

# BATISTAS NA ERA VARGAS:

## da Revolução de 30 ao proscênio do Estado Novo\*

Baptists in the Vargas Era: from the Revolution of 30 to the proscenium of the *Estado Novo*

Leandro  
**SEAWRIGHT**

 leandroseaw@gmail.com

Universidade Federal da Grande Dourados.  
Dourados, MS, Brasil.

### RESUMO

O presente artigo analisa, a partir da *história das religiões*, as ideias e posturas de religiosos da Convenção Batista Brasileira entre a Revolução de 30 e o proscênio do Estado Novo. Propõe-se a compreender oscilações do pensamento liberal sustentado pela denominação batista no período entre 1930 e 1937. Aborda posturas de inflexão em face dos *inimigos ideológicos* dos batistas, sobretudo do comunismo e do integralismo. Apresenta narrativas de anticatolicismo, da defesa da laicidade durante a promulgação da Constituição de 1934 e o clima preparatório de apoio ao golpe do Estado Novo em 1937. No centro do *corpus documental* deste artigo está *O Jornal Batista* como órgão oficial da Convenção Batista Brasileira.

**Palavras-chave:** história das religiões; história do protestantismo; batistas; Revolução de 30; Estado Novo.

### ABSTRACT

The presente article analyzes, from the *history of religions*, the ideas and attitudes of religious of the Brazilian Baptist Convention between the Revolution of 30 and the proscenium of the *Estado Novo*. The purpose is to understand oscillations between the liberal thought supported by the Baptist denomination in the period between 1930 and 1937. It addresses inflectional stances in the light of the ideological enemies of the Baptists, especially of communism and integralism. It presents narratives of anti-Catholicism, the defense of secularism during the promulgation of the 1934 Constitution, and the preparatory climate of support for the coup of the *Estado Novo* in 1937. At the center of the *documentary corpus* of this article is *O Jornal Batista* as the official body of the Brazilian Baptist Convention.

**Keywords:** history of religions; history of protestantism; baptists; Revolution of 30; *Estado Novo*.

\* Agradeço a Caio Moreira, acadêmico do curso de História da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, por sua contribuição na prospecção das fontes apresentadas neste artigo.

**D**epois de dedicar alguma atenção para “O apoio ao golpe do Estado Novo nas páginas de *O Jornal Batista*: contra o comunismo, em favor da pátria e de Deus” (SEAWRIGHT, 2020), o presente artigo – escrito cerca de 90 anos após a Revolução de 30 –, se apresenta quando ainda são exíguos os estudos mais específicos sobre protestantes na Era Vargas (HUFF JÚNIOR, 2008).<sup>1</sup> Mesmo assim, a tese doutoral de Tiago Hideo Barbosa Watanabe ocupa um lugar importante na compreensão recente do período com base na proposta de análise dos “Escritos da Fronteira: Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)”. *In casu*, Watanabe se dedicou à análise do protestantismo em temporalidade mais abrangente do que aquela restrita à chamada Era Vargas; o autor apresentou contributos para o período tratado neste artigo ao analisar os “Livros de História do Protestantismo Brasileiro”, produzidos por crentes esclarecidos, ou, de outro modo, por lideranças dedicadas às tramas históricas desde as origens de grupos protestantes presentes no país.

Ocupado com os “Livros de História” para, então, deslindar as partes importantes do protestantismo brasileiro, inclusive no período conhecido como a Era Vargas, Watanabe disse que o período compreendido entre 1928 e 1948 se referiu, no caso das propostas de autores estudados, à “nacionalização das estruturas eclesiais evangélicas e de um cenário político e religioso hostil a religiões não católicas” (WATANABE, 2011, p. 23). Argumento importante que, não bastasse ser assertivo, explica a analogia da produção de protestantes com os sentimentos de nacionalidade próprios de grande parte da Era Vargas. Aliás, o *chão comum* da discussão sobre a Era Vargas e protestantes por muito tempo foi o assunto da “nacionalidade” com a Revolução de 30 e da “modernização” (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 3). Embora seja assim, o período pode ser encandecido – em estudos dedicados às denominações religiosas da época – por outras nuances que, irrestritas às produções de “protestantes ilustrados”, acedam o pressuposto de que os veículos confessionais de comunicação capilarizam nas igrejas locais as ideias reverberadas por religiosos.

