

República e pluralidade religiosa no Brasil

O pensador suíço Jean Starobinski, em seu delicioso mas rigoroso livro *A Invenção da Liberdade* (1994), defende a idéia de que o século XVIII inventou a liberdade mas não pôde gozar dela. O gozo da liberdade, ou todas as tentativas, algumas quase plenamente triunfantes, outras cheias de peripécias ou fracassadas, estava reservado para o século seguinte. O século XIX é o século das experiências em que a liberdade é uma delas.

A Revolução Francesa, esboçando com sucesso um novo padrão de organização do Estado e da sociedade, foi rapidamente servindo de modelo para as jovens nações que foram surgindo nos primeiros anos do século XIX, principalmente no Novo Mundo. Mas, como a história reconhece, os ideais indi-

ANTONIO GOUVÊA MENDONÇA é professor de Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.



vidualistas, democráticos e republicanos, agora temperados pelos clarões do Iluminismo, moldaram com traços ainda não vistos a jovem República que surgiu na América do Norte no entardecer do século XVIII. Podemos dizer hoje que a expansão do poder político, econômico e cultural dessa República, os Estados Unidos da América do Norte, aliada a interesses de ordem econômica, assim como a ideários de natureza filosófico-política oriundos do Oci-

dente europeu, irá criar, no Império, profundas alterações de ordem religiosa que irão ter reflexos importantes na configuração das relações entre religião e Estado no período republicano. De uma pretensão monolítica da religião no Império, o Brasil passará a ser cenário de experiência para múltiplas religiões durante todo o século XX.

Entretanto, a hegemonia religiosa da Igreja Católica Romana no período imperial, em que gozou das regalias de religião do Estado, não foi pacífica e foi obrigada a ver mesmo seu território ser progressivamente invadido por outras religiões, principalmente pelo seu maior adversário, o bloco religioso da Reforma Protestante. O início do período republicano já trará consigo todas as denominações protestantes chamadas históricas, ou tradicionais, algumas em franco desenvolvimento. O protestantismo, com sua tradição liberal, democrática e republicana, apoiado pelas elites liberais e por uma monarquia esclarecida, foi paulatinamente rompendo, através da obtenção de leis progressistas num ambiente de tolerância religiosa garantida pela Constituição Imperial de 1824, com os obstáculos impeditivos de práticas religiosas acatólicas.

O Triunfo da
Morte, de
Pieter Bruegel
(detalhe)

O cenário religioso do século XIX no Brasil foi praticamente tomado pelo confronto nem sempre pacífico entre catolicismo romano e protestantismo, embora surgissem nele outras manifestações religiosas que iriam, algumas delas, tornar-se significativas na República. É conhecida, por exemplo, a relevância do positivismo no desenvolvimento das idéias republicanas, embora em nada, ao que parece, tenha contribuído para a sua implantação (Cruz Costa, 1989, p. 38). Nesse ponto, o fascínio das idéias foi amplamente coadjuvado pelo fervor religioso do positivismo. Como religião, o positivismo permanece até hoje no Brasil, sendo o Apostolado do Rio de Janeiro fundado em 1881 por Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Este, companheiro de confiança de Miguel Lemos, orador e escritor incansável, veio a ser o maior propagandista da Religião da Humanidade no Brasil. O culto positivista da Humanidade substitui a crença na existência objetiva de seres e fenômenos sobrenaturais pela adoração e entendimento da Trindade composta pela Humanidade, Terra e Espaço, seus três seres supremos. Os traços fortemente morais do positivismo como religião desembocam na fórmula sagrada *o amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim* que, em parte, acabou sendo dístico da bandeira da República. O templo positivista do Rio de Janeiro foi inaugurado em 1894 e consta que ainda realiza suas reuniões regulares, embora o número de frequentadores seja reduzido. O mesmo acontece, ao que parece, em Curitiba e Porto Alegre. Segundo o testemunho de João do Rio (1976, p. 59) transcrito por Ivan Lins (1967, p. 446), em 1900, data de suas andanças pelos centros religiosos do Rio de Janeiro, o número de positivistas ortodoxos no Brasil era de cerca de 700. Como os dados do censo não especificam, não se sabe quantos são hoje os positivistas ortodoxos ou militantes no Brasil. Devem ser poucos e compostos por militares, intelectuais e profissionais liberais. Mas estão ainda ativos conforme se vê pelo *site* que mantém na internet em que, além de doutrinas e outros informes, pronunciam-se sobre assuntos nacionais e internacionais.



Mas o positivismo no Brasil, que sempre é lembrado por ter sido lugar em que mais floresceu como religião, não deixou de ocupar espaço significativo no campo das idéias, criando um substrato de pensamento que Paim chama de *mentalidade positivista* (1974, p. 326) que se caracteriza por não admitir outra *realidade* além dos *fatos*, desprezando toda metafísica e valorizando acima de tudo as ciências empíricas, o que influenciou bastante nos projetos de educação. É significativa a presença, por exemplo, de Durkheim, mais tarde, nos projetos de formação de professores para o ensino básico.

Outro sulco religioso foi aberto pelo espiritismo que surgiu no Brasil, procedente da França, na segunda metade do século XIX, e sensibilizou alguns setores da elite por causa de suas concepções religiosas racionalistas e evolucionistas, então, como se sabe, muito em voga entre as mentes liberais. Idéias filosóficas e científicas associa-

das a preceitos da moral cristã através de sínteses feitas por Alan Kardec (Hippolyte Léon Denizard Rivail, 1804-69), tiveram acolhida entre membros das classes altas da sociedade brasileira (Santos, 1997).

Os cultos étnicos, sejam indígenas ou africanos, quanto à presença deles no Império, temos pouco a dizer. Na verdade, traços da cultura religiosa indígena só vão surgir com certo vigor já em plena República e no dorso de sincretismos, principalmente da umbanda. Quanto aos cultos africanos propriamente ditos, a condição de escravo não permitia ao negro organizar seus cultos, pesando nisso a mistura de etnias diferentes num mesmo espaço. Sabe-se que línguas diferentes são sério entrave para a organização da religião. Contudo, algo de curioso foi salientado por Roger Bastide quanto à religião dos afro-brasileiros ainda no século XIX: a existência de um Islã negro praticado por escravos conhecidos por *mussulmis* ou *malês*. Altivos e resistentes à escravidão, foram responsáveis por rebeliões em alguns lugares do Brasil. Importavam exemplares do Alcorão e instruíam-se nele lendo-o em árabe, que aprendiam grosseiramente (Bastide, 1985, cap. VII).

Em resumo, no Império a Igreja Católica Romana, embora hegemônica e garantida pela Constituição como religião do Estado, teve de começar a conviver com outras religiões que lhe faziam concorrência. Dessas, a que mais incomodava era o protestantismo, nem tanto pela conquista de adeptos em sua grei, mas pelo conjunto de idéias novas de que ele era portador. Idéias liberais ao lado de doutrinas religiosas procedentes da Reforma do século XVI e que ameaçavam uma nova convulsão sob os céus do Cruzeiro do Sul. Convulsão não houve, mas certas idéias vieram para ficar.

Há certa tendência de explicar as grandes mudanças sociais como resultantes de mentes privilegiadas que pensam e líderes fortes que as põem em ação. Um ou outro historiador do protestantismo no Brasil trabalha com o princípio de que leis liberais e progressistas emanadas de políticos do Império possibilitaram a penetração do

protestantismo no Brasil. Por certo que liberais fizeram as leis porque eram liberais, mas não devemos nos esquecer que entre eles havia muitos clérigos católicos que, por certo, por causa do seu número no Parlamento Imperial, poderiam talvez mudar o rumo das coisas mantendo os privilégios da Igreja Romana de modo absoluto. Mas não o fizeram e a Constituição do Império introduziu o princípio de tolerância religiosa que abriu caminho para conquistas religiosas e civis dos protestantes no Brasil. Duas circunstâncias históricas levaram, tanto leigos como clérigos católicos, a consagrar o princípio de tolerância na Constituição: de um lado, compromissos políticos assumidos com a Inglaterra por ocasião da transferência da Corte Portuguesa para o Brasil, em 1808, e consagrados pelo Tratado de Comércio e Navegação e, de outro, a opção por colonos europeus em substituição da mão-de-obra escrava já prevista. Tanto em um caso como no outro, a admissão de protestantes no Brasil, antes interdita, era inevitável. Ou haveria já uma precoce preferência pelo “progressismo” protestante mais adiante revelada pelo regente do Império, padre Diogo Antonio Feijó (1784-1842), ao propor trazer para o Brasil, em 1835, missões protestantes dos Irmãos Morávios para ajudar na educação? (Hauck, 1980, p. 111, n. 68).

