses de um grupo** que procura manter o *status quo*. Quando consegue apresentar estes interesses como desejáveis, e **apresentar a sociedade como expressão da Ordem**, então esta sociedade se legitima e garante a sua própria reprodução, através das suas instituições culturais, como era o projeto dos segmentos religiosos em disputa, conforme sugerem Bigo e Ávila (1986).

Para a religião, a problemática referente à concepção dos projetos de sociedade começa ante a necessidade de tomar posição em nome da crença em favor de um ou de outro interesse social em conflito. As instituições religiosas se apresentam como agências apartadas e acima do mundo político, mas também representam um interesse determinado na arena dos conflitos. A crença religiosa tem sido tomada como uma experiência radical, não redutível a nenhuma outra, mediante a qual aderimos ao sagrado como o sentido e significação de todos os

sentidos e significações e que se exprime por uma conduta específica (ética religiosa), que também terá tradução no plano político e na Ordem Social.³

Neste ponto lembram Bigo & Ávila sobre o fundamento do discurso do cristianismo:

pertence também a tarefa da teologia falar de política, de economia, de sociedade, enquanto fale não politicamente nem economicamente, porém teologicamente, isto é, a luz da fé. Essa é a consideração específica do discurso teológico. É o que confere unidade a teologia enquanto teologia (Bigo & Ávila, 1986, p. 139).⁴

Assim, os movimentos religiosos referendam a legitimidade do seu discurso político como imperativo que nasce do próprio ser e missão da religião (cristã, no caso): **projetar a fé sob o campo da experiência humana**. Para construir uma nova sociedade não se pode esquivar de propor o sentido para o homem e seus valores. Todo projeto de Ordem Social implica dessa forma, consciente ou inconscientemente, uma tomada de posição sobre este destino do homem (Cf. Boff, 1978). No cristianismo, **é a vocação do homem o ponto de partida da doutrina social da igreja**, cuja raiz está na Palavra revelada no Evangelho como a base da originalidade irreduzível da teologia e da antropologia cristãs.⁵

Afirmam os mesmos autores que um **sistema** é uma determinada organização da sociedade como expressão de uma antropologia, de uma filosofia sócio-política e, de modo mais abrangente, de uma cosmovisão, e as agências religiosas possuem as suas. Um **modelo** é uma determinada organização dos diversos elementos de um conjunto, dos subsistemas de um sistema, em vista de um desempenho pré-definido, no caso, que o catolicismo desejava manter e o protestantismo alterar (Cf. Bigo & Ávila, 1986).

Quando se considera que o liberalismo associado à ideologia protestante se expressa como um sistema com subsistemas político, social, econômico, cultural, etc., e intenta organizá-los segundo modelos próprios, não escapa que a antropologia que o sustenta é o individualismo, que corresponde a uma valorização do indivíduo (Cf. Campos, 1990) na contramão da absorção desse indivíduo no tecido social comunitário do medievo e da tradição católica, e que se constitui ainda na arena histórica do conflito com o protestantismo associado ao

liberalismo, como indica Lima, afirmando o liberalismo como “um desvio do protestantismo” (Lima, 1923).

A tese de Ruggiero – que “o jusnaturalismo (teoria natural da lei) é, deste modo, uma forma de protestantismo legal (Ruggiero, 1927, p. 24) – é ratificada por Gray quando afirma:

essencial para uma correta compreensão do liberalismo é, sem dúvida, olhar a sua historicidade, as suas origens ditadas por circunstâncias culturais e políticas determinadas, estas por sua vez inseridas no contexto do liberalismo europeu, no início da época moderna... entre as doutrinas do direito natural e as interpretações protestantes radicais das Escrituras” (Gray, 1988, p. 11, 35).

Em que pesem mitigações históricas inevitáveis, o protestantismo brasileiro se pretendia herdeiro desta cosmovisão individual-liberal, que expunha como teoria do Estado ao debate para a constituição da Ordem Social da república nascente (Cf. Gueiros, 1931). Para a compreensão católica, todavia, tanto no plano das ideias em geral, como no estritamente religioso, o pluralismo da crença opõe-se à unidade da verdade, imutável e sagrada, e da qual o catolicismo se entendia guardião.

Uma vez que os contextos sociais específicos traduzem as relações sociais ali construídas, seu nível “civilizatório”, e sua organização política, torna-se fundamental estabelecer **como a religião participa da questão política particular do Brasil, e que tipo de participação pode ser lograda no contexto sócio-político mais amplo a partir da ideologia religiosa**. Para tanto é fundamental perceber como a religião vai se relacionar com este contexto e influir na construção das relações políticas e sociais aí estabelecidas, sendo mais adequado falar de esfera religiosa, pois traduz melhor o dinamismo implícito nestas relações.

Esta é uma trajetória em que é preciso considerar não só a especificidade das éticas católica e protestante no que se refere à configuração de uma visão de mundo própria, mas também a capacidade que têm os seus atores de utilizar os recursos aí fornecidos de maneira mais ou menos inovadora e mais ou menos eficaz, como igualmente opera o binômio da ética religiosa e secular (Cf. Bièler, 1990).

Nesse processo é preciso ressaltar igualmente a importância dos **valores religiosos que norteiam a visão de mundo**, e que vão certamente configurar éticas distintas nas associações religiosas e dessas em relação às concepções seculares, para estabelecer um perfil quanto à capacidade que tem cada esfera de gerar novas leituras desses valores (Cf. Russel, 1977).

Segundo Paiva:

Há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se vêem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada, para usar a concepção weberiana de *ação orientada por valor*, quando a ação não tem sentido no resultado, mas, sim, na sua própria especificidade e obedece a um “mandato” que o ator sente dirigido a ele (Paiva, 2003, p. 26).⁶

A naturalização das relações sociais cultivada na cosmologia católica se ajustou eficientemente para a manutenção das relações sociais, também autoritárias e hierárquicas, na qual essa ordem naturalizada requeria sempre um mundo estável, fundamento da Ordem Social pretendida. É nesse mundo orgânico reforçado pela igreja católica que se foi desenvolvendo um indivíduo ao qual eram colocados vários deveres – obediência, lealdade, submissão – e sua liberdade de consciência, agora insuficiente, não mais se restringia ao referente emanado do Pontífice. Do antagonismo entre os *ethos* protestante e católico, diz a mesma autora:

Na nova ordem social que estava em construção inscreve-se a ‘liberdade dos modernos’, isto é, a liberdade do homem privado, a liberdade de ir e vir, de contratar, de propriedade, de religião e de opinião... Assim, a afinidade entre seitas e democracia é o início de uma nova ordem social na relação entre religião e sociedade e de novas possibilidades de construção do espaço público.