Nesse sentido, Watanabe contribuiu para que, doravante, reflita-se sobre tais autores ou suas produções para além deles e do convencional da “nacionalização”, inclusive nas vivências institucionais de igrejas locais. Se a “nacionalidade” e a busca por independência de parte das denominações protestantes em relação às suas origens missionárias são chaves de leitura, não esgotam, por suposto, as teias complexas de poderes para além da ideia já consagrada de “modernização”, de busca por origens, de estabelecimentos mnêmicos ou mesmo das correlações de força. Para perceber tais variações é possível acorrer a uma das mais significativas arenas de disputas sobre doutrina e política: os *jornais confessionais* que, entre outros documentos, contribuem para não essencializar as instituições religiosas do período encerrando-as em importantes conceitos que, contudo, não servem para explicar relações complexas operacionalizadas em certa lógica denominacional. Prezando chaves de leituras sem consagrar eventuais “buzzwords” corriqueiros, o artigo “Batistas na Era Vargas: da Revolução de 30 ao proscênio do Estado Novo” parte do *corpus documental* composto por fragmentos de *O Jornal Batista* para leituras historiográficas mais abrangentes e não o contrário: trabalha em *zona de opacidade* e de “esclarecimento alternativo” quando dispõe escritos de lideranças eclesiais, mas sem elidir outros – “menos ilustrados”.

Tudo, enfim, para compreender posturas alternantes, pensamentos esparramados, narrativas religiosas articuladas inclusive aos elementos políticos depreendidos; este texto versa, pois, sobre os batistas brasileiros e parte de suas ações durante o Governo Provisório em 1930 até o proscênio do golpe do Estado Novo em 1937. Diferentemente da história institucional produzida pelos *historiadores endógenos* do protestantismo,<sup>2</sup> propõe-se

partir do campo mais amplo consagrado como *história das religiões* ou *história religiosa* (AGNOLIN, 2013; BELLOTTI, 2011; JULIA, 1976; SILVA, 2011)<sup>3</sup> para outro delimitado à história do protestantismo brasileiro (MENDONÇA; VELÁSQUES, 2002; MENDONÇA, 2005).

A *história das religiões* como preferem os historiadores da Escola Italiana de História das Religiões, ou a *história religiosa* como preferem franceses como Dominique Julia, Michel de Certeau ou René Rémond, insinua-se como área promissora no Brasil – a despeito de diferenças conceituais, indicando os caminhos de um *sagrado diacrônico* sem perder a “potência cultural” dos mitos, dos ritos e da mística do *homo religiosus*: Rémond apresentou os marcadores da mudança no estatuto da *história religiosa* na França desde a década de 1940 com o aumento do interesse pelo campo ainda que sob pressões de correntes econômicas que viam no “fenômeno espiritual” uma realidade a ser superada mais do que estudada (1988, p. 93 e 96).

### Protestantismos, os batistas e seu crescimento na Era Vargas

São denominações protestantes “aquelas igrejas que se originaram da Reforma ou que – embora surgidas posteriormente –, guardam os princípios gerais do movimento”: a “grande família da Reforma” é constituída pelas igrejas “luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas” (MENDONÇA, 2005, p. 51). Com a profusão das *tipologias* oriundas da sociologia das religiões, e facilmente introjetadas em estudos das ciências das religiões, entre outros, é possível categorizar movimentos diversos no âmbito do protestantismo, desde as denominações consideradas históricas aos pentecostalismos compostos como que em rizomas. Por lógico, quando no Brasil “se fala nos *batistas*, está se pensando no movimento originado pelos missionários estadunidenses que chegaram no século XIX no país com o propósito de evangelizar” (GONÇALVES, 2016, p. 168).<sup>4</sup>

Os batistas são integrantes dos movimentos afluentes das reformas religiosas tanto “sob o ponto de vista teológico como eclesiológico” (MENDONÇA, 2005, p. 51). Com importantes e significativas variações estudadas “*case to case*” as denominações protestantes sublinham três doutrinas principais que, entre outras, sustentam teologias arraigadas na história das reformas religiosas com particularidades identificáveis: “a justificação pela fé, o sacerdócio universal, a infalibilidade apenas da Bíblia” (DELUMEAU, 1989, p. 59)<sup>5</sup>. Desde as reformas religiosas, entretanto, os batistas são conhecidos pelo “princípio ideal” de separação entre Igreja e Estado como um de seus elementos; tinham a intenção clara, com tal distinção entre o *sagrado* e o *secular*, de “construir sociedades e fiéis chamados pela palavra de Deus, separados do mundo e de seus caminhos de perdição”; para além, “os Batistas foram eloquentes defensores da tolerância religiosa” nas origens (DELUMEAU, 1989, p. 236).