O Brasil independente não poderia manter o velho sistema colonial de interdição absoluta de outras religiões que não a católica em seu território. Relações com outras nações e a inevitável imigração necessária à povoação do território não se ajustariam à intolerância. Além disso, com a chegada da Corte portuguesa, compromissos com a Inglaterra já foram suficientes para abrir as portas do Brasil para protestantes. O Tratado de Aliança e Amizade, e de Comércio e Navegação, firmados com a Inglaterra, em 1810, garantiam que os súditos ingleses não seriam molestados por causa de sua religião e teriam liberdade para realizarem seus cultos em suas casas ou capelas, que não poderiam ter aparência exterior de templo. A abertura de portos para nações amigas abriu de todo a entrada de protestantes em

geral como, por exemplo, para os suecos que vieram trabalhar na fundição de ferro de Ipanema, próxima a Sorocaba, São Paulo (Ribeiro, 1973, pp. 16-7).

A Constituição Imperial de 1824, em seu art. 5º, estabeleceu o princípio de liberdade religiosa, embora com restrições para os cristãos não-católicos, e manteve a Igreja Católica Apostólica Romana como religião do Império. Além disso, o regime regalista em religião mantinha a Igreja Oficial sob a tutela do Estado, o que, mais tarde, na prática, colocaria o protestantismo em pé de igualdade com o catolicismo em suas relações recíprocas e iria garantir aos protestantes certos direitos civis como a celebração legal de casamentos pelos pastores, assim como outros que iriam se consolidar na República.

A HERANÇA RELIGIOSA DO IMPÉRIO

A República herdou do Império uma Igreja Católica que lutava por se firmar diante de dificuldades de toda ordem com que se defrontara durante todo o século XIX em âmbito mundial e, naturalmente, com seus reflexos no Brasil. O primeiro e sério abalo foi o problema com os jesuítas provocado pelo marquês de Pombal, secretário de Negócios Estrangeiros do rei D. José, de Portugal. Entre as numerosas medidas de ordem econômico-política, Pombal proclamou a liberdade dos índios brasileiros (1750), o que causou polêmica com os jesuítas e colonos que disputavam direitos exclusivos sobre os índios.

A questão com os jesuítas redundou na expulsão destes de Portugal e suas colônias (1759), saindo do Brasil cerca de 600 padres com prejuízos para a educação que estava na maior parte nas mãos deles. A Companhia foi declarada extinta em 1763 pelo papa Clemente XIV e restabelecida em 1814. A restauração no Brasil só se iniciará em 1841, não deixando os jesuítas de ser constantemente atacados, de um lado

por iluministas e, de outro, pela maçonaria.

Outro fator que limitou a ação da Igreja Católica no Brasil durante o Império foi o regalismo herdado de Portugal e mantido, como já vimos, pela Constituição do Império. O direito concedido ao governo, propriamente nas mãos do imperador, de tomar decisões a respeito de religião, o que colocava em pé de igualdade católicos e protestantes, limitava, ou mesmo tolhia, o poder da religião oficial quanto à sua reação diante da “invasão” protestante. Além disso, certos efeitos ligados ao Concílio Vaticano, realizado entre 1869 e 1870, abalaram bastante o prestígio da Igreja, como o dogma da infalibilidade papal e a anterior bula “Quanta Cura”, de Pio IX, principalmente por causa do seu anexo conhecido por “Sílabo de Erros”. Quanto à infalibilidade papal, tornou-se famoso no Brasil o livro de Döllinger, *O Papa e o Concílio*, publicado em 1869 em tradução de Rui Barbosa, cuja introdução feita por ele mesmo tornou-se quase tão famosa quanto o próprio livro. Döllinger, que usava o pseudônimo de Janus, foi excomungado em 1871 e veio a ser um dos líderes do movimento dissidente conhecido por “velhos católicos”.

No mesmo período, a Igreja no Brasil defrontou-se com a chamada “Questão Religiosa” provocada pelo conflito entre dois bispos e a maçonaria. D. Vital, bispo de Olinda, e D. Macedo Costa, do Pará, puniram sacerdotes e Ordens Terceiras adeptos da maçonaria que, acusados de desobediência civil, foram condenados à prisão. Nesse episódio, o que ficou claro foi o conflito de poder entre a hierarquia da Igreja e o Estado, em que o regalismo prevaleceu. As posições assumidas serviram para definir, de um lado, um Estado cada vez mais galicano, liberal e anticlerical (Menck, 1996, pp. 27 e segs.) e, de outro, uma Igreja que, segundo parece, abandonava o enfrentamento com o Estado ao mesmo tempo em que tomava medidas de autofortalecimento interno. Mas o galicanismo do Estado brasileiro esteve perto de provocar um cisma ao alimentar a idéia de uma Igreja brasileira, desvinculada de

Roma. O defensor maior dessa idéia e que lutou por sua efetiva execução foi o brilhante sacerdote e político do Império padre Diogo Antonio Feijó. O epicentro da questão era a proposta de abolição do celibato clerical defendida por Feijó, por certo complicada em muito pelos constantes conflitos de autoridade entre o governo e a Sé romana (Scampini, 1978, pp. 39-40). Em 1836, afinal, Feijó foi derrotado e encerrou-se a luta em favor de um projeto que colocava a Igreja no Brasil bem próxima da Reforma que criou a Igreja da Inglaterra.

Quanto ao campo religioso propriamente dito, a Igreja oferecia também flancos abertos para a penetração do protestantismo. Um desses flancos era o despreparo de parte do clero, tanto intelectual como moral, este um dos argumentos de Feijó para a abolição do celibato. Outra parte era constituída por mentes brilhantes, mas mais atentas aos negócios seculares do que aos religiosos. Certamente que havia um núcleo fiel e atento aos deveres para com a Igreja, mas insuficiente em número para atender às necessidades de um vasto território que deixava fiéis dispersos e sem assistência religiosa alguma. Não se pode deixar de lado a hipótese de que uma boa parcela do clero, iluminista e talvez mesmo jansenista, não deixava de receber com tolerância, ou mesmo com simpatia, a presença protestante.

Nesse clima, a Igreja ultramontana procura reunir forças internas para o início da romanização que iria irromper com o advento da República.

Com alguns direitos legais, o protestantismo começa a chegar dois anos após a Independência. Vão desembarcando sucessivamente colonos alemães e suíços, primeiro em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, e depois em várias províncias do Império, como Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais e Espírito Santo. Mais tarde, em meados do século, o projeto particular do senador Vergueiro traz para o interior de São Paulo colonos também alemães e suíços, que se situaram nas cercanias de Rio Claro. Esse protestantismo chamado de imigração ou colonização,

fechado geográfica e culturalmente, não chegou a incomodar o campo religioso católico. O que trouxe incômodo foi o chamado protestantismo de missão ou conversão (Camargo, 1973). Este, oriundo na maior parte de missões norte-americanas, invadiu o campo religioso hegemonicamente católico a fim de conseguir adeptos, o que fez com relativo sucesso devido às causas já apontadas. Idéias liberais e progressistas embutidas no projeto “civilizador” da ação educativa das missões, sensibilizando a camada também liberal da elite brasileira, não deixaram de ser decisivas na inserção desse protestantismo na sociedade.

Os protestantes de imigração, ou colonização, compostos principalmente por alemães luteranos, embora com componentes reformados propriamente ditos (Dreher, 1984), permaneceram como comunidades isoladas pela falta de pastores até que eles comessem a chegar da Alemanha a partir de 1886. Como o governo imperial não cumprira a promessa de trazer e sustentar pastores para eles, tiveram de se contentar com pastores improvisados, os chamados “pseudopastores”. Só então é que essas comunidades foram se organizando eclesiasticamente. Seu crescimento foi exclusivamente endógeno, já que não eram comunidades missionárias destinadas a converter brasileiros.

