

# As religiões e seus mecanismos de exclusão: um ensaio

*Wilhelm Wachholz\**

## Resumo

As religiões podem se constituir em fatores de conflito, tensão, exclusão, intolerância e até guerra. Não raramente, a pregação religiosa busca estabelecer fronteiras pelas quais uma expressão religiosa se delimita de outra, provocando solidariedade coletiva contra “os de fora”. Esta solidariedade é construída a partir da crença do nós x eles, da pureza x impureza, da ortodoxia x heresia, da verdade x mentira etc. Neste trabalho, deseja-se apontar o caráter “anti” do cristianismo latino-americano, particularmente o brasileiro, ensaiando alguns exemplos ao longo da história. Destacar-se-á especialmente o exemplo da construção identitária do protestantismo e do catolicismo brasileiros no século XIX, cujas repercussões podem ser percebidas ainda na atualidade.

**Palavras-chave:** Religiões; Exclusão; Identidade.

## Religions and their mechanisms of exclusion: an essay

### Abstract

Religions can become trigger for conflicts, tensions, exclusions, intolerance, and even war. The religious preaching often seeks to set boundaries through which one religious expression is delimited from another, leading to collective solidarity against “outsiders”. Such solidarity is built upon the concept of us versus them, purity versus impurity, orthodoxy versus heresy, truth versus lies etc. In this paper we wish to point to the “anti” character of the Latin American Christianity, particularly the Brazilian one, bringing some examples from history. We will especially highlight the example of the identity construction of the Brazilian Protestantism and Catholicism in the 19th century, whose repercussions are still currently being perceived.

**Keywords:** Religions; Exclusion; Identity.

## Las religiones y sus mecanismos de exclusión: un ensayo

### Resumen

Las religiones pueden constituirse como factores de conflictos, tensiones, exclusiones, intolerancia y hasta guerra. No pocas veces la predicación religiosa busca establecer

---

\* Professor de disciplinas de História da Igreja nas Faculdades EST, São Leopoldo, RS; leciona disciplinas em nível de Graduação e Pós-Graduação em Teologia.

fronteras por medio de las cuales una expresión religiosa se separa de otra, provocando solidaridad colectiva contra “los de afuera”. Esta solidaridad es construida a partir de la creencia de la contraposición nosotros *x* ellos, pureza *x* impureza, ortodoxia *x* herejía, verdad *x* mentira, y así por adelante. En este texto se intenta apuntar para el carácter “anti” del cristianismo latinoamericano, particularmente el brasileño, ensayando algunos ejemplos al largo de la historia. Se pretende destacar especialmente el ejemplo de la construcción identitaria del protestantismo y del catolicismo brasileños en el siglo XIX, cuyo impacto todavía puede verse hoy en día.

**Palabras clave:** Religiones; Exclusión; Identidad.

## 1. Religiões em “pé de guerra”

A religião coloca o ser humano em contato com o transcendente, com Deus. O transcendente, por sua vez, torna-se referência para condutas e relações humanas. A religião pode se constituir até mesmo em elemento de unidade nacional. A compreensão que determinado povo tem de sua eleição por Deus leva à demonização do outro, supostamente não eleito. Em consequência disso, constroem-se discursos autolegitimadores de seleção, segregação, desprezo, que podem se constituir em ortodoxias antiecumênicas ou até mesmo guerras (MESLIN, 1992, p. 43-44). Michel Meslin afirma que

[...] toda religião tem suas raízes numa comunidade humana, e ela mesma se define por sua religião. Daí decorre inevitavelmente que a religião separa o grupo humano que nela se reconhece daqueles que põem em prática uma outra fé. Toda crença, na medida em que define e diferencia uma comunidade humana, pode servir de justificação a um conflito que opõe aquela a outros grupos humanos de prática religiosa diferente. Como a guerra, a religião pode ser vivida como a manifestação violenta da solidariedade coletiva. (MESLIN, 1992, p. 42).

Antes de continuarmos esta análise “negativa” do cristianismo, precisamos afirmar que não se pode desconhecer a força agregadora do cristianismo. Seria, sem nenhuma dúvida, uma distorção absoluta negar a força de coesão que o cristianismo representou à humanidade ao longo da história. Nossa análise, contudo, à luz da história, quer chamar a atenção para os exclusivismos construídos pelo cristianismo. Valendo-nos das palavras de Paul Ricouer, nosso objetivo é, à luz da história, fazer uma “hermenêutica da suspeita” para poder apontar para uma “hermenêutica da confiança” (GRONDIN, 1999, p. 44-45), ou seja, apontar criticamente para os pecados do cristianismo, evocando a tolerância e inclusividade.