Há autores clássicos que preferem usar aspas para a expressão “protestantismo brasileiro”, ou que referem “transplantes” de instituições, modelos, ideias ou teologias por meio do trabalho de missionários estadunidenses no Brasil. Tais autores pressupõem tanto as múltiplas igrejas brasileiras e suas posturas alternantes em face de traços culturais, quanto os eixos teológicos estadunidenses fortemente estabelecidos no modo protestante de pensar a fé, a vida, a política, e a economia (MENDONÇA, 2005). São válidas as referências aos “protestantismos” – no plural –, que “se inseriram no Brasil primeiramente como resultado do movimento imigratório iniciado no começo do século XIX, em decorrência da grande expansão missionária ocorrida na mesma época” (MENDONÇA, 2002, p. 11).

Sobre os batistas em análise, trata-se daqueles ligados à Convenção Batista Brasileira<sup>6</sup> fundada em 22 de junho de 1907 na cidade de Salvador, Estado da Bahia, após cerca de 25 anos de organização da Primeira Igreja Batista naquela mesma cidade (GONÇALVES,

2016; PEREIRA, 2001; SANTOS, 2012).<sup>7</sup> Sabe-se que os batistas são integrantes do ramo conhecido como *protestantismo de origem missionária*, ou, com efeitos similares, do *protestantismo histórico de missão*<sup>8</sup>. Os vértices protestantes no Brasil, quando percebidos em conjuntos dinâmicos, instruem historiadores da religião a concebê-los como incursos em processos intrincados de *negociações de identidades*. Nem *tupiniquim*, que, por si, apresenta *caráter essencialista* e de temporalidade sincrônica; tampouco *estrangeiro*, como que integralmente tributário às origens estadunidenses sem variações: o *protestantismo histórico de missão*, de origem missionária, conforma comunidades mnemônicas – ou unidades mnemônicas – que supõem relações complexas com temporalidades diacrônicas nada *teleológicas* capazes de garantir *plasticidade identitária* ainda que preservando *núcleos duros* em torno da teologia, da pastoral, do pensamento articulado à política, à economia, à cultura.<sup>9</sup>

Em matéria de doutrina, os batistas brasileiros se distinguem também por sua confissão de fé: “a Confissão de Fé de New Hampshire foi oficialmente adotada, e desde então tem sido a confissão de maior aceitação entre os batistas brasileiros” (REILY, 2003, p. 142). Com o decurso do tempo, alternativas documentais passaram a explicar doutrinariamente os batistas brasileiros, tais como: a “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira” (GONÇALVES, 2016, p. 138), e, entre outros, os “Princípios Batistas”. Os batistas prezam pela simplicidade na exposição doutrinária, pela maleabilidade em relação ao pensamento político-religioso articulado aos diferentes períodos, e, entre outras coisas, pela defesa frequente de insígnias estáveis – o que nem sempre se comprova quando considerada sua adaptabilidade, bem como sua “pluralidade” ou seu “conservadorismo institucional” (GONÇALVES, 2016).

De liturgia simples, informal, forte apelo à “democracia eclesiástica” e regida por modelo de governo congregacional com autonomia das comunidades locais (AZEVEDO, 1996, p. 44),<sup>10</sup> as igrejas batistas cresceram em número de fiéis durante a Era Vargas ao atingirem 30% dos protestantes brasileiros em 1930 (BRAGA; GRUBB, 1932, p. 71; SANTOS, 2017, p. 963). Em 1930, existiam 1358 igrejas com 135.390 membros “na proporção de 1 protestante para cada 310 brasileiros, numa população total de 41.477.824” (SANTOS, 2017, p. 963). Desse modo, na primeira década do século passado “os batistas apresentavam maiores taxas de crescimento” entre os protestantes (SANTOS, 2017, p. 963).

Ainda assim, os “evangélicos brasileiros nos anos 1930 constituíam um grupo minoritário, de pouca visibilidade institucional, dentro de um cenário religioso de total hegemonia do catolicismo” (WATANABE, 2011, p. 27). Evidentemente os números são importantes para compreender os batistas no início da Era Vargas, mas não são suficientes sem análises qualitativas que indicam posturas diversas; tendo por certo as mudanças econômicas em função da “crise do café”, o cenário político em ebulição e a urbanização que favorecia os batistas – porque a Igreja Batista era “essencialmente urbana” (MENDONÇA, 2002, p. 44). As propostas “nacionalista” ou de “modernização” da sociedade, no entanto, não explicam todos os procedimentos destes protestantes, embora representasse disputas por poderes entre crentes brasileiros e missionários estadunidenses nas comunidades de fé. Aliás, a narrativa nacionalista característica da Era Vargas se solidificou entre os batistas somente no proscênio do Estado Novo, bem como no recrudescimento do anticomunismo, do sentimento patriota e do dogma de Deus acima de questões “mundanas”.

