

O celeste porvir
Uma resenha
em forma de carta

José de Souza Martins*

São Paulo, 20 de agosto de 2004.

Meu caro Mendonça:

Antes de mais nada agradeço-lhe a oportunidade e o privilégio de ler *O celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. O livro me ajudou a entender a Igreja de que fui membro ativo e à qual, tenho consciência hoje, devo muito da pessoa e do intelectual que sou. É um livro esclarecedor, consistente, informativo e interpretativo. Dentre outros méritos tem o de não se apoiar em pressupostos corporativos, como vejo em outros estudos sobre outras igrejas. Seu livro não é um alibi para problemas históricos da Igreja Presbiteriana e do protestantismo brasileiro. Ao contrário, propõe a compreensão objetiva de dilemas que, no fundo, são os dilemas do nosso tempo.

Gostei de aprender que traços não raro pouco presbiterianos das nossas igrejas presbiterianas, que muitas vezes surpreendem e incomodam, têm uma origem histórica precisa e sociologicamente clara: a das características do protestantismo de fronteira dos Estados Unidos no século XIX, fonte e ori-

* É doutor em Sociologia e professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), foi amigo virtual de Mendonça nos últimos anos de vida. Jamais se encontraram. Mas trocaram dezenas e dezenas de e-mails sobre os mais diversos temas ligados às Ciências Sociais e à religião. Essa amizade foi alicerçada pelo amigo comum João Batista Borges Pereira (FFLCH-USP). Martins fez questão de manter a maneira informal de comunicação usada por ambos e que resultou nesta clara, instigante e muito estimulante resenha, principalmente agora que é publicada a 3ª edição de *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no* (Edusp, 2008). [Nota do editor].

gem do principal trabalho missionário realizado no Brasil. Depois de ler Weber, já aluno de Ciências Sociais aqui na USP, ficava-me mais difícil entender a Igreja que eu recém deixara, mergulhada, ela própria, em crise não muito diversa da minha, que a levaria à fragmentação e à dispersão. Mas ao mesmo tempo eu me sentia, nessa leitura, recompensado pela difícil decisão que tomara. No fundo, porque era mais calvinista e anarquicamente (sic) mais presbiteriano do que a média das pessoas que eu conhecia. Ter encontrado na USP vários colegas, alunos e professores, protestantes, e não poucos presbiterianos, que a seu modo passaram por crises similares, reconfortou-me, não no abandono, mas na solidão religiosa pela qual optara.

Achei sociologicamente muito acertada a escolha do hinário *Salmos e hinos* como uma das referências empíricas da análise. Achei não só pela identificação que tenho com esse hinário e, portanto pelo conhecimento pessoal e direto que dele tenho (e lamento profundamente que o meu exemplar tenha se perdido, juntamente com muitos livros e discos, nas várias mudanças de casa que fiz; só não comprei um novo porque temo que o atual não corresponda ao antigo, aos 608 hinos que conheço, muitos dos quais ainda sou capaz de cantar, mesmo que muito desafinadamente). Mas também pela bela surpresa do seu método de classificação e datação dos hinos, sem o que teria sido material de menor importância e de difícil utilização como documento. Comentei com a Heloisa, que trabalha com metodologia, a sua orientação e como é importante um procedimento sociologicamente criativo para extrair das pedras, e do nada, verdadeiras informações históricas, antropológicas e sociológicas.

A hipótese de que o protestantismo tenha se inserido de preferência entre as populações pobres da roça é, sem dúvida, uma hipótese pertinente. Mas como trabalho com o tema do campo, tanto na perspectiva da sociologia quanto da história, senti-me tentado a desdobrá-la e creio que daria uma ampliação interessante de sua própria pesquisa. Sem dúvida, a fronteira, a chamada frente pioneira, no período recente, confirma uma de suas suposições. Trabalhei muito na Amazônia, desde a Pré-Amazônia maranhense até Acre e Rondônia, passando pelo Mato Grosso e pelo Pará. O último censo revelou justamente que Rondônia e Amazonas são hoje de maioria não-católica, especialmente evangélicos.