Segundo Meslin, o caráter ofensivo da religião se evidencia quando as diferentes religiões tendem a se apresentar como realização da revelação. Em outras palavras, o problema está quando as religiões, explícita ou implicitamente,

te, agem como portadoras da salvação, incidindo em atitudes de intolerância. A razão disso está na confusão entre religião e salvação. Esquece-se que “a salvação antes de tudo é esse ato de Deus que pode vir apenas dele” e que, “a religião é portanto a resposta do homem a essa iniciativa divina” (MESLIN, 1992, p. 46-49), ou seja, um ato segundo ao ato primeiro de Deus.

Ao longo da história do Brasil, a tentativa de imposição da religião cerrou o diálogo com o outro. O outro sempre precisou ser reduzido “a mim mesmo” para ser aceito. Foi assim com os indígenas, africanos, judeus novos. Continuou sendo assim no confronto interno do próprio cristianismo quando da abertura de diferentes países latino-americanos à pluralidade religiosa cristã. Catolicismo, protestantismo, mundo evangélico e, já no século XX, pentecostalismo e neopentecostalismo acabaram construindo suas identidades, afirmando suas verdades contra as “heresias” do outro.

Hoornaert chama a atenção ao fato de que o cristianismo sempre se firmou em oposição a uma religião anterior. Segundo ele “o cristianismo nunca vem em primeiro lugar, sempre se forma a partir da reformulação de religião anterior” (HOORNAERT, 1992, p. 48). Se afirmarmos esta tese na relação com o cristianismo latino-americano e, particularmente, do Brasil colonial, podemos dizer que muito de seu rosto foi construído na negação das religiões indígenas, africanas, judaica. Para citar mais uma vez Hoornaert, vale então o fato de que “‘o paganismo é o chão do cristianismo. Ele lhe é tão necessário como a terra às plantas nela enraizadas’. Sem enraizar-se numa história anterior, o cristianismo não consegue ‘tomar pé’ e realmente frutificar” (HOORNAERT, 1994, p. 48). O mesmo se evidenciou também, a partir do século XIX, no âmbito interno do cristianismo. Com a inserção do cristianismo protestante, este também buscou no “chão católico-romano” terra para frutificar. Inversamente, o cristianismo católico passou a valer-se do solo protestante para (re)construir sua identidade. Retornaremos mais adiante à análise do cristianismo do século XIX. Permanecemos ainda no Brasil Colônia e, introdutoriamente, perguntemos pela construção do cristianismo na negação das religiões indígenas, africanas e judaica.

As reduções constituíram-se em instrumento importante de negação das crenças indígenas. Meliá afirma que “[...] a conversão religiosa à fé cristã é absolutamente o objetivo prioritário da redução. Meios, métodos e organização convergem para esse fim”. Assim, “‘reduzir à vida política e humana’ torna-se ao mesmo tempo julgamento e, às vezes, violenta recusa do modo de ser do índio tido como bárbaro e até bestial” (MELIÁ, 1988, p. 79, 81). Portanto, as populações indígenas precisavam abandonar suas crenças e aderir à doutrina católica. Esta era a doutrina verdadeira, revelada divinamente e considerada “[...] o grillão aos pés dos maus e culpados” (BENCI, 1992, p. 348). Obser-

vemos que a forte ênfase doutrinária do catolicismo colonial será retomada no Brasil pelo protestantismo no século XIX, como veremos abaixo!

Azzi define a atividade missionária junto aos indígenas como monólogo e não diálogo, havendo assim pouca consideração para com os valores indígenas (AZZI, 1988, p. 91). Portanto, “planta-se” o cristianismo em “solo indígena”, negando-se, contudo, este solo. Somente se dava “abertura” ao indígena para que ele compreendesse que teria que deixar de ser ele próprio. “Damos direito de vida ao outro, contanto que ele queira ser o que nós somos” (JAULIN apud HOORNAERT, 1991, p. 130). Semelhantemente, Hoornaert menciona:

Reduzir o “outro” ao “mesmo” pelos discursos, ritos e símbolos fazia parte de um processo redutivo no plano econômico, que visava reduzir o índio “brabo”, inapto ao trabalho nos engenhos e nas fazendas, a um índio “manso”, perfeitamente integrado nos diversos percursos de tipo colonial que o português veio implantar no Brasil.

[...]

Nesta redução do outro ao mesmo, os padres não hesitaram em qualificar o outro de “Satanás” ou “Demônio” [...] [e] a catequese é apresentada como uma verdadeira luta entre padres e demônios, os padres rezam a Deus através dos anjos, os feiticeiros através dos demônios; instala-se uma verdadeira luta de dimensões cósmicas, na qual finalmente o Deus dos exércitos, o Deus de Constantino e de Clotilde, vence os feiticeiros, servos do Demônio. (HOORNAERT, 1992, p. 146-148).