### **Corpus documental e hipótese**

Para compreender a *cultura religiosa* dos batistas na Era Vargas foi necessária, então, uma pesquisa derivada do *corpus documental* constituído da imprensa confessional e de

livros escritos por agentes religiosos integrados ao suporte desta investida. Distante da oficialidade de *instituições de fé*, nada centrada em biografias dos *homens pios*, e, tampouco voltada para dentro, pretende-se analisar principalmente *O Jornal Batista* entre os anos de 1930 e 1937. Baseando-se – com as distinções devidas –, em narrativas emolduradas por crenças, convicções, posturas, ideologias ou variações próprias do pensamento histórico circunstanciado por gestos políticos, propõe-se dar forma às considerações compartilhadas no periódico trazido a lume junto às remessas historiográficas. Pretende-se, nada distante, iluminar trajetórias com lampejos de um éthos protestante oscilante, adaptável e negociável por “microfibras ideológicas” incabíveis em categorias estanques, esquematismos, tipologias, essencialismos. Os batistas, membros das igrejas locais – pastores ou leigos – eram os consumidores do jornal confessional em análise.

De *O Jornal Batista*, sabe-se que influenciava os fiéis da cidade e dos rincões do país, exercendo papel de doutrinador periódico do ideário confessional:

A pesquisa empreendida por Israel Belo de Azevedo (1983) demonstrou as diferentes tendências político-religiosas de *O Jornal Batista* entre janeiro de 1901 e março de 1964 [...] o período de 1930 a 1945 fez com que *O Jornal Batista* tenha uma nova tônica, porque ‘nada antes dele se parece com ele’ a ponto de ser ‘radicalmente diferente sob o aspecto político e sob o religioso’ (Azevedo, 1983). Antecedido pelo missionário estadunidense William Edwin Entzinger, Theodoro R. Teixeira assumiu a condução de *O Jornal Batista* em 1925 e a deixou em 1940; Moysés Silveira assumiu a responsabilidade até o ano de 1946 (SEAWRIGHT, 2020, p. 98).

Além do jornal confessional acima disposto, não se abdica de livros dos autores que buscaram produzir histórias denominacionais que abrangeram o período da Era Vargas, tais como “História dos Batistas no Brasil (1882-2001)” do pastor José dos Reis Pereira (2001) e “História dos Batistas Fluminenses” do pastor Ebenézer Soares Ferreira (2001). Ao compulsar parte do *corpus documental* referido, tornou-se possível constituir a hipótese conformada por partes: a) finda a República Velha, os batistas oscilaram entre a defesa do liberalismo político-econômico e o pensamento autoritário; que, então, passaram com celeridade da oposição apenas momentânea à Revolução de 30 para o apoio ao movimento vitorioso, assim como a Getúlio Vargas; b) que, em face disso e das reformas educacionais, recrudesceram a narrativa anticatólica; c) paradoxalmente, fortaleceram o anticomunismo e a oposição ao integralismo; d) por fim, que os batistas preparam terreno para abdicar situacionalmente dos pressupostos de autonomia e de liberdade individual para defender o golpe do Estado Novo.

Sem aquiescer com argumentos fáceis estancados no “nacionalismo” getulista e na “modernização” própria do período como explicadores autossuficientes do *protestantismo histórico de missão*, pode-se ponderar que durante o período abalizado os batistas tinham razões apologéticas para justificar inflexões circunstanciais entre a memória missionária estadunidense e o processo de nacionalização. Quase sempre, é claro, refluindo à lógica do liberalismo político e econômico anglo-saxão que significou posturas (AZEVEDO, 1996). Por certo os fenômenos religioso e político são matérias distintas, mas que podem se apresentar interseccionadas inclusive porque é insatisfatório supor movimentos religiosos apolíticos, sob o risco de assentir com a dualidade simplificada de rígida separação entre o *sagrado* como poder divino e o *profano* como domínio temporal.