A própria natureza das seitas, com a adoção de um princípio igualitário entre os seus membros, vai estar afinada com a construção do modelo sócio-político americano. E os puritanos representam o tipo ideal dessa visão de mundo: incorporam a noção de igualdade como princípio fundamental, além de considerarem a liberdade numa perspectiva de “liberdade de consciência” (Paiva, 2003, p. 42).

Pelo que está demonstrado, as diversas teodicéias geram as formas específicas de interação da esfera religiosas com os conceitos sócio-políticos também específicos, uma vez que a visão de mundo religiosa tem relevante papel

na formação social, na medida em que as respectivas esferas sociais vão cobrar atitudes distintas na esfera religiosa, como já indicado (Cf. Niebuhr, 1992).

No mundo católico, prevalece uma visão holista, contra o individualismo protestante e moderno, e tal concepção não oferece significativo espaço para a explicitação dos interesses dos agrupamentos sociais, sendo o interesse geral, quase sempre o interesse dos grupos dominantes, aquele que se sobrepõe aos demais, percepção adequada a uma leitura do Brasil oitocentista e sua visão de mundo, porque foi a preservação do ideal de cristandade durante o Império que assegurou a manutenção de um modelo de ordem religiosa (Cf. Araújo, 1986).

O período que viu nascer a organização da ordem republicana refletia a ambiência de renovação intelectual diversa no país, com ideias científicas e positivas, além daquelas associadas ao liberalismo político, ao protestantismo por decorrência (Cf. Santos, 2008), o que progressivamente tornava a supremacia de uma tutela pelo “poder espiritual” um impedimento para um projeto mais amplo de modernização.⁷

2. Compreendendo os debates

Os elementos descritivos e normativos dos processos apresentados acima colocaram uma série de desafios que demandaram elaboração conceitual que permita a inteligibilidade do fenômeno. Isto significa reconhecer a necessidade de exercícios de **tradução** por meio dos quais os espaços públicos de exercício de reflexividade social possam se beneficiar de distintas, mas limitadas, contribuições – o discurso teórico, o analítico-descritivo e o dos atores sociais, com suas linguagens, formas de atuação e de produção de saber-fazer específico – articulando novos discursos em torno de temas ou objetivos comuns, sem dissolver a especificidade de cada discurso “original” (Pockok, 2003).

Marcos Antonio Lopes sugere as aproximações entre a história das ideias e a história intelectual, nos termos de um rótulo, neste formato: “a história intelectual, por *muitos* identificada sob o rótulo mais antigo de História das Ideias – campo de estudos extremamente vasto e de longa data dominado pela historiografia anglo-saxã – conheceu diversos caminhos...” (Lopes, 2003, p. 9) (grifo nosso), para reafirmar Falcon (1997) sobre a impossibilidade de fronteiras herméticas entre as duas práticas historiográficas, na mesma compreensão

apresentada por Helenice da Silva: “Em síntese, a história intelectual parece ter por função a restituição das ideias...” (Silva, 2002, p. 13).

A história das ideias em sua hodierna reconfiguração coloca essa orientação teórica voltada às conseqüências da nova apreensão da culturalidade humana – que resgatou o simbólico como dimensão constitutiva do real – levando a uma ampliação do sentido do termo “ideia/discurso” para além do puramente linguístico ou ideativo, tornado princípio ético-político e epistemológico.

Para a investigação aqui realizada, mediada por categorias afeitas ao fenômeno religioso, a história oferece sua possibilidade em operar numa rede de conexões entre várias modalidades historiográficas em diálogo com diversas áreas do saber (Barros, 2004). Tal rede de conexões permite inferir que o estudo da História das Ideias submete-se a uma advertência: a densidade histórica de um período percebida pela geração seguinte, pode se tornar mera projeção retrospectiva posterior sobre eventos anteriores, porque nem sempre as ideias retêm a força que lhe atribuímos e em suas reelaborações inevitáveis, assimiladas na pluralidade das redes, às vezes não são reconhecidas onde concepções de mundo comuns não são adotadas.

A partir de uma revisão na história das ideias, demonstra-se que a recepção de um sistema, o seu ajustamento nas formações sociais e sua superação vão se fazendo dentro de velocidades variadas e paralelamente a outros sistemas de ideias, tendo como resultado a emergência de uma “estrutura de resistência” a cada tipo de elaboração na construção plural dos significados (Cf. Bervin, 2008).

Assim, a pesquisa opera sobre a constatação de que a passagem à condição republicana obrigou o Brasil a adotar instituições que lhe dessem feição/identidade e operacionalidade. A acomodação, ou o ajustamento dos diversos sujeitos presentes na sociedade brasileira assimilou mais lentamente a re-acomodação de espaços, expressa na diversidade das ideias em debate. (Cf. Marson, 1998).

Segundo o mesmo Barros a maioria dos **domínios** sobre os quais operam as diferentes **dimensões** historiográficas abre-se às várias **abordagens** que tem mais afinidade com determinado aspecto possibilitador de produzir conexões entre a história e outros saberes, constituindo-se a tarefa primeira do

historiador, compreender e constituir uma ambiência social adequada antes de se tornar íntimo das ideias que pretende examinar.

Ante a possibilidade de focar a investigação sobre as ideias relacionadas ao **pensamento sistematizado de indivíduos** particulares (os clérigos), ou ocupar-se das **tendências que abrangem grupos** mais amplos de pensadores (as escolas/doutrinas), ou ainda das **flutuações de pensamento, ou opinião** em torno de ideias (a heterodoxia/heresia), impõe-se o reconhecimento do seu caráter complementar e não excludente. Em nossa investigação estas flutuações apontaram sempre uma arena própria para o enfrentamento de ideias em confronto no Brasil: a religião.

Ainda segundo Barros os três referentes geradores de modalidades historiográficas (**dimensões, abordagens, e domínios**), consistem no aporte para o estudo sobre uma sociedade dada ao enfatizar certa perspectiva da vida social,⁸ examinando o **espaço de atuação onde os homens desenvolvem suas relações sociais**, seu desenvolvimento interno, e sua ambiência mais ampla, para que o historiador estabeleça seu exercício de hermeneuta social mediado pela história.

Esta tarefa se traduz na caracterização das conexões e relações entre os diversos conteúdos dos “sistemas de ideias” mapeando um sentido sem expropriar suas fronteiras com outros “sistemas de ideias”, fronteiras que nem sempre são igualmente nítidas. Assim, torna-se impossível analisar a ordem sem as (des)ordens, isto é, pensar a realidade sem sua abrangência possível onde a totalidade concreta é a categoria fundamental. (Cf. Bloch, 1965). Esta sugestão nos permite inferir, por exemplo, que Igreja, não refere apenas ao modelo religioso, a um marco institucional, e que seu ordenamento incorpora as diversas *dimensões* da formação social, manifestas simbólica, cultural e socialmente, ou margeadas em sombras a serem dissipadas pelo historiador.