Ainda assim, o indígena continuava com o seu “defeito de índio”. Contudo, não se rebelando perante o sistema, mesmo que seu “defeito” não pudesse ser eliminado aqui e agora, ele seria recompensado na eternidade, pela salvação, podendo, então, gozar a plenitude no Reino vindouro. Tem-se, portanto, uma escatologia escapista explícita!

Quanto aos *escravos negros*, criou-se uma verdadeira “teologia da escravidão”. Visando à legitimação da escravidão, realizou-se uma releitura da Bíblia e reinterpretação dos sacramentos para construir a ética da subjugação. Desta forma, assegurava-se paz à consciência dos senhores e disciplinavam-se os escravos. Semelhantemente ao indígena, a instrução religiosa deveria assegurar que o escravo se conformasse com sua condição, não esboçando revolta. Chicote – “os açoites são medicina da culpa” (BENCI, 1992, p. 348) – e religião se complementavam, aterrorizando (chicote) e, simultaneamente, pregando a aceitação da condição de escravidão (religião). Temos, portanto, o caráter guerreiro do cristianismo colonial, que tinha como objetivo a destruição da

identidade dos negros e seu enquadramento noutra cultura e sistema.

O caráter guerreiro, verificado em relação aos indígenas e negros, é também perceptível em relação aos *crístãos novos*. Também aí se pode perceber um cristianismo “terrorista”, como o retrata Pieroni:

A vida cotidiana dos cristãos novos era rigorosamente vigiada. Todos eram suspeitos de judaísmo. “Em terras pequenas donde não se abre uma porta, nem se diz uma palavra que não saiba toda a terra”. Nada escapava aos olhos dos delatores. Da circuncisão do menino às exéquias do ancião, todos os indícios e sinais de uma possível heterodoxia na intimidade doméstica ou na vida social dos cristãos novos eram denunciados. (PIERONI, 2003, p. 37-38).

Nos três casos, “planta-se” o cristianismo em solo “inimigo” para derrotá-lo. Este espírito de intolerância que caracterizou o cristianismo latino-americano tem suas raízes na convivência da igreja com os poderes constituídos. O papa Gregório Magno apresentaria pela primeira vez a submissão dos povos infiéis com vistas à sua evangelização. Trata-se da “guerra de missão” que será transferida século mais tarde para o Brasil. Na Idade Média, ocorreu uma transformação das imagens de santos em santos guerreiros. As imagens que adquiririam caráter guerreiro no Ocidente foram as de São Jorge, São Sebastião, São Martinho, São Maurício e, mais tarde, São Miguel. A dominação árabe na Península Ibérica impulsionou ainda mais o caráter guerreiro do cristianismo. Da religião muçulmana, o cristianismo conheceu a “Djihad” (guerra santa) como obrigação religiosa, um meio de santificação e salvação (HOORNAERT, 1991, p. 37-39). Agora, os cristãos fariam “Djihad” contra os infiéis, os muçulmanos, por meio das cruzadas. Com este espírito, os ibéricos também partiriam para as Américas.

Não bastasse isso, a Europa Central, já no início do século XVI, assistiria ao cisma do cristianismo que colocaria o catolicismo romano e o protestantismo em lados opostos. O catolicismo passou a compreender o ganho da América como recompensa pela “perda” da Europa Central para o protestantismo. Assim, quando a Europa se abria às discussões confessionais – embora não se deva supervalorizar isso, afinal, depois desta “abertura”, sucedeu a ortodoxia que colocou a Europa na “Guerra dos Trinta Anos” – a América Latina, em particular o Brasil, se fechava à diversidade religiosa através de um cristianismo guerreiro e doutrinário. Aliás, percebeu-se que “o Brasil foi instituído como colônia de Portugal e inventado como ‘terra abençoada por Deus [...]’” (CHAUÍ, 2000, p. 57).

Assim, o grande palco religioso latino-americano caracterizou-se por embates, conflitos, contrastes, estigmatizações mútuas, diferenciações. Neste

sentido, a análise de Meslin sobre as religiões serve também para caracterizar o palco do cristianismo ibérico e latino-americano. Segundo Meslin, visando à ordenação das relações e das coisas, a religião busca ligar o profano ao impuro e o sagrado ao puro. Aliás, somente pode existir algo impuro se houver o sagrado. Assim, o sagrado está sempre em consonância com o que é puro, ao passo que impuro é tudo que infringe a ordem e contamina e ameaça a pureza. Ante a ameaça de contaminação é necessário estabelecer e manter fronteiras e definir rituais de purificação. A manutenção das fronteiras constitui-se em tarefa importante já que a ameaça de contaminação é constante (MESLIN, 1992, p. 62-67).