Na Amazônia, no embate de realidades sociais, na distinção que faço entre frente de expansão e frente pioneira, é notório que o empreendedorismo marca o perfil dos protagonistas desta última, não raro associado a um conjunto grande de reformulações culturais e de identidade que incluem a revisão dos princípios e orientações religiosos. Isso é também facilitado pela opção que o catolicismo na Amazônia fez pelas populações menos identificadas com os valores empresariais da frente pioneira, dedicando-se de preferência às

vítimas do modelo de desenvolvimento econômico que ficaram confinadas na frente de expansão. Em Rondônia, nos anos 1970, quando lá estive fazendo pesquisa, era notória e até explícita a opção preferencial dos técnicos do Incra por colonos de origem evangélica, pois respondiam mais facilmente aos estímulos e apoios da política de fomento do governo, que ia na direção de formar uma classe média rural nas zonas de fronteira. Sem contar, obviamente, que o governo estava numa relação de grave confronto com a Igreja Católica e com o trabalho missionário católico, sobretudo entre os índios.

Mas, pensando no século XIX e nas primeiras décadas do século XX, seu tempo de referência, sua interpretação ajuda a entender esse ainda mal-compreendido e muito mitificado universo das populações pobres do campo, seus impasses e sua crise justamente nesse período. A referência à romanização é utilíssima. Bem vistas as coisas, de fato o catolicismo romanizado declarou guerra às populações rústicas do País. Mesmo em face de um Estado republicano que a rechaçara, declarando-se laico e a-confessional, a Igreja Católica compreendeu que nem por isso deveria deixar de aliar-se a esse mesmo Estado para combater as heresias e o catolicismo enraizado e abasileirado herdado do Brasil-colônia e, sobretudo, do trabalho missionário jesuítico.

Não resisto à comparação: nosso caso foi diferente do caso do México, em que o republicanismo positivista entrou em aberto conflito com a Igreja Católica e teve, no fim das contas, até a reação armada da Rebelião Cristera. Aqui, ao contrário, vamos encontrar os mesmos franciscanos alemães da romanização, mesmas pessoas, aliás, apoiando a repressão armada e atuando ao lado do exército tanto em Canudos, em 1896, quanto no Contestado, em 1912-1916. Minhas dúvidas são poucas de que membros da Igreja Católica tenham não só se valido do confronto armado, mas até mesmo estimulado o confronto, para resolver seu próprio desencontro com o catolicismo rústico do sertão e sua força milenarista. Mesmo dentro da Igreja Católica, o desconforto com essas mudanças que vinham de Roma era grande e acabou aparecendo, por exemplo, na postura paulista e regionalista do arcebispo de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva, construtor da catedral da Sé, que na nova igreja deixou marcas arquitetônicas e decorativas claras de sua concepção brasileira do catolicismo. Na opção pelo gótico, na estrutura e na forma exterior do edifício, tudo indica que se opôs ao tardio e pesadíssimo barroco que os missionários italianos de fins do século XIX nos trouxeram e impuseram, demolindo igrejas de arquitetura barroca brasileira e construindo em seu lugar templos que eram mera imitação de igrejas de sua terra.

Nas incursões feitas por esses mesmos religiosos junto aos sertanejos é notória a ação veemente e agressiva de condenação do caráter herético de sua religiosidade. Em Canudos, o vigário do Cumbe (atual Euclides da Cunha)

chegou a ter residência no reduto, mas teve que fugir para não ser linchado, dada sua hostilidade às idéias e às prédicas do Conselheiro. E não por acaso um continuador da obra do padre Ibiapina, ex-juiz, apóstolo dessa brasilidade do catolicismo (como também o fora o Conselheiro), um persistente ativista do catolicismo colonial, o padre Cícero, acabaria sendo chamado às falas perante o Tribunal do Santo Ofício, nessa mesma época.