A pergunta recorrente que suporta esta forma de investigação histórica se refere à extensão dos “sistemas de ideias” vigentes numa época, e sua projeção sobre as etapas sucedâneas da vida social, ou, sobre o papel efetivo das ideias sobre a realidade social. Como afirma Santos, “a história das instituições de um país muito pode dizer de sua atualidade... questões colocadas... precisam para receber resposta de uma análise do processo” (Santos, 2003, p. 1) que se traduz em certa configuração específica. Desta forma, “[...] a memória histórica do próprio passado de um povo é um dos elementos-chaves na capacidade desse

povo para conhecer sua própria situação” (Maduro, 1981, p. 6). De igual modo, alternando a referência ao jurídico pelo referente à religião, não é difícil acompanhar Saldanha afirmando que:

Falamos a pouco na necessidade de conhecer as coisas na história, donde a importância de montar esquemas (ainda que sejam flexíveis e mínimos) para organizar a visão histórica das coisas. Obviamente o que mencionamos aqui é o interesse filosófico dessa visão – por incrível que pareça ainda há quem ignore – inclusive para a Filosofia do Direito: *aludir a problemas históricos é aludir aos problemas mais reais do pensamento jurídico.*

Pois é o tratamento histórico dos grandes temas do pensamento jurídico que permite observar suas relações com a própria “experiência jurídica” e com os arcaebouços gerais do próprio pensamento. *Permite igualmente distinguir, nas grandes formações do pensamento jurídico, a linha essencial e as aderências acidentais.* (Saldanha, 1993, p. 27) (grifos nossos).

A história das ideias mostra sua pertinência para a consolidação da nossa pesquisa ao permitir construir novas explicações nos domínios em que o historiador da religião busca estar afeito, as “agências históricas”, aos “ambientes sociais” e sua expressão, e não somente ao intrinsecamente religioso, em nosso caso, ao discurso religioso dissidente. Assim, os critérios de classificação referem-se primordialmente às temáticas, ou aos campos temáticos – religião e ideologia na constituição da Ordem Social republicana – enquanto áreas de estudo mais específicas. Em nosso contexto, não é inteligível a constituição de um pensamento religioso na República, enquanto expressão de um sistema sócio-político e ideológico, sem remissão aos agentes envolvidos nos embates na condição de protagonistas, e nas inflexões que se produziram em função da dinâmica intelectual do século que nascia.

Marcando sua conexão com a História Social, ao examinar ideologias, a difusão de ideias, os sistemas de pensamentos, as escolas, busca-se estabelecer o ambiente específico que inclui o panorama de ideias e seus dimensionamentos (Cf. Bosi, 2010), a partir do pressuposto que a história das ideias não se propõe mais à análise do pensamento de autores na fonte “pura” dos seus textos, uma vez que os sistemas de ideias padecem de distorções e refrações quando se manifestam em arenas sociais determinadas, não raro gerando matrizes distintas em relação às concepções originais. Desta forma, a história das ideias expressa mais que a reprodução das elaborações, para se constituir na analítica das

transformações e adaptações dos sistemas ideológicos no processo de cotejá-las com outras matrizes e outros autores.

Não se pode tangenciar a apropriação do estudo dos grandes referentes disciplinares, religiosos, éticos, sociais, etc., na medida em que representam ideias inseridas em campos disciplinares específicos, mas que mantêm indissociável articulação de todo um âmbito de práticas culturais da formação social brasileira. É isso que nos ensina Saldanha:

a alusão a história vale [...] como alusão a história das sociedades, em acepção geral, e também a história das estruturas, do poder, das crenças, dos valores, dos comportamentos, dos preconceitos. A realidade histórica é em si mesma irreduzível aos esquematismos, sobretudo, os demasiado simétricos, mas é sempre necessário para situar as coisas na história adotar algum esquema (Saldanha, 1993, p. 21).

Assim sendo, os efeitos maiores da ruptura epistemológica que quebrou uma tradição positivista e normativista que identificava a história da religião com suas fontes eclesiais permitiu, no âmbito das ideias, o alargamento do objeto e sua renovação metodológica, estabelecendo o vínculo permanente com a realidade social como objetivo final de qualquer história da religião. Inevitavelmente, ante a precariedade das distinções, o historiador é levado a buscar a relação entre as fontes, as instituições, a constituição das confessionalidades e eventuais formulações teológicas, além da vivência multiforme das religiosidades.

Por isso, já não se pode pensar hermeticamente as tendências que se voltam para a formação religiosa, as correntes/escolas confessionais e a literatura religiosa contida em dada cosmovisão, nas quais a experiência aparece como extensão/apreensão do pensamento religioso, agregando a linguagem religiosa aos processos mentais das elaborações intelectuais e pragmáticas na realidade cotidiana, onde o importante é apreender os desdobramentos destes elementos sobre a realidade social.

3. O Manifesto à Nação, 1931

É importante entender que o pronunciamento do *Manifesto à Nação* se faz com caráter afirmativo, anunciando seus postulados de fé e sua perspectiva para a Ordem Social, e em caráter apologético, uma vez que a contrapropaganda

católica era incisiva nas acusações ao protestantismo, não somente nas distinções teológicas e doutrinárias, mas também ao imputar ao protestantismo a contestação e a ameaça aos fundamentos da sociedade brasileira.

Acusados de “mercenários da fé, aliados de missões estrangeiras que visam roubar a nação, traidores da pátria, desnacionalizadores disfarçados, heréticos e hereges, gente desunida, espoliadores dos sãos princípios da moral, povos sem fé e sem civismo [...]”, o protestantismo responde que esta é uma acusação dos “espíritos levianos” cujo objetivo é “aproveitar o *momento em que a pátria se renova*, para implantarem contra os evangélicos nacionais o regime de aversão, de antipatia, de ódio” (grifo nosso), e, neste ponto, procuram o provimento para a autoridade do discurso enunciado, não apenas nas suas próprias convicções, mas institui a sociedade com agente de autoridade julgadora afirmando que era “confiado no alto critério do povo” que os protestantes pronunciavam o “presente Manifesto a fim de esclarecermos a nação [...]” as questões precedentes (Manifesto, 1931, p. 8).

Implicitamente, subjaz a questão acerca da necessidade que a sociedade tinha de ser esclarecida e sobre o que devia ser esclarecida. O entendimento do protestantismo era que:

Assim, acham os crentes evangélicos brasileiros de seu rigoroso e cívico dirigirem a alma nacional, a todos os brasileiros, o presente manifesto, a fim de esclarecerem a Nação sobre *a realidade de seus ideais, de sua obra e de seus propósitos* (Manifesto, 1931, p. 8) (grifo nosso).

Obviamente que os instrumentos da linguagem só fazem sentido se situadas em um contexto que permita a integração de conceitos e categorias porque o discurso político se inscreve em uma prática social, e, segundo Charadeau, “circula em certo espaço público, e tem qualquer coisa a ver com as relações de poder que aí se instauram” (Charadeau, 2008, p.16), e nesse sentido se devem entender os referidos **ideais, de sua obra e de seus propósitos**.