Se em seu nascedouro os batistas demonstravam “tolerância religiosa” em função de graves perseguições sofridas na Europa do século XVII (DELUMEAU, 1989, p. 236), e nos

Estados Unidos havia certo messianismo descrito na bibliografia com relações importantes com a religião civil, os crentes brasileiros subsumiram a missão de transformação da “sociedade através da transformação dos indivíduos” (MENDONÇA, 2002, p. 17). Nesse eito, Aline Coutrot – ligada ao círculo de René Rémond com “La Nouvelle Histoire Politique” –, reconheceu a distinção das matérias religiosa e política, mas assegurou que as intersecções entre ambos os campos foram negligenciadas por historiadores que incursionaram tão somente no âmbito do político. Coutrot disse, borrando reflexões convencionais, que as “ligações íntimas entre religião e política” podem ser visibilizadas no que se refere às relações entre igrejas e Estado, mas superam simplificações ou reducionismos em “períodos de crise” (COUTROT, 2003, p. 331).

Com a pergunta de René Rémond: “comment se fait le passage personnel d’une croyance religieuse à un changement social ou politique?” (RÉMOND, 1988, p. 106),<sup>11</sup> propõe-se a estruturação deste artigo com as seguintes partes entrelaçadas: (I) A Revolução de 30 – negada e idolatrada; (II) – O bedelho católico e a Constituição de 34; (III) – “A foice, o fascio ou a cruz?": às vésperas do Estado Novo.<sup>12</sup> Tensiona-se, portanto, apresentar à comunidade acadêmica interessada e aos historiadores da religião sondagens no âmbito da denominação batista que podem matizar investidas alternativas na Era Vargas, seja no que se refere ao Governo Provisório de 1930 a 1934, seja no que diz respeito ao ideário do Período Constitucional a partir da promulgação do Diploma Constitucional de 1934 ou, neste caso, do proscênio do Estado Novo. Fitando na interação entre igreja e sociedade importa compreender: “c’est au religieux qu’il convient en dernière analyse de demander l’explication du religieux” (RÉMOND, 1988, p. 107)<sup>13</sup>, conforme pontificou Rémond. Por meio do *corpus documental*, indaga-se, portanto, os *religiosos* pelos *religiosos* à luz de remessas entremeadas ao campo historiográfico.

## A Revolução de 30 – negada e idolatrada

Em *O Jornal Batista* havia entusiasmo comedido com a agenda do presidente eleito Júlio Prestes, sobretudo em função de viagens anunciadas e de relações internacionais possíveis com os Estados Unidos, bem como com alguns países europeus (A AVIAÇÃO..., 24 de julho de 1930, p. 2). Depois do resultado das eleições e de comemorações com autoridades cariocas, Júlio Prestes não apenas foi recebido nos Estados Unidos com as honras de presidente eleito, mas na França pelo presidente Gaston Doumergue. Além disso, Júlio Prestes recebeu homenagens no palacete de Rothschild na cidade de Londres: para parte dos protestantes – de olhares voltados sobretudo para as “terras benditas do capital e da fé” –, as relações prenunciadas por Júlio Prestes reluziam como sinais de *bênçãos divinas*. De início, era mister apoiá-lo ainda que com certa discrição justificada pelo pressuposto eclesiológico de separação entre Igreja e Estado.

Nesse sentido, os batistas se opuseram num *primeiro momento* à “coalizão heterogênea que fez a Revolução de 1930”, seja aos constitucionalistas liberais de São Paulo ou aos tenentes que apoiavam Getúlio Vargas. Crentes nos pressupostos das *liberdades individuais* e de *consciência*, assim como eram defensores do *livre mercado*, contudo, os fiéis tendiam a rejeitar, *ab origine*, as propostas revolucionárias de suposta modernização forçada sob o “inabalável sentimento de missão nacional” (SKIDMORE, 2010, p. 42).

De claras dissensões com projetos nacionalistas como propostos até o início da década de 1930, as lideranças batistas brasileiras mantinham seus fitos nas origens missionárias porque compreendiam que se a salvação e sua *boa teologia* advieram do hemisfério norte, também os melhores planos político-econômicos seriam deslocados dos Estados Unidos ou de outros países que encontraram no capital a lógica de seu culto conforme

descrito em “Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” (WEBER, 2017). Por isso, quaisquer impulsos revolucionários não inflamaram os ânimos do *redil* quando da conflagração de 30: antes, os pastores recomendavam preces em prol do presidente eleito e cuidados com a laicidade do Estado que teria sido uma conquista da Proclamação da República.