As fronteiras são móveis e nisso consistem os confrontos religiosos. Neste sentido, as palavras de Meslin são mais uma vez bastante esclarecedoras:

Nada há que não possa ser o lugar [do sagrado] dele, e o que é sagrado sempre pode se tornar profano. A fronteira, constantemente móvel, depende do desejo e da escolha do homem. [...] O papel de todo o sistema religioso consiste precisamente em oferecer aos homens os meios pelos quais o profano pode se tornar sagrado, em lhes ensinar a distinguir o puro do impuro e em reconhecer o que é investido de um poder divino. (MESLIN, 1992, p. 81).

Ao deslocar as fronteiras, entra-se em choque com outras fronteiras. Em outras palavras, a delimitação distinta sobre o que é sagrado e profano cria exclusivismos, pois se pode considerar impuro o que é puro no outro e se pode elevar ao *status* de puro, por vezes por meio de rituais de purificação, aquilo que para outrem é profano. Neste âmbito, portanto, ocorrem as disputas religiosas. As lutas que envolveram cristãos ibéricos x muçulmanos, católicos romanos x indígenas/negros/cristãos novos, católicos romanos x protestantes evidencia o constante deslocamento de fronteiras do sagrado e do profano de forma a criar exclusivismo e intolerância.

## **2. Catolicismo romano x “protestante de missão”**

O exclusivismo do catolicismo construído durante o Brasil Colônia seria confrontado com o protestantismo que se estabeleceu no Brasil a partir do século XIX. Ambas as identidades seriam construídas, doravante, na exclusão e estigmatização mútuas. Já durante o Brasil Colônia, o ingresso de protestantes após as invasões holandesas no Nordeste (1624/1630-1640/1654) foi fortemente proibido e fiscalizado, sob alegação de “[...] alerta contra os hereges, isto é, calvinistas franceses, reformados holandeses, anglicanos, protestantes alemães, etc.” (MENDONÇA, 1993, p. 132)

Quando da abertura “tolerada” do Brasil ao protestantismo, percebendo ameaça à exclusividade católica e evidenciando medo de “contaminação” do

catolicismo pelo protestantismo, o nuncio apostólico no Brasil, Lourenço Calepi, procurou convencer Dom João VI para que revogasse a possibilidade de realização de cultos “acatólicos” (sic) e restabelecesse a Inquisição para que a “heresia protestante” (impureza) não se propagasse em solo brasileiro (MENDONÇA, 1993, p. 134).

Da mesma forma como o catolicismo colonial se caracterizou como “anti” (anti-indígena, antinegro, anticristão novo), a partir da inserção do protestantismo, seu caráter também se tornaria “antiprotestante”. De outro lado, por seu confronto com o catolicismo romano, a identidade do protestantismo foi construída na diferenciação e confronto com o catolicismo romano. Assim, tanto a identidade protestante quanto a católico-romana foi se caracterizando pelo “anti”, ou seja, pela negação mútua. Velasques Filho caracterizou assim esta relação: “O anticatolicismo passa a ser uma das grandes características da pregação missionária protestante no Brasil. Não tardou a reação oficial da Igreja Católica Romana através de panfletos e artigos em jornais e livros” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 100).

Por seu caráter anticatólico, o protestantismo, particularmente aquele denominado de missão<sup>1</sup>, caracterizou-se como doutrinário, dogmático-epistemológico, a exemplo do catolicismo colonial na relação com as populações indígenas e negras, além de polêmico. Em sentido dogmático-epistemológico, visou ao inculcamento da doutrina e teologia, isto é, sua concepção de mundo e pessoa. No sentido polêmico, visou ao confronto com o catolicismo, buscando mostrar as “inverdades” romanas (MENDONÇA, 1984, p. 183, 215, 228, 246).

Igreja e escola tornaram-se dois instrumentos predominantes para a doutrinação protestante. O culto do protestantismo, ao contrário da missa católica, cheia de símbolos e ritos, era informal e discursivo. A prédica era caracteristicamente doutrinária e, como ponto central do culto, também bastante longa. A exemplo da missão do catolicismo colonial, a pregação, por seu caráter doutrinário, visava levar o conhecimento e a conseqüente adesão a uma verdade evidenciada pela conversão (MENDONÇA, 1984, p. 98, 227-228). Portanto, valendo-nos da tese de Hoornaert, poderíamos afirmar que o protestantismo foi “plantado” em terras católicas, negando-se, contudo, estas terras. Em outras palavras, o protestantismo precisou do solo católico para se firmar, negando e estigmatizando, contudo, este solo. Inversamente, o catolicismo romano precisou se reinventar a partir da inserção do catolicismo, igualmente estigmatizando e negando o protestantismo.