As condições de produção do discurso da Federação Evangélica Brasileira, expresso no Manifesto, possuíam duas faces distintas e relacionadas: a própria ambiência da República que se organizava, com a recente ordem autoritária que se instituíra em 1930, e a própria análise de conjuntura feita pelos evangélicos.⁹ Para os evangélicos, o mais importante era manter as conquistas no plano

jurídico trazidas com a instituição do estado laico, pois o contexto trazido pela Revolução não deixava de gerar apreensões quanto a uma Ordem discricionária. Os protestantes expressavam claramente sua percepção:

Solene, sem dúvida, é para o Brasil o momento histórico que a Providência Divina lhe outorga nesta hora de renovação e de ideais. Não é possível disfarçar as grandes exigências deste instante, como é impossível pensar em cidadãos que, agora ousem fugir às suas responsabilidades cívicas. A hora é de solenes definições (Manifesto, 1931, p. 8).

Ainda que operando sob amplo complexo, o discurso político se condiciona à tríade da ação política, das instâncias políticas e dos valores políticos. Quais valores?

A análise de Mendonça (1983), que aponta o protestantismo brasileiro como resultado da atividade missionária estadunidense, principalmente, tese universalizada e tornada paradigmática pelos estudiosos do protestantismo, sugere que se importou uma compreensão religiosa cuja principal característica foi a dependência cultural do modelo americano, e que tal empreendimento missionário revestido deste lastro cultural e teológico pode ser identificado sobre três perspectivas principais, cujos conteúdos incidirão especificamente sobre a prática política: a ideologia, a teologia e a ética.

A reflexão de autores protestantes sobre ordem política revela o eixo maior da problemática.¹⁰ O fato é que por razões próprias do tipo de protestantismo aqui implantado, com sua concepção eclesiológica de “Igreja Espiritual”, pela condição minoritária no cenário religioso e por falta de tradição dentro da cultura brasileira, o protestantismo não conseguiu desenvolver uma significativa produção de reflexões sobre ordem e conjuntura política. Mas, “a hora era de *solenes definições*”, de “*renovação e de ideais*”, e o protestantismo, consolidado a esta altura no Brasil, já se achava habilitado a colocar no curso dos debates seus valores políticos, admitir-se com instância legítima para enunciações políticas, e para demonstrar as dimensões de sua ação política.

O protestantismo brasileiro do início do século XX conjugava dois aspectos fundamentais: a mencionada herança do modelo eclesiástico americano e a sua experiência no Brasil. Esta referência é importante porque um contingente expressivo de estudiosos minimiza o segundo aspecto, que o protestantismo brasileiro já desenvolvera elementos de sua “brasilidade”, e não era **apenas**

repositório do americanismo. Era aqui que o protestantismo buscava sua credencial discursiva em relação à Ordem Social e a formação política do país. O documento declara, e insiste, tanto da perspectiva positiva como apologética: “os evangélicos brasileiros [são] agradecidos a Deus por esta grande pátria [e] jamais desertarão de seu ponto de honra, *considerando que fala ao povo que é o seu povo, à gente que é sua gente*” (Manifesto, 1931, p. 8), sobretudo porque na pauta ordenadora que propugnava, buscava conjugar seus valores, enquanto doutrina religiosa, e a cultura brasileira.

No que tange aos valores, a tese de Elter Maciel (1972) sustenta que os pressupostos teológicos protestantes no Brasil têm base na teologia e na ética pietista, que segundo o autor restringiram a presença da Igreja na sociedade, na medida em que estimulam e valorizam o individualismo em detrimento dos ideais coletivos sócio-políticos, constituindo o arcabouço axiológico do nosso protestantismo, proposição discutível do qual o documento em análise é uma evidência da necessidade de nova leitura.

De fato, a inserção religiosa objetivava, *pari passu* ao estabelecimento da propaganda religiosa conversionista, uma mentalidade protestante, que o missionário James Fletcher, ainda no século XIX, referia como necessidade de “converter o Brasil ao protestantismo e progresso” (Vieira, 1980, p. 63). A ideia do individualismo religioso - antítese do caráter magisterial do catolicismo tridentino - era, na opinião dos missionários, “inevitavelmente disseminada através da educação, que *trazia consigo uma conotação política determinada: a democracia*”. (Crabtree, 1936, p. 140) (grifo nosso). A estratégia, diz o mesmo autor,

era demonstrar - pela via educacional - a superioridade da civilização americana (democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa) e conseqüentemente do sistema religioso que lhe oferecia suporte. Ora, as elites inacessíveis aos ajuntamentos religiosos protestantes se deixariam alcançar pela propaganda indireta dos colégios. A democracia só era possível a um povo educado e isto incluía as próprias elites, objeto privilegiado da estratégia protestante (Crabtree, 1936, p. 74).

Sem espesso ancoradouro na tradição cultural brasileira, fortemente marcada pelo iberismo católico, o protestantismo brasileiro sempre buscou na proteção jurisdicional suas garantias de existência e desenvolvimento. Daí as

insistentes recorrências no texto do Manifesto à sua condição como agindo “dentro das leis da República”, “dentro da lei e da ordem” etc.

Importa lembrar que a introdução do protestantismo foi simultânea com o processo de educação a partir das capitais e cidades mais importantes, o que insere o protestantismo nos espaços urbanos (Santos, 2007). A importância do processo pode ser vista pelo impacto causado – apesar do caráter minoritário do protestantismo – com duas universidades protestantes, presbiterianos e metodistas em São Paulo, apesar do desinteresse do protestantismo pela formação superior sugerido por Mendonça (1983).

Parte desta estratégia, ao lado da propaganda, e da distribuição de literatura, se fez pela aproximação com outros segmentos sociais e políticos num sistema de co-beligerância, onde o inimigo comum passou a ser catalisado na Igreja Católica Romana. Parte desta aliança eram os setores liberais da arena política, os grupos maçons e as sociedades livres de intelectuais e mais eventualmente, positivistas, porque, segundo Leonard (1981), havia grande diferença no impacto social e na postura entre a presença protestante e positivista, que eram contemporâneas, no fato de ter o protestantismo se desenvolvido pela mão estrangeira, todavia, o positivismo não pode ser considerado tão nativo como supõe esse historiador.

O pietismo apresentado por Maciel se constituiu desde o século XVIII um movimento devoto, mais que eclesiástico, sem interesse de criar nova denominação protestante, cujo objetivo era promover “o avivamento” nos grupos existentes denominacionais, e de alguma forma visando distanciar-se da modernidade. Segundo o mesmo Maciel o pietismo foi a ideologia que impulsionou o movimento missionário e tornou-se a ideologia da Igreja no Brasil, favorecido pelo fato de não estabelecer diferenças teológicas profundas e com formas externas semelhantes, concluindo que “não foram os Presbiterianos, Batistas, Congregacionais e Metodistas que vieram para o Brasil, e sim os pietistas”, mas é preciso evitar certas reificações, pois, embora hegemônico, não era exclusivo.