Os protestantes de conversão ou missão, por seu lado, de acordo com o projeto missionário, cresceram à custa de prosélitos tomados do catolicismo. A República veio encontrar estabelecidas no país todas as denominações chamadas históricas, o que significa as oriundas diretamente da Reforma do século XVI. Assim, foram se estabelecendo os congregacionais (1858), os presbiterianos (1862), os metodistas (1878), os batistas (1882) e os episcopais (1889), estes oriundos, via Estados Unidos, da Igreja da Inglaterra. Desses grupos, dois se tornaram autônomos ainda durante o Império: os congregacionais, cuja Igreja Evangélica Fluminense foi fundada por um missionário autônomo, o escocês Robert R. Kalley, já nasceu com autonomia, mes-

mo porque seu sistema de governo eclesiástico já traz consigo esse caráter, e os presbiterianos, que obtiveram autonomia em 1888 com a organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil (Lessa, 1938, p. 314; Ferreira, 1992, p. 286). Os presbiterianos foram pioneiros na formação de um ministério nacional ao fundar em 1867 seu primeiro seminário do qual saíram os quatro primeiros pastores, sem contar o ex-padre José Manoel da Conceição que foi, de fato, o primeiro pastor protestante brasileiro, convertido ao presbiterianismo e ordenado em 1865, em São Paulo. Os presbiterianos foram também os primeiros a fundar um jornal protestante no Brasil, a *Imprensa Evangélica*, fundado no Rio de Janeiro, em 1864, e desaparecido em 1892. Nos últimos anos do século XIX, mas já no período republicano, outras denominações protestantes começaram a publicar seus periódicos religiosos como *O Christão*, dos congregacionais, *O Expositor Christão*, dos metodistas, *O Estandarte Christão*, dos episcopais, o *Jornal Baptista*, dos batistas, e *O Estandarte*, órgão de iniciativa de um grupo de presbiterianos que pretendiam substituir a extinta *Imprensa Evangélica* (Lessa, 1938, pp. 396-7). Esse jornal existe até hoje como órgão oficial dos presbiterianos independentes que o assumiram após o cisma que dividiu os presbiterianos brasileiros em 1903.

Ainda no período imperial, os protestantes deram início ao sistema educacional que se firmou no país de maneira definitiva. Em 1870, os presbiterianos fundaram em São Paulo a Escola Americana, origem da atual Universidade Presbiteriana Mackenzie, assim como numerosas escolas paroquiais e colégios em outras partes do país. Em 1881, os metodistas fundaram o Colégio Piracicabano, em Piracicaba (SP), ponto de partida da atual Universidade Metodista de Piracicaba, por iniciativa da notável missionária educadora norte-americana Martha Hite Watts. Já nos estertores do Império, os metodistas fundaram pelo menos mais duas escolas, o Colégio Americano, em Porto Alegre (RS), em 1885, e o Granbery, em Juiz de Fora, em 1889 (Kennedy, 1926).

Outra iniciativa dos protestantes, cuja idéia foi sendo gestada nos últimos meses do Império e concretizada nos primeiros da República, foi a criação, em São Paulo, da Sociedade Evangélica, em 1890, com o objetivo de fundar e manter um hospital. A justificativa era que os protestantes sofriam constrangimentos na Santa Casa de São Paulo quando a ela recorriam. Com a participação de membros das igrejas e de outras pessoas que, embora protestantes, não as freqüentavam, na maioria ingleses e alemães residentes em São Paulo, no ano seguinte foi inaugurado o Hospital Samaritano.

A RELIGIÃO NA REPÚBLICA

A República parece ter sido motivo de júbilo, tanto para católicos como protestantes, mas por motivos diferentes. Proclamada a República em 15 de novembro de 1889, mesmo antes da Constituição republicana, o governo provisório decreta, em janeiro de 1890, a separação da Igreja do Estado. Realmente, esse ato tão prematuro do republicanismo parece refletir, além do esgarçamento sensível das relações entre ambas as instituições, os anseios do republicanismo positivista e liberal que forjara o fim do Império. O decreto abole o padroado com “todas as suas *instituições, recursos e prerrogativas*, proíbe ao Estado legislar sobre religião, concede a todas as confissões religiosas o direito ao exercício de seu culto, sem obstáculos aos seus atos particulares ou públicos, assegurando a liberdade religiosa, não só aos indivíduos, isoladamente considerados, mas ainda às igrejas que os unem numa mesma comunidade, estabelecendo a personalidade jurídica para todas as igrejas e comunhões religiosas e mantendo a cada uma o domínio de seus bens” (Maria, 1981, p. 103). Era, por fim, o programa do protestantismo que ansiava pela República.

A esse ato do governo provisório da República, a Igreja Oficial do Brasil, através de *Pastoral Coletiva* emitida pela tota-

lidade de seu episcopado, em 19 de março de 1890, assim se manifesta: “Acabamos de assistir a um espetáculo que espantou o universo; a um destes acontecimentos pelos quais o Altíssimo dá, quando lhe apraz, terríveis lições aos povos e aos reis. Acabamos de ver um trono de repente desabar *no abismo que lhe cavaram em poucos anos princípios dissolventes medrados à sua sombra...*” (Maria, 1981). A linguagem um tanto exagerada da pastoral revela o quanto estava deteriorada a relação entre a Igreja e a monarquia brasileira, sendo ela mesma, a Igreja, monárquica. Apesar de certos temores, a pastoral conclui que o decreto “assegura à Igreja Católica no Brasil uma certa soma de liberdade que ela jamais logrou no tempo da monarquia” (Maria, 1981). Referia-se, sem dúvida, aos entraves do padroado. Perdia a prerrogativa de religião oficial, mas ganhava a liberdade.

Quanto aos protestantes, não tendo eles quem falasse oficialmente em seu nome, manifestações esporádicas e individuais revelaram, aqui e ali, júbilo pela República que afinal chegara. Por isso, é sintomática a expressão da missionária metodista já mencionada acima, Martha Watts, do Colégio Piracicabano, em carta datada de abril de 1890 enviada aos Estados Unidos:

“O Brasil está indo para frente, e devemos seguir com ele, carregando a religião do Evangelho, pois os líderes não percebem a necessidade de eles próprios o buscarem. Eu não escrevi sobre a República, mas digo que a vida tem tido um sentido maior no Brasil desde 15 de novembro de 1889. Desde 7 de janeiro – dia de oração pelas nações – todos os homens são livres para louvar a Deus de acordo com o que dita suas próprias consciências neste Brasil beato e dirigido por padres. ‘Glória a Deus nas alturas!’” (Mesquita, 2001, p. 90).

Para os católicos, libertação da tutela do Estado, para os protestantes, libertação da hegemonia legal católica. Espaço aberto para as demais religiões também e campo para o pluralismo religioso característico do século XX no Brasil. A Constituição

de 1891 não só confirmou o decreto do governo provisório como o ampliou no sentido de conceder às religiões não-católicas, no caso específico o protestantismo, único então a disputar espaço dentro da hegemonia católica, direitos civis até então conquistados precariamente. Foi o caso do casamento civil, da secularização dos cemitérios e do ensino leigo nos estabelecimentos públicos. Quanto ao ensino leigo, há vários registros de que os filhos de protestantes sofriam constrangimentos nas escolas, o que justificou, como no caso da fundação da Escola Americana em São Paulo, a criação de escolas paroquiais ao lado das igrejas. É certo que havia outras razões para isso, como a necessidade de alfabetizar para que as crianças comessem logo a ler a Bíblia, mas num espaço em que imperavam direitos religiosos que se sobrepunham aos civis, como na família, na educação, na doença e na morte, os constrangimentos por parte dos que professavam outra religião eram inevitáveis, para não dizer normais.

As demais constituições republicanas continuaram garantindo a liberdade religiosa, embora algumas variações circunstanciais tenham provocado reações, principalmente por parte de protestantes, como o erguimento da estátua do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, em 1931, em lugar público, assim como a entronização de crucifixos em estabelecimentos públicos. Todavia, a mentalidade predominante de uma religião civil continuou favorecendo a cultura religiosa católica, mesmo nos lugares em que não houve lugar para o estatuto do patrimônio dos santos, como nas cidades planejadas como Brasília. Nesse caso, embora as demais igrejas tenham gozado do direito concedido pela empresa construtora da nova capital a receber terreno para construir seus templos, a catedral católica obteve lugar privilegiado. O confronto entre protestantismo e catolicismo, no princípio versando sobre questões de fé e doutrina, durante a primeira metade do período republicano, passou a se dar no campo da ética e do direito, mais neste do que naquele.

Embora não sendo mais religião do Estado, a Igreja Católica Romana continuou sendo hegemônica em todos os aspectos da vida no Brasil e não perdeu, de fato, ao menos seu papel formal de poder religioso. Assim, continua se pronunciando com autoridade em questões de seu interesse na vida nacional, sejam políticas, econômicas ou éticas, tendo seus prelados presença livre em atos cívicos, assim como presença de governantes e outras autoridades políticas em atos religiosos de relevância nacional. Apesar da pluralidade de religiões, o catolicismo, especialmente no seu aspecto mais popular, constitui a religião civil brasileira. Exemplo é o calendário religioso católico que, inserido na legislação, obriga não-católicos a observar feriados e festas que não constam do seu próprio.

Neste trabalho, que tem por objetivo traçar um mapa sucinto do pluralismo religioso durante os anos da República até o seu centenário, daremos relevo às religiões acatólicas, tanto cristãs como outras, tendo como pano de fundo o catolicismo cultural e civil e estabelecendo com ele um diálogo constante, salientando-se os fatos mais relevantes para se compreender a dinâmica do campo religioso brasileiro.