As múltiplas vertentes historiográficas demonstram, de outro ângulo, motivações diversas para a Revolução de 30, as quais podem ser compreendidas segundo as diferentes regiões do país; à época, discutia-se fraudes eleitorais (VISCARDI; SOARES, 2018) e pouca coisa, ou nada, poderia indignar mais os aliancistas da Paraíba do que o assassinato de João Pessoa. Foram muitos os que “culparam o governo federal e transformaram João Pessoa em mártir”; mais, os aliancistas “acionaram uma rede nacional de conspirações preparando a ofensiva militar contra Washington Luís” (FICO, 2015, p. 12).

De que forma, porém, as igrejas batistas – sem a mesma cadência hierárquica institucional da Igreja Católica –, se organizaria para apoiar um movimento revolucionário nacional? Decerto que uma tomada de decisão num *primeiro momento* em favor da Revolução poderia prejudicar a coesão denominacional. A alternativa, então, foi apostar na manutenção do governo de Washington Luís e na sucessão presidencial para Júlio Prestes como confirmação da “escolha democrática” do presidente eleito como alguém “iluminado”<sup>14</sup>.

A única revolução que animava *a priori* grande parte dos batistas no alvorecer da década de 1930 era aquela que, por meio de pressupostos salvacionistas, do texto sagrado e do desenvolvimento de determinado imaginário, poderia transformar aos poucos o país em uma espécie de *Estados Unidos dos trópicos*. Ou – no conjunto do ideal de memória puritana –, cria-se na metamorfose do país em *pedacinho do céu*, como na retórica missionária, com maior abertura ao mercado, à evangelização anticatólica, à assimilação do éthos relacionado ao hemisfério norte. Quando se analisa *O Jornal Batista* com base em um *corpus documental* estabelecido a partir da edição 51, publicada em 18 de dezembro de 1930, entretanto, é possível ter a impressão de que o periódico “não poupou elogios” à Revolução daquele ano quando da sua deflagração (SILVA, 1996, p. 137). Ledo engano.

Uma abordagem mais detida remete às edições 42 e 43, dos dias 16 e 23 de outubro respectivamente, nas quais foram apresentadas posições nada elogiosas sobre a Revolução de 30<sup>15</sup>. Em texto intitulado “Revolução”, o periódico da Convenção Batista Brasileira apresentou sua posição original sobre a Revolução de 30:

Como se não bastasse a grande crise econômica, financeira e industrial que o nosso país vinha sofrendo, tornando difícil e penosa a vida do povo, e pesado o encargo dos nossos governantes, surgiu no dia 3 a revolução, tão apregoada, focalizada principalmente nos Estados do Rio Grande do Sul, Minas, e Parahyba do Norte, com algumas irradiações em outros Estados. É digna de lamentar essa Revolução, cujas consequências ninguém poderá prever, mas que resultará em derramamento inútil de sangue da nossa mocidade, no desenvolver odios e paixões entre irmãos, no perturbar as relações pacíficas entre os cidadãos e os Estados da federação, em holocausto ao Moloch da ambição política (A REVOLUÇÃO, 16 de outubro de 1930, p. 6).

O temor da Revolução de 30 tinha fundamento no sentimento político-religioso de iminente “catástrofe institucional” e no imaginário místico de fiéis, pois, como é possível verificar, os religiosos poderiam suportar – ainda que não sem reclamos –, a deteriorada

situação econômica da Primeira República, mas tinham declarado “pavor do desconhecido” implícito em eventuais conflitos armados. Na formação do imaginário sobre iminente *devoir republicano*, o lamento batista conseguiu unir previsões do *rebanho* fora de certo “bucolismo de percepção pastoril” ou agrária que a imagem do *redil* pôde provocar; ainda que dissessem nada prever sobre consequências da Revolução de outubro, as declarações pareciam vaticínios que aos poucos se misturavam com o imediato vivido por cidadãos brasileiros à época.

Os batistas tinham, pois, duas preocupações elementares sobre a Revolução de 30: que, na conflagração os fiéis se dividissem, e, na cisão dos ânimos, também as igrejas locais experimentassem diferentes cismas que poderiam se estender das relações pessoais às comunitárias; que, ademais, os jovens fiéis favoráveis aos revolucionários em torno da liderança de Getúlio Vargas, ou, os jovens favoráveis à Washington Luís e Júlio Prestes, enfim, tornassem-se – na linguagem ritual emprestada do mundo religioso antigo –, “sacrifícios ao deus Moloch” (MEISSNER, 1996).