Se descermos às muitas prováveis minúcias locais da ação dos padres romanizadores, poderemos certamente entender essa peculiaridade do protestantismo brasileiro, um elenco extenso de pequenas ilhas de fé evangélica, pequenas igrejas espalhadas num território amplo. Mas, também, um certo encontro com a religiosidade sertaneja e rural, mais doméstica, como você mostra, mais centrada na família e no patriarca, menos antiprotestante do que o novo catolicismo centralizado e excludente que se difundia.

Aquela nota sobre o cateretê é preciosa, apesar da discrepância que um protestante rígido, dos “carrancudos” como dizia o presbiteriano Cornélio Pires, em 1929, na *Moda do bonde camarão*, possa aí encontrar entre sua religião e essa aparente anomalia. O cateretê é, justamente, reelaboração jesuítica de uma dança ritual indígena vedada às mulheres, como nas sociedades tupis é vedado às mulheres o acesso à *takana*, ou casa dos homens. Casa em que na verdade os homens se reúnem à noite para preparar as expedições de caça e os trabalhos masculinos do dia seguinte. A interdição parece associada aos tabus que cercam a condição feminina nessas sociedades, especialmente no que se refere às questões em que o sangue entra como componente do rito a ser praticado, caso da caça (e no caso da mulher, o antagonismo da menstruação).

Vi, aliás, na aldeia tapirapé do norte do Mato Grosso, uma cena curiosa. Uma das missionárias católicas entrou na *takana* quando eu ali estava conversando com os índios. Fiquei mais gelado do que eles. Aos poucos, depois, acabei compreendendo que, pelo fato de não casar e de não ter filhos a freira não era propriamente classificada na categoria das mulheres e se despia, portanto, dos tabus próprios da condição feminina. Seria muito interessante um aprofundamento da dimensão propriamente antropológica da aceitação do cateretê pelos protestantes, no caso que você menciona, embora exista entre eles uma recusa da dança e de boa parte das técnicas do corpo como atributos contrários à religião e à fé. Como seria também interessante compreender, à luz das interdições culturalmente originais, o aparecimento recente de catiras e cateretês de mulheres.

Conheci, em duas ocasiões, fazendo pesquisa, os dois bairros metodistas do município de Cunha, na Serra do Quebracangalha. Não há nenhuma explicação sociologicamente fácil para essas conversões praticamente coletivas no meio de extenso território caipira. Para a igreja de Jericó, cujo templo

simples, mas de torre central em forma de agulha, e surpreendentemente protestante, encravado no alto da serra, ao redor da qual se distribui o bairro, uma explicação possível é que o número de moradores portadores de lesões da hanseníase era proporcionalmente alto na década de 1960, quando lá estive. Esse possível fator de isolamento, numa área em que há um verdadeiro terror em relação a essa doença, pode explicar o êxito do trabalho metodista em comparação com a notória omissão católica num território tão extenso.

Mas outra manifestação tardia da romanização também pode, de diferentes modos, ter influído na eficácia da ação metodista. Refiro-me à postura repressiva de um vigário católico que proibiu por anos a realização da Festa do Divino Espírito Santo, a principal manifestação religiosa da cultura caipira e da cultura sertaneja em todo o Brasil. O fato é registrado por Emílio Willems (*Uma vila brasileira*), no que foi o primeiro estudo antropológico de comunidade no Brasil. A população aceitou em silêncio a interdição, mas quando o vigário foi removido e novo pároco apareceu, mais liberal, a religiosidade acumulada explodiu na maior Festa do Divino até então havida. Cheguei a acompanhar uma Folia do Divino na serra de Cunha durante um dos dias de sua peregrinação e testemunhei como era muito forte ainda essa crença simples. A repressão a esse catolicismo popular pode ter aberto o caminho para conversões grupais e familiares, justamente porque se trata de um catolicismo comunitário.

A Festa do Divino é, essencialmente, um sacramento, uma forma cristã primitiva de comunhão e de celebração da utopia do advento do Tempo do Espírito Santo, o tempo da igualdade, da fartura, da liberdade (ainda hoje, o imperador do Divino, que é um menino, isto é, uma inversão em relação ao adulto, no dia de sua festa bate à porta da cadeia de Salvador e liberta simbolicamente um preso). Tenho, aliás, trabalhado com a hipótese de que tanto Canudos quanto o Contestado foram manifestações religiosas joaquimitas, fortemente marcadas pelo reavivamento milenarista de uma compreensão do mundo e da vida marcada por uma concepção de libertação e pelo reconhecimento do mundo como mundo de opostos. Nesse caso, o renascimento como inversão e, portanto, ruptura da dualidade que aprisiona o corpo e o espírito.