O PROTESTANTISMO

Como estamos trabalhando o tema da pluralidade religiosa no Brasil, antes de outra coisa é necessário tornar os conceitos claros a fim de tornar mais precisa a divisão de campos. Cabe, então, voltar à pergunta constantemente feita: o que é mesmo protestantismo? Podemos situar debaixo desse conceito todos os grupos de matriz cristã e não-católicos no Brasil? Os trabalhos acadêmicos que circulam atualmente, usando de maneira indiscriminada conceitos pouco claros como protestantes, evangélicos, pentecostais e neopentecostais, contribuem para embaralhar a compreensão por causa da extensão. Por isso, torna-se necessário um esforço inicial para re-

desenhar o perfil de cada um desses contatos e seus respectivos grupos.

Quanto ao conceito “protestante”, apesar da pergunta inicial, parece não haver muita dificuldade em compreendê-lo, porque faz parte da nomenclatura histórica. O problema está em saber os limites de sua aplicação. O nome de protestantes dado aos adeptos da Reforma religiosa do século XVI foi resultado, como se sabe, de um acidente histórico que praticamente pouco tinha a ver com a extensão do movimento quando, em 1526, seis príncipes e quatorze cidades alemãs *protestaram* contra a reedição do Editto de Worms (1521) que bania Lutero da Alemanha e proibia a impressão de suas obras, bem como a proclamação e a defesa de suas opiniões.

Daí, o título de protestante se estender a todos os adeptos da Reforma, independentemente dos nomes que as diversas igrejas foram assumindo, apesar de internamente, isto é, no próprio universo protestante, como já vimos, ao menos dois grupos importantes não se considerarem protestantes, como a parcela da Igreja Alta da Igreja Anglicana e os batistas em geral. Mas, para o estudioso da religião sob o ponto de vista das disciplinas que a abordam, como a história e outras, o conceito *protestante* discrimina suficientemente o objeto de estudo. No sentido popular, como aconteceu no início do protestantismo no Brasil, o nome “protestante” trazia certo sabor pejorativo. Até o desenvolvimento do pentecostalismo, os protestantes em geral se autodenominavam “crentes”, e assim eram reconhecidos também externamente. Como os pentecostais assumiram o mesmo título, os protestantes tradicionais passaram a recusá-lo por causa das dissidências que causavam e, também, talvez *a fortiori*, por considerarem-nos como símbolos de atraso religioso. O nome “crente” consagrou-se principalmente entre os adeptos das Assembléias de Deus e da Congregação Cristã no Brasil.

Atualmente generalizou-se o uso do nome “evangélico” para todos os protestantes, o que eles próprios aceitam. Embora no Brasil e na Europa “evangélico” seja

conceito unívoco, em alguns lugares, como nos Estados Unidos, o termo é equívoco porque designa a ala conservadora e às vezes até mesmo fundamentalista do protestantismo. No Brasil não temos outra maneira de discriminar uma coisa da outra a não ser usando para a ala conservadora o termo inglês “*evangelical*”. Os próprios católicos, talvez evitando a conotação pejorativa do nome “protestante”, optam por “evangélicos” ao se referirem aos protestantes. Aos poucos, em todas as áreas, “evangélico” vai substituindo “protestante”, exceto nas acadêmicas, cuja permanência deste se dá pelo seu peso histórico. Os protestantes, ao aceitar o nome de “evangélicos”, tanto como auto-identificação religiosa individual como em suas instituições e igrejas, não o usam como nome de escolas, muito menos o de “protestante”. Nesse caso, preferem identificar suas instituições de ensino pela respectiva confessionalidade. Enfim, para tentar simplificar, no Brasil todo protestante é evangélico, mas nem todo evangélico é “*evangelical*”.

Como se vê, é extremamente difícil estabelecer esquemas de compreensão para o protestantismo. A diversidade, as múltiplas faces e contradições da imensa dissidência promovida pela Reforma frustram todas as tentativas de organização em conceitos e categorias do campo protestante. A diversidade está na própria essência do protestantismo que, como se sabe, funda-se na liberdade absoluta do cristão na leitura e interpretação da Bíblia, sendo esta a autenticidade máxima e acima de qualquer juízo institucional, ou seja, a igreja.

Vamos navegar por esse “mar de sarçaços” tentando firmar alguns traços que nos ajudem a entender o protestantismo, em si mesmo uma grande diversidade. Vamos estabelecer uma cronologia na qual as múltiplas faces desse protestantismo ganham, no período republicano, alguma relevância em relação às outras, não deixando de considerar o que estava acontecendo no campo católico assim como no de outras religiões.

Vimos que a República já encontrou estabelecidas no Brasil todas as tradições da Reforma, sendo que duas delas, os congregacionais e os presbiterianos, já tinham autonomia em relação às suas matrizes externas. Registre-se que ambas essas tradições eram calvinistas em suas origens, estando sob a categoria de igrejas reformadas propriamente ditas. Durante o período republicano todas as demais foram obtendo suas respectivas autonomias, como os luteranos oriundos do Sínodo de Missouri, Estados Unidos, em 1904 (Igreja Evangélica Luterana do Brasil), os batistas em 1925, os metodistas em 1930, os luteranos da ala alemã (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) em 1949, com a unificação de seus diversos sínodos (Dreher, 1984, p. 250), e os episcopais em 1965, quando a Igreja Episcopal do Brasil se tornou província autônoma da Comunhão Anglicana. Há pouco tempo adotou o nome de Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Em 1903, em razão de um cisma entre os presbiterianos, surgiu a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

Esse é o mapa da presença autônoma do



protestantismo chamado histórico no Brasil. Há variantes, até certo ponto numerosas, mas seria fastidioso incluí-las aqui. Guardam, essas variantes, às vezes, o nome original e se caracterizam por ênfases nos sistemas de crença e de culto que alegam ter sido esquecidos ou negligenciados por suas tradições. Há, também, igrejas de etnia, na maioria das vezes pequenas e compostas por imigrantes mais recentes e que se agrupam segundo as tradições da Reforma. Há, portanto, igrejas de reformados holandeses, suíços, franceses e húngaros, de metodistas de descendência japonesa (“Holiness”), de presbiterianos chineses e coreanos, de batistas letos e russos, e assim por diante. São comunidades com características próprias e não entram na composição do que chamamos de protestantismo brasileiro e, por conseguinte, na construção de seu perfil.

Deixando agora de lado, a fim de atender ao consenso, o conceito “protestantismo” como vimos trabalhando, passamos a usar o conceito “evangélico”, apesar de tanto um como outro apresentarem problemas. Vamos, portanto, dividir o campo evangélico em três grandes blocos: os evangélicos históricos ou tradicionais, aos quais temos reservado o conceito “protestante”, e como estão agrupados acima, os pentecostais propriamente ditos, ou clássicos, e os neopentecostais. Os pentecostais clássicos, cujos representantes principais são as Assembléias de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, constituem uma ponte entre os tradicionais e os neopentecostais e distinguem-se daqueles pela ênfase na repetição da experiência extática do Espírito Santo e pelo sentido emocional do seu culto e destes, os neopentecostais, por se manterem distantes do sincretismo que lhes é característico. Os católicos, a mídia e a generalidade das pessoas colocam esses três blocos sob o genérico “evangélico”, o que certamente não coincide com o que pensam os protestantes em geral. Para estes, parece não haver problemas quanto aos pentecostais clássicos, vez que neles não há nenhuma doutrina que discrepe dos princípios da Reforma; o dom do Espírito com

seus sinais constitui somente uma ênfase sem consequências maiores no conjunto dos princípios protestantes. Quanto aos neopentecostais, a apropriação de crenças e práticas do catolicismo popular, das religiões afro-brasileiras e mesmo certos traços de religiões arcaicas, os tradicionais e pentecostais descartam como já afastados do cristianismo puro. No mesmo plano está a chamada Teologia da Prosperidade, vista como inversão dos ensinamentos cristãos quanto à questão da riqueza.

Esses três blocos estão sujeitos a uma cronologia bem definida. Os tradicionais, como já vimos, implantam-se até o fim do Império, os pentecostais clássicos a partir de 1910 e os neopentecostais têm seu ponto de partida na explosão pentecostal ocorrida nos anos 50. O pentecostalismo com suas variantes é, pois, um fenômeno religioso do período republicano.

REPRESENTAÇÕES DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Fácil seria, usando como base os blocos propostos, propor três faces distintas dessa variedade chamada, de maneira imprópria, reconheçamos, de evangélicos. Poderíamos falar em protestantismo racional, sombreado aqui e ali por traços de piedade, num protestantismo de emoção e, por fim, num protestantismo já singularmente sincrético e distanciado de suas origens, uma vertente cristã já influenciada pelo lastro mágico da cultura brasileira. A emoção e a magia, exatamente pelo aspecto não racional que contêm, estariam favorecendo o sensível crescimento desse bloco chamado pentecostal e neopentecostal como ficou patente no último censo. Seria essa uma maneira atraente de visualizar o cristianismo não-católico no Brasil.