A concepção teológica e ética do pietismo constitui-se principalmente de uma religião do indivíduo, voltado à vida interior pela iluminação (oração) e experiência subjetiva de salvação. Além disso, é possível rastrear certos elementos na teologia pietista relativos a seu modo de inserção social que associa

um sectarismo perfeccionista, o literalismo na interpretação bíblica, o espírito missionário, identificação do mundo como lugar de sofrimento (vale de lágrimas) de onde decorre certa depreciação pela vida social, e o acento na ética comportamental, por vezes acentuando o afastamento do indivíduo do contexto social, resultado da ênfase na salvação individual.

Todavia, tal separação já não era hermética ou estanque, porque, como afirmava o documento, a “hora solene de definições” era chegada, e esta percepção abria fissuras no modelo devoto, místico, quietista, com a tendência ao isolamento social, apontando para a dimensão contestatória da ética social encontrada no puritanismo, outra vertente presente no protestantismo brasileiro.

Se o modelo propriamente de “religião civil” somente seduzia o protestantismo, se porventura fosse efetivado o seu ideal de protestantização da sociedade brasileira, conforme transparece, por exemplo, nos escritos do líder presbiteriano Eduardo Carlos Pereira (1924), por outro lado é um importante indicador de alteridade. Protestanizar o Brasil era um projeto político, e o Manifesto o demonstra, ainda que a estratégia fosse eivada dos valores religiosos do pietismo, e presumisse a conversão religiosa (Cf. Saraiva, 1932; Schaff, 1946)¹¹.

Não há que se estranhar, como afirmamos, que **valores religiosos norteiam a visão de mundo**, e que vão certamente configurar éticas distintas nas associações religiosas e dessas em relação às concepções seculares, para estabelecer um perfil quanto a capacidade que tem cada esfera de gerar novas leituras desses valores. Segundo Roger Mehl, a doutrina, “enquanto determinante de estrutura social, condutas coletivas, estilo de piedade e de vida e reações dentro a sociedade universal” (Mehl apud. Santos, 2012), é elemento fundamental para entender os indivíduos professantes em suas relações sociais.

Como indicado, o protestantismo brasileiro também cultivava sua teodicéia que apontava formas de interação dos seus postulados religiosos com os conceitos sócio-políticos específicos, uma vez que a visão de mundo religiosa tem relevante papel na formação social, quando as respectivas esferas sociais vão cobrar atitudes distintas na esfera religiosa.

Sabidamente, a recepção de um sistema, o seu ajustamento nas formações sociais e sua superação vão se fazendo dentro de velocidades variadas e paralelamente a outros sistemas de ideias, tendo como resultado a emergência de

uma “estrutura de resistência” a cada tipo de elaboração na construção plural de um significado. No protestantismo brasileiro não foi diferente.

A linguagem e a ação são dois componentes da troca social que têm uma autonomia própria e que, ao mesmo tempo, se encontram em interdependência recíproca e **não simétrica**. Uma vez que todo discurso emana de um sujeito, autor e texto apenas podem definir-se segundo um **princípio de alteridade**, pois sem a existência do outro não há consciência de si. Nessa relação o sujeito não cessa de trazer o outro para si, segundo um **princípio de influência**.

Todavia trazer a outra ideologia religiosa, o catolicismo, para o seu universo de influência, obviamente, não era possível, inclusive porque o catolicismo era outro sujeito político que possuía seu próprio projeto de influência, por esta razão, ambos são levados para o que se convencionou chamar em teoria política de geração de um **princípio de regulação**, que demarca o enfrentamento, e já se inscreve num quadro de ação.

Neste ponto passa a ser importante para o protestantismo reafirmar o laicismo como objeto da pauta ordenadora da Ordem Social, afirmado não como estatuto político, mas também como prática moral e como princípio axiológico fundante para a ordem instituída, elevado, no texto, a uma condição de sacralidade. Diz o Manifesto:

Os cristãos evangélicos brasileiros crêem, propagam e defendem em boa consciência os Sagrados Princípios: - “Uma Igreja Livre no Estado Livre” – e a Liberdade plena de cultos e de consciência para todos os cidadãos dentro da lei e da ordem... e se baterão sempre, por todos os meios lícitos, e pacíficos.

Protestam e protestarão sempre contra qualquer quebra desses elevados axiomas cívicos por um Governo republicano, porquanto a interferência de credos nos negócios privativos do Estado ou vice-versa, significa flagrante desacato à consciência livre dos cidadãos, agravo à lei e lamentável confusão de poderes legítimos e perfeitamente distintos, separados e autônomos em suas esferas de atuação (Manifesto, 1931, p. 9).

Uma vez que agir sobre o outro implica ver a intenção seguida de efeito, cabia não somente a crença e a propaganda, mas a defesa e o protesto, porque a ação política que completa o enfoque discursivo-comunicacional se realiza estrategicamente ao colocar o outro na obrigação de tomar uma decisão desagradável de submissão a uma tese apresentada, no caso, se o catolicismo obstasse a condição “sagrada” e “moral” do laicismo, bem como legal, quebraria

os “elevados axiomas cívicos” e operaria em “flagrante desacato à consciência livre dos cidadãos, agravo à lei e lamentável confusão de poderes”.

Enquanto reconhecendo na sociedade elementos de corrupção religiosa, pessoal, e social, não interessa a simbiose religião-sociedade. Isto não significa renunciar a mecanismos de intervenção social, como vários autores têm sugerido, mas propor uma ética religiosa como um elemento útil na organização política. Na medida em fosse possível modificar este padrão, com a adesão crescente ao protestantismo e a rejeição consequente ao catolicismo, poder-se-ia pensar na interação, porque o substrato axiológico a viger seria o da religião protestante. Segundo o Manifesto,

[...] respeitam e acatam todas as pessoas, sem distinção de credo religioso. Combatem, porém, [...] tudo quanto, em sã consciência, julguem erro de fé e da prática, tudo que considerem aberrante da boa moral e dos puros costumes. Neste ponto a deixes discursiva é clara: “[...] executam, com máximo empenho, todas as *obras boas*, de *valor moral* e social [...] trabalham pelos *direitos iguais* e *justiça completa* em *todas as camadas sociais* [...]” (Manifesto, 1931, p. 9) (grifos nossos).

Isto se ancora na concepção referente ao conversionismo, a partir do qual o protestantismo se imagina precursor e defensor da democracia moderna e da Ordem que essa produz, onde estes valores sempre prevalecerão em qualquer regime político, desde que o homem se converta, isto é, refaça seus referentes éticos-religiosos, tornando-se, pela virtude, apto a implementar o modelo ideal de sociedade, que de resto constitui o substrato de toda ética religiosa. Mas a ética individual não acha expressão senão no meio social, embora seja notória a ênfase sobre o testemunho, princípio motor do cristianismo em qualquer dos seus ramos.