---

<sup>1</sup> Sobre a problemática em torno das adjetivações do protestantismo, cf. MÍGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

A escola protestante também exerceu papel fundamental na construção da identidade. Ela se caracterizou pelo pragmatismo norte-americano. De um lado, buscou-se influenciar e conquistar a elite com uma educação científica, técnica e física, superando o sistema escolástico da educação jesuíta. De outro lado, por meio da educação também se buscou evangelizar a massa pobre do país (MENDONÇA, 1990, p. 74-75). Portanto, também no âmbito educacional se percebe um embate entre catolicismo romano e protestantismo. Citando Crabtree, Mendonça diz que se tratava de um “[...] conflito de sistemas, isto é, a cultura católica e a cultura protestante colocadas frente a frente no Brasil, [que] só seria resolvido se a educação evangélica comprovasse a sua superioridade” (MENDONÇA, 1984, p. 108). Cabe aqui, portanto, a constatação de Elias e Scotson de que situação de embate ocorre porque pessoas ou grupos “[...] mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20).

A estigmatização do outro, contudo, não significa que grupos rivais utilizem métodos distintos. Isso vale também para o catolicismo romano e o protestantismo. A exemplo da pregação do catolicismo colonial, também se percebe um escapismo escatológico no protestantismo. A este respeito, Mendonça afirma: “Se os canais para a participação e ascensão sociais eram escassamente acessíveis, nada mais adequado do que uma crença que acenava com um porvir compensador para uma existência incolor, vazia e sem nenhuma esperança” (MENDONÇA, 1984, p. 233). Ou seja, também aqui, a exemplo do Brasil Colônia, ocorreu uma pregação apocalíptica que visou à manutenção do *status quo*. Assim, a pregação visava à salvação da alma, devendo ser o corpo domado ante as “paixões da carne” para que a alma não se perdesse na condenação eterna.

Também se pode perceber no protestantismo um caráter guerreiro. Este caráter se evidencia numa segunda etapa da presença do protestantismo no país. Ou seja, assim como o cristianismo se tornou guerreiro a partir da segunda etapa de sua inserção no continente, depois de ter triunfado sobre os povos nativos, também o protestantismo evidenciou seu rosto guerreiro após apresentar evidência de “triunfo” sobre o catolicismo romano, ocorrido especialmente a partir da Proclamação da República (1889). Este rosto guerreiro pode ser percebido especialmente em hinos que conclamam ao combate, que apresentam Cristo como guerreiro, vitorioso, comandante, e o cristão como soldado de Cristo (MENDONÇA, 1984, p. 244-245, 251).

Finalizando o ensaio sobre a construção da identidade do protestantismo de missão, cabe um exemplo sobre o intento exclusivista. A exemplo do assim denominado “protestantismo de imigração”, como veremos a seguir,

também no âmbito do protestantismo de missão a imprensa foi importante meio para afirmação pela diferenciação da identidade protestante ante o catolicismo. Citemos um exemplo que Silvestre encontrou no primeiro número do jornal presbiteriano denominado *O Puritano*, em 1899:

Fazendo aparecer este novo periodico evangélico, não temos outro fim em vista sinão ajudar a proclamar as boas novas de salvação no Brasil; e para que a doutrina sancta de Jesus não seja mesclada com paixões ou resentimentos humanos, o *O Puritano* se absterá inteiramente de questões pessoais, e de discussões sobre pontos de doutrinas entre as Igrejas Evangelicas que no Brasil militam para Christo, a fim de que todas as forças do exercito do Senhor sejam aproveitadas para combater o poder das trevas, e não para fazer escaramuças entre irmãos que se devem unir, para combater o inimigo commum que é tão poderoso (o Catholicismo). (*O PURITANO* apud SILVESTRE, 1996, p. 27).

Neste caso, *O Puritano* evoca uma solidariedade coletiva (protestantes) de forma a juntarem forças no combate ao catolicismo majoritário. Este “inimigo” é também o alvo do assim denominado “protestantismo de imigração”, como poderemos verificar em alguns exemplos a seguir<sup>2</sup>.