Essa maneira de ver o campo religioso protestante, sob o ponto de vista teórico, talvez contenha boa dose de rigor, mas permite a perda das nuances e variedades da dinâmica protestante diante dos contor-

nos da história. Em 1993, nas conferências promovidas pela Cátedra Carnahan, no Isedet (Instituto Superior de Estudos Teológicos), de Buenos Aires, o teólogo metodista José Miguez Bonino (2003) propôs a aproximação do protestantismo latino-americano através de quatro modos diferentes, modos estes que ele chama de “rostos”. Vendo os escolhos que tinha pela frente Bonino, levanta logo o problema: “são ‘rostos’ distintos porque se trata de diferentes sujeitos? Ou são ‘máscaras’ de um sujeito único e, nesse caso, qual é o rosto que se oculta atrás dessas máscaras?” (Bonino, 2003, p. 7). A fim de evitar esse duplo sentido, preferimos usar o conceito de representação. Quais são as representações possíveis e correntes desse emaranhado de ênfases religiosas que é o protestantismo? Miguez Bonino trabalha com quatro “rostos” do protestantismo, o que agora mudamos para quatro “representações”, embora usando os conceitos básicos que ele maneja, mas fazendo as adaptações necessárias ao campo brasileiro já que, ao contrário do que se pensa, nem sempre a generalização “América Latina” se aplica adequadamente a todos os países “abaixo do Rio Grande”.

Ao tratarmos da relação entre o projeto liberal de certa parte da elite brasileira e o protestantismo, ficou mais ou menos evidente o predomínio ideológico dos Estados Unidos, cujas missões religiosas seriam pontas de lança. Nesse caso, todo o protestantismo oriundo dos Estados Unidos ostentaria essa face liberal, o que não é verdadeiro, como veremos mais adiante. Preferimos deixar de lado esse aspecto mais ideológico e sua amplitude política e considerar a representação liberal do protestantismo brasileiro quanto aos seus fundamentos teológicos e éticos, isto é, a vida e ação das igrejas. O liberalismo teológico do protestantismo, cuja história se estende por todo o século XIX e praticamente metade do século XX, parte da convicção de que o cristianismo deve ser prático, deve ser uma religião para a vida, tem de ser eminentemente ético. Um dos veios desse pensamento, talvez mesmo o mais relevan-

te pelas suas conseqüências, foi o chamado evangélico porque colocava no centro de tudo a vida histórica de Jesus como está nos evangelhos. A ética reside em ter Jesus como modelo e seguir seus passos. Duas expressões desse pensamento tiveram reflexos no protestantismo brasileiro. Uma delas foi o chamado Evangelho Social, cuja premissa ética era viver segundo os passos de Jesus. Ao lado da construção teológica, o Evangelho Social inspirou muitas novas exemplares, sendo bastante conhecida no Brasil a do norte-americano Charles M. Sheldon (1857-1946) *Nos Passos de Jesus*, escrita em 1896. A tônica do livro é viver segundo os princípios básicos do cristianismo, perguntando-se antes de cada ação: “o que Jesus faria?”. Ultrapassando essa ênfase individualista do Evangelho Social, os teólogos liberais do protestantismo do século XX ressuscitaram o antigo conceito de “povo de Deus” cuja expressão maior vinculou-se ao teólogo reformado suíço Karl Barth (1886-1968). As idéias barthianas da ação de Deus na história com o propósito de criar uma sociedade justa foram postas em ação pelo missionário-teólogo presbiteriano norte-americano Richard Shaull (1919-2002) para o qual o homem é colaborador de Deus e onde alguém estiver lutando por isso, o cristão também deve estar.

O pensamento avançado de Shaull, que viveu e exerceu atividades no Brasil por dez anos (Faria, 2002), foi acompanhado por outros teólogos brasileiros, assim como de outros países latino-americanos, sendo o conjunto desse pensamento chamado de “Teologia da Revolução” tendo em vista as profundas mudanças sociais que estavam em andamento na década de 60. Combatia-se a teoria desenvolvimentista e caminhava-se na direção da teoria da dependência. Em 1968, em Medellín, o episcopado católico, ao posicionar-se em favor dos pobres (“opção preferencial pelos pobres”), caminha na mesma direção e fortalece o movimento de idéias e ação cujo conteúdo estava na ampla corrente latino-americana da Teologia da Libertação que se consubstanciava numa espécie de “messianismo dos

pobres”. Esse período favoreceu muito a aproximação entre católicos e protestantes por causa dos objetivos comuns, constituindo um dos raros momentos em que isso aconteceu no Brasil. Note-se, entretanto, que essa aproximação nunca foi propriamente institucional, mas de indivíduos, intelectuais e ativistas, assim como de organizações paraeclesiais de caráter ecumênico. Ao terminar os anos 60 esse companheirismo se desfez por causa da repressão do período militar que sensibilizou a face conservadora das igrejas protestantes (Alves, 1979), que assumiram internamente formas repressoras fechando seminários e expulsando alunos. Enquanto os católicos caminhavam reagindo à repressão política, principalmente através de leigos engajados no movimento de CEBs, os protestantes encolheram-se no interior de suas congregações e puseram no ostracismo a maior parte de seus intelectuais e ativistas. Ao se iniciar a década de 70, a representação liberal do protestantismo estava praticamente extinta.

Contudo, não seria justo lançar toda a culpa sobre as igrejas protestantes na ruptura, ou melhor, distanciamento entre elas e os católicos. O Vaticano II cortou a ponte que ainda balançava entre o mundo católico e o protestante ao emitir o “Decreto sobre o ecumenismo” que, embora fazendo concessões e reconhecimentos ao mundo protestante propriamente dito, não abriu mão do princípio de que a união do cristianismo só tem um caminho: delas para Roma. Outros documentos, como *Lumen Gentium* e *Ut Unum Sint*, caminham na mesma direção, embora com respeito para com os protestantes. O mesmo não se diz da desastrosa *Declaração Dominus Jesus*, da Congregação Vaticana para a Doutrina da Fé, assinada pelo cardeal Ratzinger. Esse documento recebeu fortes e mesmo fortíssimas reações por parte de teólogos católicos brasileiros e de organizações ecumênicas como Conic (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs). Diante de contestações enérgicas da parte liberal e ecumênica do mundo católico, a oposição no universo protestante foi fraca, quase indiferente, talvez por causa

das frustrações já históricas consolidadas na clássica expressão usada pelos protestantes: *Roma semper idem*.

O sucedâneo possível do ecumenismo foi o diálogo inter-religioso (Teixeira, 1993), agora face ao pluralismo religioso. Mas o ecumenismo intercristão caminha ainda entre indivíduos e através de organizações como o já citado Conic, Cesep (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular) e outros.

O protestantismo liberal no Brasil procura romper as barreiras existentes no seu próprio interior, isto é, o distanciamento e concorrência entre suas próprias denominações, principalmente após o Congresso da Obra Cristã na América Latina, realizado na Zona do Canal, no Panamá, em 1916. Nesse Congresso preponderou a corrente liberal pan-protestante e de reconhecimento da obra de evangelização na América Latina por parte da Igreja Católica, obra que não completara por falta de recursos. O Congresso decidiu que as missões protestantes deviam colaborar com ela somente em relação à evangelização dos índios. Nesse espírito foi fundada a Missão Caiuá, em Dourados (MT), em 1928, por presbiterianos e metodistas. Outra iniciativa do Congresso foi fortalecer o protestantismo latino-americano através da cooperação entre as igrejas estimulando a criação de federações que pudessem representar as igrejas perante o poder público, o que culminou no Brasil com a fundação da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, esvaziada com a crise repressiva em princípios dos anos 60. Além disso, houve grande esforço para melhorar o nível do ministério protestante com a criação de um seminário de “alto nível” no Rio de Janeiro, extinto em 1934 por reação das igrejas contra a interferência de missões norte-americanas que, financiando o projeto, pretendiam também dirigi-lo. A educação religiosa, centralizada na Confederação, colaborava no chamado “unionismo” publicando periódicos que eram usados pelas igrejas associadas independentemente das peculiaridades denominacionais.

Os principais nomes do liberalismo

emanado do Congresso do Panamá foram os presbiterianos Erasmo Braga (1877-1932), notável educador brasileiro com reconhecida obra didática publicada e intérprete das idéias do Congresso com seu livro *Panamericanismo, Aspecto Religioso* (1917), e Epaminondas Melo do Amaral (1893-1962), que defende a tese da unificação do protestantismo como possível em seus livros *Magno Problema* (1934) e *O Protestantismo e a Reforma* (1962). Amaral foi o primeiro secretário-geral da Confederação Evangélica do Brasil.