Elter Maciel (1972) declara que a ética social protestante no Brasil obedece a três tendências definidas: a separação entre o social e o político; a aceitação da luta política para defesa da fé; e a crença de que a conversão individual produz mudanças estruturais para a sociedade. Assim, a atitude da Igreja em relação a todo o conjunto de práticas sociais é, principalmente, entregar-lhe uma doutrina moral. O protestantismo não vê a estrutura como produzida por forças humanas, e “não pensa em mudança da estrutura e sim no aperfeiçoamento desta[...] e obter um comportamento justo nas normas estruturais” (Léonard, 1981, p. 144).

A postura protestante termina por torná-lo também um aperfeiçoador da ordem na medida em que fornece os instrumentos de pensamento que a reforçam.

A crítica de Maciel (1972), de que através do pietismo o protestantismo ocultou as contradições sociais e foi eficiente na forma de construir no plano do imaginário um discurso relativamente coerente que produziu toda uma prática política marcada pelo interesse auto-referenciado e pelo apoliticismo, não parece mais uma leitura satisfatória, e deixa transparecer um messianismo oriundo das ideologias seculares antagonizadas com as éticas religiosas.

A análise documental não permite concluir que as realizações sociais efetivadas pelo protestantismo foram de caráter imediato e apenas visavam atender às suas necessidades como minoria no período do seu estabelecimento, objetivando sensibilizar certas áreas da população, não implicando em momento algum em contestação da ordem, apesar de sua origem inspirada na democracia, como quer Maciel.

O Manifesto apresenta bem mais que isso, o que se poderia chamar de plataforma política quando afirma que os protestantes:

Trabalham pelos direitos iguais e justiça completa para todos os homens em todas as camadas sociais; pela proteção à família exigindo-se o mesmo grau de pureza tanto para os homens como para as mulheres, leis uniformes sobre o divórcio, regulamentação apropriada sobre os casamentos e habitações convenientes para as famílias, pelo desenvolvimento o mais completo possível para da criança, principalmente pela instrução e recreação apropriadas; pela abolição do trabalho operário de crianças; pela regulamentação das condições de trabalho para mulheres de modo que seja salvaguardada a saúde física e moral da sociedade; pelo esforço a fim de minorar e prevenir o desenvolvimento da pobreza; pela proteção do indivíduo e da sociedade contra os prejuízos sociais, econômicos e morais do comércio de bebidas alcoólicas, pela conservação da saúde; pela proteção de operários contra machismos perigosos; pelo direito de todos os homens a uma oportunidade de manutenção próprias; pela proteção deste direito contra toda espécie de usurpação e pela proteção dos operários contra os prejuízos de trabalhos forçados por uma legislação apropriada sobre a velhice dos operários e sobre os incapacitados por desastres; pelo direito dos patrões e empregados de igualmente se organizarem para meios adequados de conciliação e arbitragem, no caso de disputas industriais; pelo descanso de um dia em sete; pela redução gradual e razoável das horas de trabalho até o mínimo praticável com o grau de descanso necessário para a melhor condição e uma vida mais eficiente; pelo salário necessário a vida como o mínimo em toda a indústria, e pelo salário máximo que cada industrial possa pagar; por nova ênfase na aplicação dos princípios cristãos sobre a aquisição e uso de propriedades e pela divisão mais equitativa possível dos produtos da indústria; por uma leal obediência às leis e

acatamento às autoridades constituídas dentro dos princípios cristãos; pelo respeito ao direito do voto e pelo exercício conveniente do mesmo; por uma compreensão nítida da necessidade de se lutar contra as mentiras convencionais no comércio, no lar, na política e em todas as relações sociais (Manifesto, 1931, p. 9).

Assim se coloca em dúvida a afirmação que “até nas conquistas sócio-jurídicas que se atribui ao protestantismo (liberdade de culto, Estado leigo e educação leiga), há uma compreensão passível de revisão”, afirmação baseada em David Mein, que “os Batistas não podem ser muito responsabilizados pelo fato de que há liberdade religiosa no Brasil de hoje, todos os que estudam a história do país reconhecem que os positivistas e os católicos liberais tiveram participação mais decisiva em todas estas ocasiões”, e em Júlio Andrade Ferreira, que “para o estabelecimento da vida democrática, sua participação foi muito modesta” (apud Maciel, 1972, p. 66).

As relações protestantes com a democracia devem ter em perspectiva que a democracia, como organização social, baseia-se num conjunto de valores, e por isso configura também ideologia político-social. Quando as condições de vida das pessoas não correspondem ao ideal democrático, a ideologia democrática desempenha um papel ocultador, mascarando o real pela absolutização. Porém, na perspectiva cristã qualquer projeto estritamente humano é ocultador por não trabalhar a categoria fundamental da antropologia cristã, o pecado/alienação. Nesta perspectiva, a finitude e a contingência de qualquer projeto humano são assumidas e superadas pela promessa da salvação.

Assim se entende o Manifesto declarar que:

*a Igreja Evangélica nacional, em todos os seus ramos, não tem política coletiva nem faz obra partidária. Dá liberdade aos seus membros de, individualmente, em consciência e **dentro da lei e da ordem** exercerem todos os deveres cívicos, mas a igreja não milita politicamente porque a sua esfera é *precipuamente espiritual*” (Manifesto, 1931, p. 9) (grifos nossos).*

Mas a ação política condiciona a vida social quando a organiza em função de um fim, o bem comum, e permite a universalização das decisões coletivas, movidas pela categoria arendtiana “querer viver junto”. Ora, sabendo-se que toda ação é finalizada em função de um objetivo, ela faz com que o responsável, o agente, seja um decisor que deve buscar os meios de atingir seu fim.

Neste sentido, é desejável entender com Berger (1985) que a construção do mundo visa a dar coerência às experiências do homem em suas relações com a natureza e a sociedade. Uma vez constituída, a visão de mundo se internaliza na sociedade e os efeitos da internalização se mostrarão no comportamento, ou seja, na ética. A isso se associa em toda construção humana o aspecto da legitimação. Para isso, entre outras coisas, o homem se filia a um movimento religioso. A religião não pode ser vista distintamente das expressões humanas que visam dar sentido à vida e às suas experiências em termos de absoluto e transcendência. Implica a tendência para absolutizar estas realidades descritas nestas tentativas, onde o sagrado adquire e conseqüentemente sustenta a objetivação da realidade, que segundo Berger “é independente da vontade do homem, da qual não se pode fugir” (Berger, 1985, p. 16).