### **3. Catolicismo romano x “protestantismo de imigração”**

O assim denominado “protestantismo de imigração” que foi se estabelecendo de forma sistemática no Brasil a partir de 1824, precisou, enquanto cristianismo minoritário, buscar e afirmar constantemente sua legitimidade e cidadania. Como já referimos, a abertura do Brasil ao protestantismo representou uma ameaça à religião majoritária no Brasil que buscou manter sua hegemonia. Durante quase todo o século XIX, o catolicismo romano conseguiu fazê-lo. Ainda assim, percebe-se que, à medida que o protestantismo alcançava espaço e algum reconhecimento, foi necessário ao catolicismo, particularmente o jesuíta de origem alemã, atacar ou defender-se do protestantismo. O principal palco para este confronto ocorreu no sul do Brasil, onde o protestantismo de origem alemã, especialmente do século XIX e ainda no início do século XX, representou até mais de 50% da população de fala alemã.

A construção do catolicismo romano e do “protestantismo de imigração” ocorreu marcada pelas lutas identitárias entre ambos. Estas lutas se caracterizavam pela estigmatização do “outro” com o objetivo de demarcar

---

<sup>2</sup> Outro trabalho que faz uma análise da imprensa evangélica no Brasil é o de SANTOS, Edwiges Rosa dos. **O jornal Imprensa Evangelica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)**. São Paulo: Mackenzie, 2009. 232 p.

as fronteiras religiosas/confessionais e, desta forma, construir e preservar a unidade dos respectivos grupos.

Três jornais, em língua alemã, exerceram este papel de forma bastante perceptível no Brasil: *Deutsches Volksblatt* (católico) e *Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien* e *Deutsche Post* (protestantes). O *Volksblatt* surgiu em 1870, enquanto o *Deutsche Post*, em 1881, e o *Sonntagsblatt*, em 1887. Um estudo mais aprofundado<sup>3</sup>, que leve em conta o discurso destes jornais antes da Proclamação da República, quando o protestantismo era somente “tolerado”, ainda está por ser feito, de forma que este aspecto não poderá ser levado em conta neste ensaio. Portanto, os exemplos que aqui serão citados têm como contexto já a década de 1890, quando se inicia um período “desfavorável” ao catolicismo romano que até então era “religião oficial” do Brasil por quase quatro séculos.

Citemos um primeiro exemplo que evidencia como o jornal católico já não podia mais ignorar o protestantismo enquanto fenômeno religioso ao lado do catolicismo já no período republicano:

Ante os ataques diretos por parte do “*Deutsche Post*” saberemos sempre nos defender; de outro lado, alfinetadas e provocações serão deixadas ao julgamento dos leitores.

“*Deutsches Volksblatt*” colocou um objetivo mais alto e nobre, do que provocações confessionais e também no futuro irá permanecer nesta posição reconhecidamente correta segundo a qual “veja cada qual o que pratica” e, quem estiver de pé, se cuide para não cair! Ou para ser dizê-lo mais claramente: “Queira cada qual manter sua própria casa limpa e só, então, varrer em frente a porta de outrem”. (ERKLÄRUNG, 1892, p. 2).

O avanço do protestantismo representou uma ameaça ao catolicismo que precisou denunciar a “heresia” do protestantismo. O exemplo a seguir, citado pelo jornal protestante *Sonntagsblatt*, retirado do jornal católico-romano *Western Wachtman*, é um exemplo do ataque católico:

Dizer que as igrejas protestantes têm condições para salvar seus próprios membros, é ridículo, pois elas não têm o poder nem a autoridade de salvar alguém. Deus não tem nada a ver com elas e a autoridade espiritual delas está no mesmo nível em que se situam as sociedades recreativas ou de literatura.

O protestantismo foi fundado por pessoas apóstatas para objetivos profanos e

<sup>3</sup> Especialmente no que diz respeito ao *Volksblatt*, lamentavelmente só se encontraram exemplares do período anterior à Proclamação da República, o que dificulta uma análise mais ampla.

anti-cristãos, e o triunfo de qualquer seita em algum lugar representa a derrota do cristianismo naquele lugar. O protestantismo é um crime diante de Deus e um escândalo para a humanidade, mas a opinião pública se coloca no meio e afirma que nenhuma pessoa pode ser punida por este crime. (RÖMISCHE OFFENHEIT, 1890, p. 4).

A estigmatização do outro visa expor o que o outro tem de “pior”. No exemplo a seguir, o termo “protestante” é evocado pejorativamente pelo catolicismo e explorado de forma a ridicularizar o protestantismo. Trata-se de uma citação do jornal *Deutsches Volksblatt* no embate com o pastor Wilhelm Rotermund, editor do *Deutsche Post*:

O pastor protestante, Dr. Wilhelm Rotermund, em São Leopoldo, publica no “*Deutsche Post*” um artigo de protesto, através do qual ele protesta sobre a realização de uma procissão em local público. Bem, o protestar se tornou para eles a sua segunda natureza, pois disso eles também têm seu nome.