O protestantismo liberal ofereceu à cultura brasileira, embora as demais representações não tenham deixado também de fazê-lo, alguns nomes significativos que, entre outros, integraram a Universidade de São Paulo, como Otoniel de Campos Mota, Lívio Teixeira, Teodoro Henrique Maurer e Isaac Nicolau Salum. Muitos outros continuam militando nas universidades brasileiras. Na literatura, talvez já com seus protestantismos ultrapassados, alinham-se alguns nomes como Júlio Ribeiro, Orígenes Lessa e Josué Montello. O protestantismo também contribuiu com alguns hábitos culturais que, com o tempo e a prática, superaram os círculos de suas igrejas e se incorporaram à sociedade brasileira, como as festas natalinas com o tradicional pinheiro “nevado”, o Dia das Mães, o Dia de Ação de Graças que, por não ter nada em que se fundamentar na cultura brasileira, não se firmou. O teatro ganhou lugar nas igrejas, cujos palcos, além dos tradicionais autos de Natal, encenavam peças de cunho religioso e moral, principalmente oriundas das novelas exemplares do Evangelho Social.

As missões já haviam trazido para o Brasil, como vimos, uma dupla face: uma progressista e liberal, e outra conservadora, cuja mensagem não se preocupava em primeiro lugar com a felicidade aqui na terra numa sociedade justa mas, com uma visão pessimista da história, preferia lançar essa felicidade para a vida futura no céu. Havia dois caminhos a seguir: um estreito e difícil das virtudes evangélicas que levava à eterna felicidade no céu e outro largo e alegre que levava às torturas eternas no infer-

no. Na linguagem técnica da teologia trata-se de um pré-milenismo. Essa doutrina era originada, ou melhor, enfatizada, pelo extenso movimento de despertar religioso que percorreu os Estados Unidos até meados do século XIX, os chamados *revivals*. Representa o conservadorismo protestante, a sua representação “evangélica” que se aproxima muito do fundamentalismo.

Essa face ou representação do protestantismo no Brasil, paradoxalmente, ganha traços fortes ao lado e ao mesmo tempo da liberal no Congresso do Panamá. Na realidade, o reforço desse traço antiliberal originou-se de teses latino-americanas vencidas no Congresso pelas forças missionárias norte-americanas. A principal dessas teses foi a do pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), conhecido gramático também, que defendia o princípio de que a evangelização católica na América Latina fora inadequada porque a Igreja Católica, pelo seu “distanciamento” do cristianismo, não fora capaz de cumprir sua missão. Era, por isso, imprescindível continuar o trabalho missionário protestante na América Latina. Voltando ao Brasil, Pereira escreveu o livro que desencadeou, talvez, a maior polêmica entre católicos e protestantes no Brasil. O livro foi *O Problema Religioso da América Latina*, publicado em 1920, no qual, ao mesmo tempo que reconhece que a Igreja Católica garantiu o “depósito da fé”, afastou-se do cristianismo puro. De fato, Pereira volta aos argumentos da Reforma. E morreu sem ver a resposta dada pelo jesuíta padre Leonel Franca (1893-1948), que publicou, em 1923, *A Igreja, a Reforma e a Civilização*.

Réplicas e tréplicas se sucederam, sempre de um lado Leonel Franca e, de outro, protestantes que seguiram ocupando o lugar de Pereira na polêmica. A refrega intelectual, em elevado nível de erudição, embora às vezes com ironia de ambas as partes, durou mais de dez anos, tempo em que Franca publicou, além do já citado, outros livros como *Relíquias de uma Polêmica* (1926), *Catolicismo e Protestantismo* (1933), *Lutero e o Sr. Frederico Hansen*

(1933) e *O Protestantismo no Brasil* (1938). Do lado protestante, seguiram-se *Roma, a Igreja e o Anti-Cristo* (1931), de Ernesto Luís de Oliveira, quatro opúsculos de Otoniel de Campos Mota, sob o pseudônimo de Frederico Hansen, intitulados *Lutero e o Pe. Leonel Franca*, *A Defesa do Pe. Leonel Franca*, *Lutero, a Bíblia e o Pe. Leonel Franca*, e *O Papado e o Pe. Leonel Franca*, todos de 1933. Entre 1936 e 1942, Lisânias Cerqueira Leite publicou *Protestantismo e Romanismo*, em três volumes, e *A Igreja, o Papado e a Reforma*. Todos estes eram presbiterianos, mas Leonel Franca teve de enfrentar também ataques de outros lados do protestantismo através de artigos em jornais, revistas e outros meios.

Em suma, pode-se dizer que a face evangélica do protestantismo brasileiro é aquela que ainda conserva forte resistência a qualquer aproximação da Igreja Católica, mesmo tendo cessado a fase polêmica, que se firma em convicções teológicas conservadoras indiferentes aos movimentos sociais e que se contenta com a prática das virtudes evangélicas individuais tendo em vista a vida futura no céu. O protestantismo evangélico tende a fechar-se para o mundo, vivendo uma moral interna suficiente para a conquista da felicidade futura e uma ética externa já empalidecida pelo choque com os valores de outra cultura. Entretanto, é o lastro sobre o qual repousam todas as demais representações.

O protestantismo, com as alternâncias e concomitâncias, às vezes conflituosas, entre essas duas representações, liberal e evangélica, viveu seus melhores momentos no período considerado crescendo em número de adeptos e de presença na sociedade brasileira. Se o traço liberal ajudou o protestantismo a lançar pontes entre as igrejas e a sociedade mais ampla, seja através de suas instituições representativas, educacionais, filantrópicas e de indivíduos que abriram espaços na universidade e nas letras, o evangélico, firmando-se no princípio de cooperação entre as denominações, lançou-se de maneira agressiva na conquista de adeptos por intermédio de conferências públicas de cunho exclusivamente con-

versionista. Foi o tempo dos grandes pregadores, não sendo incomum a presença nos púlpitos de estrangeiros, principalmente norte-americanos. As igrejas apresentavam sensível crescimento em número de adeptos “salvos do mundo para a vida futura”.

No início dos anos 50, momento da segunda explosão industrial de São Paulo, com o crescimento urbano conseqüente e descontrolado, surge no cenário religioso um movimento insólito que iria mudar a face do campo religioso brasileiro: a face pentecostal do protestantismo. O pentecostalismo, que já se instalara nos primeiros anos da República, como já vimos, mas que crescera de maneira discreta, aproveitava-se agora da presença de massas desarraigadas e descompromissadas pelo rompimento de liames afetivos e religiosos em virtude da emigração, para abalar as estruturas das próprias igrejas protestantes oferecendo apoio e solidariedade diante de um universo social e psicológico que necessitava de reorganização.

O pentecostalismo rompe com o intelectualismo que, de qualquer maneira, faz parte do discurso religioso protestante e, ao mesmo tempo, com o evangelicalismo auto-suficiente e individualista. Suas tendas armadas em terrenos baldios escancaravam-se para o mundo e para a massa. Entrava-se e saía-se sem nenhum compromisso institucional. Vendiam-se e compravam-se bens religiosos. Era uma religião massiva, pré-conceitual, adaptável às massas não preparadas para religiões letradas e dogmáticas, conceituais e éticas (Hollenweger, 1976; Bonino, 2002). O pentecostalismo assume formas diversificadas do tradicional, mostrando faceta maniqueísta e correndo paralelo ao catolicismo popular e santorial católico quando funciona em torno da aquisição de bens simbólicos na base de troca. Esse pentecostalismo posterior, que recebeu o nome de neopentecostalismo, ao assumir um sincretismo mágico, deixou para trás o gueto cultural do protestantismo tradicional e contabilizou os dados da cultura brasileira para crescer de maneira extraordinária nas três últimas décadas.

O teólogo presbiteriano norte-americano Richard Shaull, já atrás citado como um dos precursores da Teologia da Libertação por causa de seu pensamento e ação missionária na América Latina e no Brasil em particular, entende que o movimento pentecostal significa uma nova Reforma do cristianismo, partindo do próprio protestantismo em correlação com movimentos de pobres na Igreja Católica. Shaull expressa essa idéia ao menos em dois de seus livros, um escrito em 1984, *Heralds of a New Reformation*, e outro em 1991, *The Reformation and Liberation Theology*.