O protestantismo opera como agente decisor ao enunciar um projeto que elaborou para a Ordem Social, no qual está inscrito o fim a atingir, e que tomou a decisão de engajar-se na caracterização dessa ação pela qual ele é responsável, quando analisa a conjuntura, quando propõe um modelo para a Ordem Social, e quando enuncia e com ele se compromete. Como afirma Charadeau, os meios de obter um resultado positivo significa que o agente planifica da melhor forma possível a sucessão dos seus atos, buscando a eficácia, o meio, ancorada em possível reflexão ética, sem comprometimento que esta seja de caráter religioso.

Em toda decisão coletiva, as ações acham-se modificadas, porque opera sobre os indivíduos exigindo que se percebam conjugados na construção de um projeto decorrente de um objetivo, não havendo óbice na doutrina protestante, ainda que pietista, para que estes indivíduos, como indivíduos, associados em torno de dado projeto exerçam a liberdade, individualmente: “em consciência e dentro da lei e da ordem exercerem todos os *deveres* cívicos”, diz o Manifesto.

Afirma Roberto Romano que a “afinidade eletiva” entre o positivismo e o catolicismo foi muitas vezes salientada pelo positivismo, e que “os resultados de sua interpretação, [do Brasil] **acentuando a ausência do espírito protestante** e enfatizando o espírito católico do povo brasileiro...” aponta para a conclusão de que “[...] por não estar organicamente presente na sociedade brasileira, este protestantismo não daria frutos duradouros no que se refere às suas conseqüências político-liberais” (Romano, 1979, p. 134) (grifo nosso).

Desde o período imperial que o protestantismo era associado por seus adversários aos interesses imperialistas, principalmente dos Estados Unidos, como parte importante da contrapropaganda católica. O protestantismo fez questão de responder a isto também, salientando a natureza dos seus vínculos com as missões estrangeiras, e o papel destas no Brasil republicano. O manifesto afirma que os Evangélicos brasileiros

não mantêm[...] relação política com Igrejas, Missões, Instituições, ou Governos Estrangeiros[...] [existindo] dentro das leis da República. As missões estrangeiras empregam no país vastos recursos para a obra de evangelização e de educação religiosa e cultural e auxiliam, quando possível, as igrejas nacionais nesses mesmos objetivos (Manifesto, 1931, p. 9).

Se considerarmos que o protestantismo agiu em defesa de interesses auto-centrados, como deseja Maciel, não se pode, como vimos, inferir que apenas estes interesses perpassavam a lógica política do protestantismo. O que o Manifesto afirma em suas conclusões é o desejo de que certos dispositivos fossem preservados na nova ordem que se instituía com o golpe de 30, que preservavam os protestantes do que consideravam ameaçador, mas incluía o conjunto social como um todo. Diz o texto:

Os cristãos evangélicos brasileiros desejam ardentemente, como medida de justiça, de idealismo republicano e de civismo, que a Constituição do Brasil Novo, consagre, reafirme e enalteça, na Constituição futura o lapidar artigo 72, e parágrafos da Constituição de 24 de fevereiro de 1891, sem acréscimos nem subtrações (Manifesto, 1931, p. 9).¹²

A axiologia de um sujeito corresponde sempre às ideias que defende no espaço de discussão. Nas diferenças que o debate produziu, inevitavelmente, se estabeleceu uma relação de troca onde emergiu um conjunto de valores que desempenharia o papel do **princípio de decisão** e cujo domínio seria coletivo, exemplificado acima na demanda pela prevalência das garantias institucionais. Segundo Charadeau,

a admissão dessa propriedade coletiva dos valores cria unidades abstratas (estado, república, nação) que garantem os direitos e os deveres dos indivíduos; entidades que superam cada um dos membros do grupo e sobredeterminam esse último ao indivíduo (Charadeau, 2008, p. 20).

Neste contexto, a Ordem Social se obriga a fixar um mecanismo para determinar a partir de qual momento ela pode considerar que foi estabelecido o acordo que permite sua efetivação. Obviamente que a natureza principal desse processo é o conflito, e as distintas opiniões não desaparecerão tão prontamente quanto alguém possa desejar, portanto, “toda ação política deve levar em conta a exigência de gerenciar os conflitos resultantes do confronto” (Id. p. 21).

Finalmente, podemos aludir as conclusões de Read no seu estudo sobre o desenvolvimento e a expansão do protestantismo no Brasil, e reconhecer a consciência do protestantismo sobre a exigência de sua intervenção na Ordem que se instituíra com a república. Diz Read:

se os presbiterianos em particular, e os evangélicos, em geral, esperam conquistar as massas, devem defender a causa das massas.

A IPB poderia tomar uma posição cada vez mais firme e as claras, defendendo a necessidade de justiça social e econômica. Os protestantes do Brasil devem deixar bem claro que não estão negligenciando as questões sociais da atualidade.

Este é o momento de todos os evangélicos do Brasil tomarem posição em favor das massas, de advogar soluções cristãs para estes problemas vitais, de sofrer com as massas.

As massas que emergem são uma oportunidade de crescimento da Igreja (Read, 1967, p. 117).

Considerações finais

Na contemporaneidade o estabelecimento de novas abordagens para o estudo da religião permanece em construção, abrindo-se para a investigação de fenômenos como a secularização, a esfera do privado, a relativização, que não deixa de operar num binômio dessecularização/público, absolutização/fundamentalismo, ou seja, a religião estudada a partir de sua posição social e não a partir da problemática religiosa em si. Hoje não mais se ignora que a adesão religiosa incide sobre o significado existencial, as práticas sociais, os conflitos sociais, constituindo-se a religião em instrumento de ordenação da realidade, enquanto, lugar, produto e fator ativo, desta.

A nossa pesquisa em sua especificidade permitiu perceber como um sistema religioso em particular, o protestantismo, no espaço de cinquenta anos saiu da marginalidade para condição de sujeito político no processo de construção da sociedade brasileira, através da afirmação dos valores religiosos

herdados da Reforma e da mediação cultural estadunidense, aplicados a uma análise de conjuntura própria reivindicando a condição de agente decisor no processo político e ainda estabelecer, tanto quanto possível, a concepção da Ordem Social que o protestantismo elaborou desde a hora republicana, até a sua enunciação, em 1931.

Referências

Fontes

[MEMORIAL] Primeiro Congresso Evangélico Brasileiro. Manifesto à Nação Brasileira. *O ESTANDARTE*. Ano XXXIX, nº 22. São Paulo, 04 de junho de 1931 p 8-10.

Bibliografia

ALONSO, Ângela. Apropriação de idéias no Segundo Reinado. In GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARAÚJO, José Carlos S. *A Igreja católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BARROS, José d'Assunção. *O campo da história: excepcionalidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIELER, André. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.

BIGO, Pierre & AVILA, F. Bastos. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina a luz da doutrina social da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BLACKHAM, H. J. *A religião numa sociedade moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, 1965.

BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978

BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

BOURDON, R. *Da Ideologia*. São Paulo: Ática, 1989.

CAMPOS, F. *Liberalismo e protestantismo na sociedade imperial brasileira*. Monografia (Bacharelado em História). Departamento de História. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1990.

CASTRO, Marcos de. *64: conflito Igreja X Estado*. Petrópolis: Vozes, 1984.

- CHARADEAU, Patrick. *Discurso político*. São Paulo: Contexto, 2008.
- CRABTREE, A. R. *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1936.
- FALCON, Francisco. História das Idéias. In CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Os domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- GRAY, John. *O liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1988.
- GUEIROS, Nehemias. *O Estado e a Igreja: esboço de uma teoria do estado leigo*. Recife: GAFDR, 1931.
- LEMONS, Renato. A alternativa republicana e o fim da monarquia. In GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- LENK, Kurt. *El concepto de ideologia*. Buenos Aires: Aurora, 1982.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Política*. São Paulo: Herder, 1923
- LOPES, Marco Antonio. Apresentação. (Org.) *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.
- MACIEL, Elter Dias. *O Pietismo no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letra, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1972.
- MADURO, Otto. Apontamentos epistemológicos para uma história da igreja na América Latina. In: *História da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1991.
- MARINHO, Joaquim Saldanha. *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Tipografia Imperial, 1873-1876. 4 volumes.
- MARSON, Isabel Andrade. O império da revolução: Matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica. In FREITAS, Marcos César de. *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- MAYNEZ, Eduardo Garcia. *Filosofia del Derecho*. México: Porrúa, 1974.
- McLENNAN, G; PETERS, R; MOLINA, V. *Da Ideologia*. São Paulo, 1980.
- MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir*. A inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1983.
- NIEBUHR, Richard. *Origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: EdUFMJ / IUPERJ, 2003.

PEREIRA, E. Carlos. *O problema religioso da América Latina*. São Paulo: Empresa Editorial Brasileira, 1924.

PERRUCCI, Gadiel. Realidade e Protestantismo no Brasil. *Estudos Universitários*. vol. 4, n. 5, Recife, 1963, p. 57-71.

READ, William R. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas: Livraria Cristã Unida, 1967

ROCHA, José Elias Dubah de. *Poderes do Estado e ordem legal*. Recife: EdUFPE, 1994.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

RUSSEL, Bertrand. *O Poder – uma nova análise social*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1977.

SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

SANTOS, João Marcos Leitão. *A Ordem Social em crise: a inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891*. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

_____. *Protestantismo e política na América Latina: a Declaração de Jarabacoa*. Fraternidade Teológica Latino Americana, 1983. Campina Grande, 2012, mimeo.

_____. A Contribuição Protestante à Educação no Brasil. *Tópicos Educacionais*. vol. 17, n. 1-3, Recife, 2007 p. 113-153

_____. O protestantismo brasileiro e a Revolução de 30. *Anais do XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*. São Luiz, MA, Universidade Federal do Maranhão, 29 de maio a 1 de junho de 2012b.

_____. O protestantismo e a Revolução de 30. In: SANTOS, João Marcos Leitão et all (Orgs) 1930, *A revolução que mudou a história do Brasil*. Campina Grande: EdUEPB, 2007.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *O catolicismo romano ou a velha ilusão da sociedade*. São Paulo: Empresa Editorial Brasileira, 1932.

SCHAFF, D. *A nossa crença e a de nossos pais*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1946.

SILVA, Helenice Rodrigues da. *Fragmentos de história intelectual*. São Paulo: Papyrus, 2002.

STOLL, Henry. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 1973.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília, UnB, 1980.

¹ Para os conceitos de religião política e religião eclesiástica ver Blackham (1967).

² O documento recomenda expressamente que sua divulgação seja feita em todos os órgãos de imprensa protestante, e distribuído ostensivamente em forma de panfleto.

³ Dessa perspectiva, o discurso religioso, a teologia, tem seu objeto não somente em Deus enquanto acessível a razão ou enquanto revelado, mas todos os seres enquanto podem ser vistos à luz de Deus (Cf. Tomás de Aquino, Suma, P. I, Q1, A7).

⁴ Mas, uma vez que toda elaboração teológica é sempre afetada pelo lugar social que ocupa o teólogo dentro da igreja e dentro da sociedade, toda teologia tem certos compromissos, oriundos dos seus destinatários, da linguagem, dos instrumentos que emprega (Cf. Maduro, 1981).

⁵ Nesta antropologia *pelo espírito o homem penetra o universo dos valores morais*, o que quer dizer, tomada de consciência do sentido da existência e a liberdade de escolha entre o bem e o mal, assim considera a tradição cristã que as leis morais são imanentes à existência humana, e a igreja é o seu padrão de referência, daí a preeminência pretendida da moral religiosa sobre a Ordem Social.

⁶ O processo iniciado com a Reforma do século XVI representa um momento religioso exemplar desse tempo de tensionamento na esfera religiosa, quando novos rumos para atividades distintas entre religião e política foram pensados (Cf. Stoll, 1973). A religião passa a ser uma das tantas esferas e a liberdade de pensamento passa a ser condição para a prática religiosa.

⁷ Toma-se modernização aqui em sentido lato, sem remissão as discussões que distinguem modernidade e modernização.

⁸ Que pode ser mais adequadamente localizadas no campo das *dimensões* - como, por exemplo, na trilogia que adotamos: a política, o direito e a religião -, e de onde decorrem os métodos e modos de fazer a História, no que tange aos tipos de fontes e formas de tratamento destas, respectivamente.

⁹ Ao longo de todo este texto as palavras protestante e evangélico aparecem como sinônimas. Muito embora seja importante deixar estabelecido que evangélico é apenas uma forma de ser protestante e que ao longo do século XX se tornou majoritária no protestantismo brasileiro, decorrendo disso o uso contemporâneo o uso indistinto de evangélico para remeter a cristão não católico no Brasil. Nos documentos destinados a sociedade em geral, os protestantes sempre preferiram o termo evangélico, pois remetia a ligação com o Evangelho, oferecendo sua identidade com o cristianismo, ao passo que protestante era uma expressão mais antipática relacionada à ideia de ruptura e cisma.

¹⁰ Não houve e ainda não há, o que se poderia chamar de um pensamento protestante no Brasil que, assimilando a doutrina evangélica pudesse renová-la e interpretá-la de um ponto de vista autenticamente brasileiro, como existe na América do Norte e na Europa, com Ernest Troeltsch ou um Karl Barth (Perruci, 1963, p. 57).

¹¹ Esta inferência também é possível a partir dos estudos de Azevedo, de que o mal do país era a sua religião católica, uma nova sociedade seria qualitativamente superior se calcada nos ideais protestantes.

¹² Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes.

Recebido em 17/10/2012, revisado em 21/11/2012, aceito para publicação em 29/11/2012.