Muito bom, contudo, é o final da chamada do artigo de protesto do senhor Rotermund. Lá ele diz com ênfase: “Os jesuítas já conseguiram, através de sua maioria e propaganda, realizar muito aqui em São Leopoldo, mas a consciência protestante eles ainda não conseguiram matar.”

Bem, naturalmente, eles [os jesuítas] podem deixar este último ponto sossegadamente ao próprio pastor senhor Rotermund, pois ele se ocupa mais profundamente em conseguir isso do que todos os jesuítas do mundo juntos o conseguiriam! (INLAND – PROTEST, 1895, p. 2).

Também o exemplo seguinte evidencia que se buscava a fraqueza do outro, neste caso, do protestantismo. No exemplo a seguir, contudo, fica ainda mais explicitado, na leitura do *Deutsche Volksblatt*, que o “germe da morte do protestantismo” está nele próprio.

A única criança de Gustavo Adolfo – católica! Quem teria pensado que a única criança de Gustavo Adolfo, este inimigo mortal dos católicos, cujos soldados destruíram milhares de lugarejos, cidades, templos, mosteiros e lugares sagrados e que mataram milhares de católicos, sacerdotes, leigos, homens e mulheres, que a única criança deste homem se tornaria católica? Isso é vingança de Deus, o qual distribui a graça de acordo com sua vontade e plano e não segundo pareceres humanos.

E no dia 16 de abril de 1689, faleceu a filha de Gustavo Adolfo, a rainha virgem, aos 63 anos de idade. Sua sepultura está em Roma – na Igreja de São Pedro. Ó ironia do destino! a gente gostaria de gritar, quando a gente compara

o rei Gustavo Adolfo da Suécia e sua filha Cristina. (KLEINES FEUILLETON, 1895, p. 2).

Na qualidade de grupo estigmatizado, o protestantismo também buscou a contraestigmatização. O exemplo a seguir evidencia isso. Em conexão com o Dia da Reforma, 31 de outubro de 1898, o jornal *Sonntagsblatt* publicou o seguinte:

Contra esta piedosa confusão católica ou fantasia supersticiosa, a Reforma descobriu novamente uma verdade cristã, que foi trazida à tona e despertou a consciência das pessoas fiéis, sendo que o conhecimento do povo cristão havia se perdido completamente ou fora roubado por um clero [católico] ávido por dominação. Apesar de nossos pecados, não precisamos de tais intermediários [clero], mas pela fé em Cristo temos acesso livre para o Pai por causa do sacerdócio geral de todas as pessoas fiéis. (ZUM REFORMATIONSFEST, 1898, p. 472).

### 3. Concluindo

O cristianismo latino-americano e, em particular, o brasileiro, caracterizou-se por lutas identitárias, visando à demarcação de fronteiras da “verdade”. Desta forma, o caráter “anti” do cristianismo do Brasil Colônia teve como efeito a negação das religiões indígenas, africanas, judaica. Após a inserção do protestantismo, o “anti” caracterizou as relações entre catolicismo e protestantismo. Com o desdobramento do mundo evangélico (pentecostalismo e neopentecostalismo), as lutas e os estabelecimentos de fronteiras se diversificaram. Considerando a constatação de Hoornaert de que “o paganismo é o chão do cristianismo”, pode-se afirmar que o “paganismo” (neste caso, não somente as religiões não cristãs, mas também os diferentes rostos do cristianismo), serviu para que o cristianismo latino-americano fosse fortemente marcado pela negação mútua. Neste sentido, construiu-se um cristianismo na *différance* entre o nós e o eles, caracterizando o seu caráter antiecumênico (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 40).

Em relação ao tema da conquista, domínio e exploração sobre os povos na América Latina, Steffan menciona que “a destruição da identidade deste [do submetido] é a *conditio sine qua non* de um sistema estável de dominação”. Esta destruição, num primeiro momento, é conseguida pela violência. Após a “[...] destruição da identidade *sui generis* do sujeito histórico, o volume do terror físico pode diminuir, já que sua função é assumida, em grande parte, por mecanismos de doutrinação ideológica”. Esta doutrinação visa ao “controle mental dos submetidos” de tal forma que o submetido acabe não reconhecendo mais sua identidade e assuma a identidade do outro (STEFFAN,

1999, p. 73-74). Ouriques, aprofundando esta análise, menciona que desta forma, se busca “[...] garantir legitimidade à conquista interminável a ponto de naturalizá-la” (OURIQUES, 1999, p. 86). Após o emprego da violência, a conquista é continuada pelo “[...] mecanismo ‘psicolinguístico de dominação social’” (OURIQUES, 1999, p. 86). Em outras palavras, por meio do discurso, nomina-se a “barbárie” (a do outro!) e difunde-se a necessidade de civilizar o bárbaro. O cristianismo foi usado e exerceu papel de “civilizador do bárbaro”, tornando-se, por isso, exclusivista, intolerante, características que nos parecem verificáveis ainda no atual e altamente competitivo mundo religioso.