A última pesquisa de Shaull, feita com Waldo César, entre 1995 e 1997, que resultou no livro escrito por ambos *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs* (1999), aponta, como sugere o título, para mudanças de profundidade nas igrejas cristãs, isto é, algo como que uma nova Reforma. Nesse ponto, por que não incluir os movimentos de CEBs e de Renovação Carismática na Igreja Católica, que embora representem posições opostas (Prandi, 1998) apresentam dinâmica de mudanças, ou mesmo de reformas? Pelo fato de ambos os movimentos revelarem certa pressão contra o poder centralizado da Igreja, e a manifesta reação por parte desta, indícios de reforma são palpáveis. Reação mais forte foi contra o livro de Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder* (1981), que trabalha com “a emergência de um novo modelo de igreja”, aliás, nada mais do que aconteceu na Reforma do século XVI.

Nas igrejas protestantes tradicionais, o medo ao liberalismo voltado para a ação política, assim como ao modernismo teológico simpático à ciência e aos novos movimentos de idéias, produziu, como vimos, um retorno ao conservadorismo evangélico. Este, por seu lado, racional, dogmático, individualista e “ensimesmado”, não resistiu ao impacto do movimento pentecostal iniciado nos anos 50, que custou às igrejas a perda de membros e comunidades locais inteiras. Nos anos 70 o movimento pentecostal, assumindo outra feição, ressurgiu com a proliferação de igrejas, algumas das quais cresceram e se tornaram

nacionais e internacionais. As igrejas tradicionais se encolheram mais ainda e estão sendo agora minadas por movimentos carismáticos não organizados que agem no seu próprio interior. Mesmo aquelas ainda não propriamente carismáticas estão cedendo espaço para o movimento de juventude chamado “louvorção” que, seguindo a linha “gospel” da música religiosa, vai desviando o culto formal, racional, para um certo pessimismo romântico e passional.

Para o protestante tradicional, o culto “gospel” é irreconhecível. Há severas evidências de profunda transformação no protestantismo brasileiro, mais sensível às coisas novas do que o catolicismo por causa da fraqueza institucional que lhe é característica. Toda reforma religiosa ocorre pelo enfraquecimento ou ruptura de poder em que o carisma, incorporando as necessidades de mudanças exigidas por situações sociais novas, desloca momentaneamente o sistema de poder legal, ou institucional, para um sistema não racional que, por sua vez, retoma o caminho de volta à institucionalização. Assim aprendemos com Weber.

A Igreja Católica, nesse mesmo período em que estamos considerando o protestantismo, enfrentou vários desafios, tanto de auto-renovação como de resistência ao impacto de coisas novas. Fortaleceu-se com o esforço de romanização, com o movimento leigo de ortodoxia desempenhado por intelectuais do porte de Alceu Amoroso Lima (1893-1983), inspirador de organizações leigas católicas, e de Gustavo Corção (1898-1978), colaborador do Centro D. Vital e propagador do pensamento de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) no Brasil. O neotomismo renovou o pensamento teológico católico, sendo os leigos, principalmente, muito influenciados pelas idéias de Jacques Maritain (1882-1973). Os congressos eucarísticos e o incentivo dado aos grandes centros de romaria também ajudaram a reunir as forças leigas populares católicas. Mas, por outro lado, outros fortes movimentos leigos, as CEBs e o Movimento de Renovação Católica (carismático), pelo fato de esboçarem centros paralelos de poder, estão exigindo da Igreja atenção cuidadosa.

A marcha de outras tendências, algumas semelhantes, mas em escala muito maior e massiva, ao “gospel” protestante, encarnadas por membros do clero hábeis na movimentação de massas, aponta para a superação de resistências a transformações no próprio culto católico. O fausto e a solenidade da missa tradicional têm agora, diante de si, a concorrência da “missa *show*”, atrativa, alegre e catártica. Até quando a Igreja romanizada resistirá aos movimentos leigos, tanto de origem operária como as CEBs, de classe média como o MRC (Prandi, 1998, p. 160) ou populares, ou de massa, como a “missa *show*”, é questão em aberto. Se no protestantismo movimentos muito mais fracos significam fatalmente ruptura, no catolicismo, movimentos muito mais fortes podem ser absorvidos, ou às vezes mesmo sufocados. O que se pode concluir, ao menos provisoriamente, é que a diversidade religiosa brasileira abrange muitos catolicismos e muitos protestantismos.

RELIGIÕES NÃO-CRISTÃS NO BRASIL

A pluralidade religiosa no Brasil republicano já se evidencia de sobejo quando analisamos o campo exclusivamente cristão, embora haja notável desequilíbrio numérico quanto aos adeptos. Em 1950, de uma população total de 51.806.591 habitantes, a percentagem de católicos era de 93,7% e de protestantes 3,4%; em 1991, de uma população de 146.815.818 habitantes, 82,96% eram católicos e 9,34% eram protestantes; em 2000, de uma população de 169.799.170 habitantes, 73,60% eram católicos e 15,41% protestantes. O censo de 2000 contabiliza ainda mais 13 tipos de religião, a maioria com número de adeptos abaixo de 1% da população. Não deixa de ser interessante que 7,26% da população declare não ter religião, o que equivale a quase dois terços da percentagem de protestantes. A ausência de religião aumentou substancialmente neste censo, porque em

1991 era de 4,73%, e em 1950 de 0,5% (1). O contingente dos que não têm religião pode ser composto por positivistas, grupo provavelmente em extinção, ateus, agnósticos e indiferentes como cientistas e intelectuais em geral. Em suma, é atraente a hipótese de que uma crescente e rápida secularização da sociedade brasileira embute, provavelmente, uma espécie de religião civil sincrética e difusa.

Das religiões não-cristãs consideradas brasileiras, as mais transparentes, apesar de aparecerem no censo com menos de 1% da população, são o candomblé e a umbanda. Note-se que esses cultos só vão chegar a ser discriminados no censo de 2000, quando aparecem com 0,25% para a umbanda e 0,08% para o candomblé. No censo de 1991, umbanda e candomblé aparecem juntos com 0,44%, e no de 1950 simplesmente não constam. Por preconceitos revestidos de restrições legais, esses cultos, até o fim da década de 40, aparecem nos cartórios de registros travestidos de centros espíritas (Negrão, 1996, p. 67). Embora a pesquisa desse autor se restrinja a São Paulo, é pouco provável que haja discrepância sensível em relação a outros estados, o que parece ser comprovado pelo dado do censo de 1950 em que umbanda e candomblé não aparecem, mas parecem estar incluídos entre os espíritas que se apresentam com 1,6% que depois, em 1991, caem para 1,12% e em 2000 sobem para 1,38%, mesmo assim não atingindo o nível de 1950. Só assim se justificaria a queda do percentual de espíritas.

A legalização, a queda de alguns preconceitos e a presença do traço mágico na cultura brasileira parecem favorecer o crescimento dos cultos afro-brasileiros com o estímulo ao estudo e uso das línguas africanas que dão suporte à simbologia mítica que está por trás delas, assim como de um vocabulário ritual e técnico (Cacciatore, 1977), *a fortiori* no candomblé. Quanto a este, o trabalho de Reginaldo Prandi *Mitologia dos Orixás* (2001) nos introduz no mundo exótico e até aqui pouco conhecido dos mitos africanos. Num outro trabalho, *Os Candomblés de São Paulo* (1991), Prandi, trabalha-

1 Fonte: Censo Demográfico do Brasil e Censo Demográfico 2000-IBGE (<http://www.eb2000.org/port/IBGEBR.htm>).

do as origens do candomblé em São Paulo, mostra, confirmando o que pesquisas de Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena Villas Boas Concone haviam mostrado, que os terreiros de candomblé tinham antes sido registrados como de umbanda (Prandi, 1991, p. 92). Mas, a partir de 1960, o candomblé cresce em São Paulo com o trânsito de pais-de-santo entre Rio e São Paulo (Prandi, 1991, pp. 96 e segs).

Como se vê, a aceitação, que ultrapassa a tolerância, de cultos africanos no Brasil só se deu a partir do fim da Primeira República e ganha espaço ou liberdade plena já no fim dos anos 50. Antes disso, apesar da liberdade de culto estabelecida pela Constituição Republicana, os cultos africanos eram identificados como feitiçaria e enquadrados no crime de prática ilegal da medicina, daí se esconderem sob a rubrica de tendas espíritas. Mas esses cultos foram logo enquadrados no conceito de “baixo espiritismo”, como prática de sortilégios, feitiçaria e curandeirismo, em contraposição ao “alto espiritismo”, reconhecido e protegido pela lei como religião de princípios nobres e praticado por pessoas de elevada posição na sociedade (Negrão, 1996, p. 57). Entretanto, como afirma Paula Montero (1985), a atração da esperança de cura de doenças, principalmente psicossomáticas, constitui o principal motivo da conversão à umbanda, e não só a ela, mas ao próprio kardecismo, este reconhecido como “alto espiritismo”.