A linguagem ritualística é para o fenômeno religioso das mais potentes quando se quer demonstrar preceitos, persuadir e dissuadir, porque mobiliza os símbolos da fé ou do que os batistas ortodoxos compreendiam, nessas circunstâncias, por *idolatria* a um “deus estranho”. No caso do sacrifício a Moloch, tem-se referências bíblicas diversas, entre as quais: “não oferecerás a Moloch nenhum dos teus filhos, fazendo-o passar pelo fogo [...]”<sup>16</sup>. A utilização comum das passagens do Antigo Testamento que abalizam, com limites, o ritual para Moloch, é aquela que de forma concomitante remete ao horror dos deuses considerados “pagãos” porque se sabe que o sacrifício consistia, não sem alternâncias, na oferta de crianças para serem lançadas em fogueiras. Ao mobilizar o pavor do símbolo ritual de culto a Moloch e implicar jovens em narrativa de sacrifício à Revolução de 1930, ou na resistência à conflagração, a liderança eclesiástica renegava num *primeiro momento* a Revolução como algo *idolátrico*; um sacrifício ao “deus estranho” da ambição política, da beligerância.

Por seu turno, J. Luciano Lopes assumiu um “tônus pastoral” marcante cada vez mais presente em seu discurso publicado nas páginas confessionais. Tratava-se, segundo ele, de grave momento na vida do país, especialmente quando pensado, em seus termos, como “doloroso” e de “agitação terrível” (A POSIÇÃO DO CRENTE..., 23 de outubro de 1930, p. 7). Sem desvios de eixos narrativos, J. Luciano Lopes recomendou realinhar os olhares da *terra para o céu*, isto é, em tom de piedade, os fiéis tinham de “volver os olhos para os céus em fervorosa supplica pedindo a Deus que se compadeça da nossa Patria e da família brasileira”. Mais, para acabar com “todas as revoluções armadas” e fazer “raiar para a Patria a aurora de uma verdadeira democracia como a idealizaram os fundadores” seria necessário, antes, que os religiosos se envolvessem em “actividade evangelística, procurando cada um trazer ao menos mais uma alma a Christo” (A POSIÇÃO DO CRENTE..., 23 de outubro de 1930, p. 7). A resposta salvacionista à crise indicava, assim, certa digressão aos fundamentos de pregadores que procuraram estabelecer o sentido último da missão: “ganhar almas para Cristo”, como diziam, sem devotar tanta atenção aos “negócios mundanos”, dedicando-se com assiduidade aos prosélitos.

Quando militares dissidentes liderados pelos generais Tasso Fragoso e Mena Barreto “avançaram em 24 de outubro dispostos a tomar o poder do presidente e de seus ministros militares” (SKIDMORE, 2010, p. 38-39), os religiosos, contudo, trataram de informar aos “irmãos no interior”, que “não teem jornaes diarios”, sobre os acontecimentos mais importantes da Revolução de 30 com base em determinado programa revolucionário completo com as

mais diversas nomeações para cargos públicos junto ao nascente Governo Provisório de Getúlio Vargas (SECCÃO EDITORIAL, 30 de outubro de 1930, p. 3-4). Passado o período da “tribulação revolucionária de outubro”, setores protestantes naturalizaram, por meio de notícias curtas, a deposição de Washington Luís, sua partida para o exílio com o “ex-futuro presidente” Júlio Prestes e o ex-ministro da guerra General Sezefredo Passos (VARIEDADES, 4 de dezembro de 1930, p. 2).

Depois da assembleia da Convenção Batista Federal ocorrida entre 10 e 16 de dezembro de 1930 – formada por igrejas batistas cariocas –, os batistas passaram a apoiar explícita e publicamente o movimento revolucionário de 1930, voltando seus olhares do céu para a terra no sentido reverso daquele proposto por J. Luciano Lopes. O apoio dado após a vitória da Revolução de 30 inaugura evidentemente um *segundo momento* que representou adesão, inflexão ou adaptação ao novo governo, mas que pode ser interpretado no sentido de uma *tática* ou da mencionada *plasticidade batista*.

Passada a consternação e o apelo ao ritual de Moloch para dissuadir os crentes da resistência à aceitação do nascente Governo Provisório, estabeleceu-se apoio ao novo presidente da República, portanto, por meio do envio de uma carta à Getúlio Vargas (OS BAPTISTAS E O NOVO GOVERNO, 18 de dezembro de 1930, p. 8):

OS BAPTISTAS E O NOVO GOVERNO.  
SAUDAÇÃO DA CONVENÇÃO BAPTISTA FEDERAL AO GOVERNO DA  
REPUBLICA.