Minha impressão é a de que o protestantismo encontrou um ponto de referência nessa esperança milenarista, também assinalada por você no protestantismo que chegou ao Brasil. Em 1955, houve um surto milenarista numa comunidade de posseiros negros e pobres no município de Malacacheta, Minas Gerais, que pode ter contido esse elo perdido da compreensão do tema. O grupo havia se convertido quase maciçamente ao Adventismo da Promessa, quando dois dos moradores do bairro, que era católico, foram para a Alta Sorocabana trabalhar na colheita do algodão e se converteram. Ao voltarem,

converteram quase todo o bairro. Na Semana Santa, entraram num processo de êxtase crescente à espera da vinda de Elias, que os arrebataria e levaria todos em seu carro de fogo para os céus. Houve sacrifícios humanos, morte de quatro crianças e animais, na tentativa de exorcizar o demônio que estaria tentando se apossar do grupo. E nesse estado de êxtase foram presos. O grupo entrou em crise com as inversões das posições sociais e dos valores, como ocorre nesses casos. Foram entrevistados três meses depois, ainda na cadeia, por uma missão científica interdisciplinar da Universidade de São Paulo, que publicou um relatório (“A aparição do demônio no Catulé”), transformado por Jorge Andrade numa peça de teatro (*Vereda da salvação*), por sua vez convertida em filme do mesmo título por Anselmo Duarte.

Pergunto-me se, afinal, a difusão do protestantismo, mais especificamente em grupos dessa população, não tenha sido expressão de mais uma inversão decorrente da lógica milenarista exacerbada com a difusão do radicalismo conservador católico, uma espécie de restauração na preservação das sociedades de capela que você assinala.

Finalmente, eu arriscaria supor que os pobres de sua análise eram preferentemente membros de um dos estratos das populações pobres do Brasil rural de então, o que ainda podia ser identificado até os anos cinquenta do século XX, como eu mesmo vi. No que restava ainda da sociedade estamental que foi característica do Brasil antigo e de que há resquícios ainda hoje, o conjunto dos pobres era também um conjunto diversificado de resíduos das várias categorias sociais de cativos e desvalidos, mas também resíduo do estrato mais baixo da população branca. Penso que o regime do morgadio, que teve vigência até o fim do período colonial, pode ter influenciado na formação de uma categoria social de brancos pobres, com características sociais e culturais muito peculiares.

O morgadio, que uma família podia adotar ou não, concentrava a herança da família no primogênito e fazia dos demais seu protegido e dependente. Já no século 18 encontrei registros relativos à existência de nobres pobres em São Paulo, que mantinham marcas estamentais de sua diferença, de modo que quando pediam esmolas nas sacristias das igrejas recebiam dezesseis vezes o que se dava a um pobre sem qualidade.

Os sobrenomes bem brasileiros, mencionados em seu próprio livro, desses conversos iniciais do nosso protestantismo, sugerem justamente que é forte a probabilidade de que viessem desse estrato social liminar, de cultura elitista, mas de recursos materiais limitados, como eram os sitiantes e pequenos fazendeiros que existiram nos interstícios das grandes propriedades de cana e café. Em pesquisa que fiz não faz muito tempo sobre a história da cidade de São Paulo entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX,

observei que em relação a esses membros decadentes dos paulistas de velha cepa não havia interdição para casamento com imigrantes, embora essa interdição existisse em relação aos membros da família situados no núcleo da herança patrimonial e das relações de preservação da família patriarcal. Isso pode significar que outras interdições, como a religiosa, podem ter sido suspensas, abrindo caminho para a entrada do protestantismo nesse grupo.