A partir da “hermenêutica da suspeita”, cabe evocar algumas reflexões visando a uma “hermenêutica da confiança”. Com Altmann, temos que lembrar que “Deus não se deixa limitar pelas fronteiras da cristandade; seu Espírito atua onde quer” (ALTMANN, 2000, p. 408). Portanto, como afirmamos acima, cabe às religiões e, em particular, aos diversos rostos do cristianismo, perceber que não são portadores da salvação. As religiões e os diversos rostos confessionais do cristianismo são respostas da experiência do sagrado. A religião é sempre o caminho do ser humano a Deus. Contudo, não se deveria esquecer que este caminho é antecedido pelo caminho de Deus ao ser humano, no qual ficam evidenciados a gratuidade, o amor, a tolerância e a misericórdia. Considerando que “a teologia reflete sobre o caminho de Deus aos homens [enquanto] a religião é o caminho dos homens para Deus” (LIBANIO, 2000, p. 83), a teologia deve auxiliar a religião já que esta tende a naturalizar e institucionalizar a salvação. Assim, a “salvação” fica refém de determinada religião ou confessionalidade, que se entende portadora da verdade absoluta, passando a agir de forma intolerante com o diferente de si mesmo. A intolerância, por sua vez, esvaziada de misericórdia, visa reduzir o outro a mim mesmo, ou seja, à minha “verdade”. Eis a gênese dos conflitos, da guerra. Diante disso, cabe a constatação de Libânio de que “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões” (LIBANIO, 2000, p. 113).

## Referências

- ALTMANN, W. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 391-414.
- AZZI, R. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, P. (Org.). **Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105.
- BENCI, Jorge. Como bem castigar os escravos. In: RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, C. de A. (Org.). **A fundação do Brasil: documentos dos séc. XVI e XVII**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 347-348.

- MÍGUEZ BONINO, J. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 2 reimp. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ERKLÄRUNG. **Deutsches Volksblatt**. Porto Alegre, 29 jul. 1892, p. 2.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 44-45. (Coleção Focus, 2).
- HOORNAERT, E. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.
- \_\_\_\_\_. et al. **História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época**. 4. ed. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas, 1992.
- INLAND – PROTEST. **Deutsches Volksblatt**. Porto Alegre, 29 mar. 1895, p. 2.
- KLEINES FEUILLETON. Gustav Adolf einziges Kind – katholisch. **Deutsches Volksblatt**, Porto Alegre, 12 fev. 1895, p. 2.
- LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144.
- MELIÁ, B. As reduções guaraníticas: uma missão no Paraguai colonial. In: SUESS, P. (Org.). **Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 76-88.
- MENDONÇA, A. G. A “Questão Religiosa”: Conflito Igreja vs. Estado e expansão do protestantismo. In: MENDONÇA, G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 1990. p. 61-79.
- \_\_\_\_\_. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984b.
- \_\_\_\_\_. Protestantes na diáspora; a imigração europeia e norte-americana e as igrejas evangélicas no Estado de São Paulo. In: DREHER, M. N. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 132-157.
- MESLIN, M. **A experiência humana do divino; fundamentos de uma antropologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OURIQUES, N. D. O significado da conquista: cinco séculos de domínio. In: RAMPINELLI, W. J.; OURIQUES, N. D. **Os 500 Anos: a conquista interminável**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 83-109.
- PIERONI, G. **Banidos: a Inquisição e a lista de cristãos novos condenados a viver no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.
- RÖMISCHE OFFENHEITEN. **Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien**, São Leopoldo, ano 3, n. 19, 16 nov. 1890, p. 4.
- SANTOS, E. R. dos. **O Jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)**. São Paulo: Mackenzie, 2009. 232 p.

SILVESTRE, A. A. **Da imprensa evangélica ao Brasil presbiteriano**; o papel (in)formativo dos jornais da Igreja Presbiteriana do Brasil (1864-1986). 1996. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1996. 167 f.

STEFFAN, H. D. Sociedade global: identidade colonial. In: RAMPINELLI, W. J.; OURIQUES, N. D. **Os 500 anos**: a conquista interminável. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 69-82.

VELASQUES FILHO, P. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 1990. p. 81-109.

ZUM REFORMATIONSFEST. **Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien**. São Leopoldo, ano 1, n. 19, 6 nov. 1898, p. 72.