A esta altura, chegamos a um ponto em que se torna inevitável a comparação entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros. Afirmamos atrás que o culto neopentecostal aproxima-se sincreticamente do espírito mágico da cultura brasileira que permeia mesmo o cristianismo popular tradicional, o qual acredita na intervenção mágica dos santos na vida das pessoas num processo de dar e receber, diríamos, num sistema de contrato bilateral. Em religiões desse tipo, o ritual prevalece sobre doutrinas e, como consequência, sobre a ética. É o que observa com inteira pertinência Reginaldo Prandi (s.d.). Contratos bilaterais de troca entre fiel e divindade come-

çam e terminam sem que entrem em jogo tipos de conduta definitivos, cuja contrapartida não seja mais do que uma esperança vaga reservada para um futuro distante. Essa seria uma das hipóteses para explicar o crescimento dessas religiões, principalmente para o neopentecostalismo, não deixando de levar em conta o estrato mais desamparado da sociedade que é, por suas condições, mais sensível a esse tipo de religião. O crescimento extraordinário do neopentecostalismo em relação ao seu paralelo afro-brasileiro pode ser explicado pelo lastro cristão tradicional daquele, auxiliado pelos antigos preconceitos contra este. Aliás, o neopentecostalismo mudou o alvo de ataque do catolicismo para os cultos afro-brasileiros, dando a idéia de que estes são os seus verdadeiros concorrentes no campo religioso.

Talvez não fosse tão arriscado e prematuro imaginar o avanço, embora presumivelmente lento, da estratificação de uma religião brasileira mais ou menos uniforme e calcada na conciliação dessas religiões, que, apesar de concorrentes agora, trabalham com rituais que se baseiam em princípios e objetivos comuns que se ajustam à cultura também comum, inclusive com a superação de preconceitos que, aparentemente, começam a ser ultrapassados. Como Lísias Nogueira Negrão observa, a umbanda “passou do extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominantemente negro ao intencionalmente branco, da construção cultural de quase marginalizados à expressão dos interesses de classes médias” (Negrão, 1996, p. 165).

Se, no Império, a emigração para o Brasil constituiu-se de povos cristãos europeus e, sob o ponto de vista do interesse deste trabalho, protestantes, no período republicano houve significativa imigração de povos não-cristãos, tanto do Oriente Próximo, quanto do Extremo. A maior foi certamente a japonesa, mas não deixando de ser relevante também as imigrações árabes. De permeio vieram também armênios e outros de tradição cristã, é certo, embora com tradições cúlticas diferentes. Com os japoneses vieram o budismo com suas várias prá-

ticas, e posteriormente outras religiões da mesma origem como “perfect liberty”, “Seicho-no-Ie” e “tenrikyô”. O budismo, religião filosófica de libertação, mas cheia de variantes, segundo pesquisadores recentes (Usarski, 2002) já atrai muitos brasileiros, contando mesmo, em seu seio, com monges e mestres brasileiros. Pelo censo de 2000 há no Brasil 245.870 budistas, correspondendo a 0,14% da população. Quanto às demais de origem japonesa, como as citadas, por diminutas no Brasil, devem ter sido incluídas no censo sob o título geral de “outras religiões orientais” com a parcela de 0,11% da população. Mas todas elas atraem brasileiros sem outra religião ou já desiludidos de suas próprias que não oferecem instrumentos adequados de reconstrução da existência.

O islamismo no Brasil não é tão recente, pois era cultivado por escravos provenientes de áreas islâmicas da África. Com a chegada contínua de migrantes de áreas do Oriente em que o islamismo, uma das maiores religiões do mundo, é seguido, é natural que essa religião tenha se mantido e desenvolvido no Brasil, embora em escala diminuta. Talvez o que permita ao islamismo certa transparência cultural e social seja a concentração em algumas áreas do país em que grupos e respectivas mesquitas são visíveis. Sabe-se também que o islamismo exerce hoje certo ímpeto proselitista, inclusive no Brasil, indicando expansão em escala mundial, incluindo adeptos naturais dos países em que se situa e age. Monoteístas estritos, os muçulmanos formam comunidades de crenças, irmanados e solidários, não importando as diferenças de raça, língua ou civilização. O censo de 1950 indica a presença de 3.454 muçulmanos, sendo que o de 1991 não registra a presença deles. O de 2000 já constata aumento considerável de muçulmanos no Brasil, embora ainda diminuto em relação à população: 18.592 (0,01%) adeptos com cerca de 50 mesquitas.

Entre as religiões não-cristãs, o judaísmo tem certo destaque no Brasil pelo número de adeptos praticantes, sendo que entre o censo de 1940 e o de 2000 houve

significativo aumento. O censo de 1940 indicava 55.666 e o de 1950 registrava 69.957 adeptos, em ambos 0,1% da população, enquanto o de 1991 indicava 86.416, assinalando queda percentual em relação à anterior: 0,05%. Houve ligeiro aumento no censo de 2000: 101.062 adeptos ou 0,06% da população brasileira.

A Congregação Judaica do Brasil bifurca-se nas correntes Conservativa e de Renovação (*Renewal*), mas ambas filiam-se ao World Council of Synagogues (Movimento Conservador) e ao Network of Jewish Renewal Communities (Renovação) (2).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diversidade religiosa é própria da convergência de culturas díspares sobre um solo cultural mais ou menos consolidado. Na colonização do Brasil, a cultura portuguesa, mescla de religião cristã popular, de festa e magia, assim como de certo fatalismo mourisco afeito ao que tiver de ser será, suplantou a religiosidade indígena, mais panteísta do que fetichista, e mais tarde encantou as religiões africanas reduzindo seus espaços e obrigando-as a assumir formas sincréticas. Assim, sobre a base da cultura ibero-católica-popular, firmou-se uma cultura festiva, mágica e fatalista que passou a condicionar todas as formas de religião que, além da que chegou com o conquistador, foram tentando se firmar em solo brasileiro. Algumas, sendo minoritárias e exclusivamente étnicas, têm-se mantido à parte da sociedade mais ampla; outras, por razões de sua própria essência, mais filosóficas, constituem-se em grupos exclusivistas, e outras ainda, como o protestantismo histórico, que, embora tendo como missão converter a sociedade brasileira, não conseguiram seu intento por causa da resistência cultural que sofrem. O protestantismo tradicional parou no limiar dos pentecostalismos que, nos seus limites, beiram os padrões da cultura mágica brasileira; o catolicismo oficial, por sua vez, tem de desenvolver múltiplos olhares a fim

2 Internet: <http://www.cjb.org.br>

de se haver com movimentos não ortodoxos no seu interior.

Com a República o campo religioso brasileiro tornou-se um dos mais plurais do mundo. Missões religiosas que não cessaram de chegar, principalmente durante a primeira metade do século XX, e mais ainda após o fim da guerra, imigrações as

mais variadas, assim como desdobramentos sociais internos, fizeram com que novas religiões se estabelecessem ao mesmo tempo que mutações religiosas ocorressem dando origem a mais e mais grupos dissidentes. Não é demais chamar a atenção para o aumento da descrença, da ausência de religião.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1979.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1985.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo, Sinodal, 2003.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de Camargo. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CRUZ COSTA. *Pequena História da República*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- DREHER, Martin. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo/Porto Alegre/Caxias do Sul, Sinodal/EST/Educs, 1984.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso*. São Paulo, Aste, 2002.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil, 1ª Vol.* São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1992.
- HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na Emancipação (1808-1840)", in *História da Igreja no Brasil, tomo II/2*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo*. Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- JOÃO DO RIO (Paulo Barreto). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.
- KENNEDY, J. L. *Cincoenta Anos de Metodismo no Brasil*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1926.
- LACERDA NETO, Arthur Virmond. *A República Positivista*. Curitiba, Juruá, 2003.
- LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. São Paulo, edição da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1967.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- MENCK, José Theodoro Mascarenhas. *A Liberdade Religiosa e o Parlamento Imperial Brasileiro (1823-1889)*. Brasília, SER, 1996.
- MESQUITA, Zuleica (org.). *Evangelizar e Civilizar — Cartas de Martha Watts, 1881-1908*, edição bilíngüe. Piracicaba, Unimep, 2001.
- MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem-A Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo, Edusp, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. "Hipertrofia Ritual das Religiões Afro-brasileiras", in *Novos Estudos Cebrap*, nº 56, pp. 77-88.
- _____. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- _____. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1998.
- _____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS, José Luiz. *Espiritismo, uma Religião Brasileira*. São Paulo, Moderna, 1997.
- SCAMPINI, José. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- SHAULL, Richard e CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1999.
- SHELDON, Charles M. *Nos Passos de Jesus*. Rio de Janeiro, Record, s.d.
- STAROBINSKI, Jean. *A Invenção da Liberdade*. São Paulo, Unesp, 1994.
- USARSKI, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo, Lorosae, 2002.