Aqui a repressão, sobre a mulher em especial, era notável e o caso mais dramático foi certamente o de Dona Yayá, riquíssima jovem, herdeira solitária de imensa fortuna, catolicíssima, que recusando-se a casar com filho de seu tutor, também governador do Estado, foi declarada insana e confinada por décadas, até a morte, em casarão no bairro do Bixiga, hoje justamente chamado de Casa de Dona Yayá. Aliás, a justiça decidiu, não faz muitos anos, com base num dispositivo da Constituição do Estado, que a USP é a herdeira de todo o seu patrimônio.

Isso também pode explicar a conversão preferentemente de mulheres da elite, como a da família de Dona Maria Paes de Barros, presbiteriana independente, da extensa e rica família do Comendador Souza Barros, grande fazendeiro na região de Campinas e Piracicaba. As mulheres estavam, no geral, nessa situação liminar e um caso também notável foi o de Dona Veridiana da Silva Prado, bisavó de Caio Prado Júnior. Casada, criança ainda, com o próprio tio, dele se separou quando tinha filhos já adultos para viver no belo palacete, em meio a um parque, ali ao lado do Mackenzie. Não se converteu ela, mas foi rebelde a seu modo, na busca de valores de referência alternativos.

Como costumasse passear de caleça, nos fins de tarde, pela avenida Higienópolis, em direção ao Pacaembu, num tempo em que aquilo era quase roça, acompanhada não mais do que de seu cocheiro, teria sido vítima da língua das matronas de então, suas amigas e até parentes. Por isso, ao fazer o testamento, teria assinalado que legava o palacete a um clube masculino, com cláusula de que a doação só valeria se fosse expressamente proibida a entrada de mulheres na casa que fora sua. Estive lá, num lançamento de projeto de livro da Editora Paz e Terra, não faz muito, e fiquei muito surpreso ao ver que havia várias senhoras no recinto da recepção, nossas colegas, professoras de universidade. Indaguei a um conhecedor da história se não teria caducado a restrição. Explicou-me que não. Que ali onde estávamos – e estavam as mulheres – não era a casa: o cômodo havia sido a antiga cocheira da casa... Isso pode ser lenda, mas de qualquer modo é lenda antiga que bem retrata o lugar da crise da condição feminina no imaginário do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX. As igrejas protestantes, em particular no republicanismo presbiteriano, com seu amplo espaço, embora não pleno, para a participa-

ção feminina pode ter sido um fator de provável predomínio de mulheres nas conversões, especialmente urbanas.

Na linha de sua hipótese, de que dentre os pobres do campo tenha a mensagem protestante encontrado mais facilmente adeptos, e na variante que ela me inspira, seria interessante incorporar à análise, talvez num artigo, o fato de que os pesquisadores que, em São Paulo, se interessaram pela cultura caipira eram protestantes e mais especificamente presbiterianos. Cornélio Pires, fundador da música sertaneja (em 1929) e autor de vários livros que retratam o imaginário sobre o caipira, era presbiteriano (antes de se tornar espírita). Foi feita por ele o que pode ter sido a primeira conferência que se fez sobre o caipira, em 1911, no Mackenzie, o que parece indicar que da parte dos protestantes havia um interesse sério no conhecimento da cultura caipira. Esse mesmo interesse se manifestou em várias obras do Reverendo Otoniel Mota, que também era Campos como Cornélio Pires, presumo que parentes, da mesma região paulista, descendentes de velhas famílias com genealogia. Pires teve um sucessor qualificado em outro presbiteriano, Alceu Maynard Araújo, o melhor etnógrafo da cultura caipira, a quem devemos registros preciosíssimos de traços dessa cultura que de outro modo se perderiam. Alceu era professor na Escola de Sociologia e Política. A obra desses autores parece confirmar de maneira especial a sua hipótese de trabalho, sobretudo se levarmos em conta que os autores católicos sempre tiveram uma postura de indiferença e até hostilidade em relação à sociabilidade e às crenças do mundo sertanejo, resquício certamente da romanização.

Não faltará oportunidade para darmos seguimento a esta troca de idéias.

Grande e fraterno abraço do José de Souza Martins