Exmo. Sr. Dr. Getulio Vargas,  
Ilustre Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brasil.

A Convenção Batista Federal, constituída das Igrejas Baptistas desta Cidade, reunida em assembléa annual no santuario da Igreja Baptista do Meyer, de 10 a 16 do corrente, assentou em deliberação unanime, não encerrar os seus trabalhos, sem apresentar a V. Excia. os seus sinceros votos em pról da harmonia e prosperidade desta nossa bôa e grande Patria; significando ao mesmo tempo o seu particular apreço por V. Excia. pelo justiceiro criterio com que, inspirado em são patriotismo e firmado em sábia resolução, acaba de assegurar á Familia Brasileira os elevados e esclarecidos principios de liberdade de consciencia, elemento preponderante na garantia da paz e do progresso da nação.

Compraz-nos, sobremodo, informar tambem a V. Excia. que os crentes evangelicos de todo o país se impuzeram o grato dever de, em preces incessantes, supplicar a Deus a sua bênção sobre o governo de V. Excia. para o bom encaminhamento e solução satisfatória dos magnos problemas da nacionalidade.

Saudações afetuosas,  
J. Souza Marques, Presidente.  
Henrique Canongia, 1º secretario

As ideias de *paz, progresso, família cristã, e liberdade* – de certa moral subjacente –, entre outras constantes no excerto acima, instruíram os batistas a partir do Rio de Janeiro à afirmação de apoio ao Governo Provisório. Note-se que o fizeram com menções ao referido apoio majoritário dos “crentes evangelicos de todo o país” – segundo a carta acima disposta. Mais do que tão somente *julgar* o uso anacrônico do simbólico ritual

à Moloch e sua rejeição posterior, cabe ao historiador das religiões decifrar a memória plástica e espiralada sobre a narrativa alusiva aos rituais, aos símbolos, aos significados e às hermenêuticas bíblicas demonstradas por episódios sociais. Problematizá-la é perceber como seu uso pôde ser potente ao mesmo tempo em que, neste caso, foi negociado por oscilações, adaptações e interesses em face do Governo Provisório. Trata-se não somente de compreender como a linguagem religiosa possui força motriz para fomentar insurgências ou conflagrações; antes, importa verificar que as interfaces do *protestantismo histórico de missão* revivescidas pela cultura religiosa, teológica, política e econômica, contudo, não se explicam apenas pela prescrição de voto ou não por parte de pastores – o *voto de cajado* –, mas pela complexidade das relações sociais.<sup>17</sup>

Assim, o argumento de que “oficial e publicamente, os batistas se abstiveram de quaisquer manifestações” (PEREIRA, 2001, p. 187) no período em tela é inconsistente e indemonstrável. Não sendo possível dizer que o fiel votava sempre orientado pelas lideranças, também não é razoável escapar à necessidade de sobrevivência harmônica na ambiência de novo governo enquanto se busca por rotas alternativas para afirmações ou conquistas: “Bendita, pois, a Revolução triunfante, que tanto bem já está fazendo à pátria!” (OS BAPTISTAS E O NOVO GOVERNO, 18 de dezembro de 1930, p. 12). Para justificar a adesão dos batistas à ascensão aliancista consta nas páginas da história confessional que “a Revolução de 1930, que trouxe ao poder Getúlio Vargas, tinha como seu principal objetivo a adoção do voto secreto nas eleições” (PEREIRA, 2001, p. 187).

Ainda que os *historiadores endógenos* sejam produtores e sustentadores de versões próprias das instituições religiosas ou da situação política imediata, cabe ressaltar que – mesmo existindo registros historiográficos suficientes sobre fraudes eleitorais e reivindicações em torno do sufrágio –, Getúlio Vargas não tinha como seu principal objetivo simplesmente a “adoção do voto secreto nas eleições”<sup>18</sup>. As causas da Revolução de 1930 são amplamente discutidas na historiografia, e, por conseguinte, são compreendidas por versões alternativas situadas em vários períodos da produção<sup>19</sup>.

A Revolução de 1930 possui motivos que não prescindem da dissolução do Estado hegemônico das oligarquias chamadas tradicionais; ademais, operacionalizaram-se mudanças profundas na vida nacional. Ao mesmo tempo, o realinhamento dos batistas ocorreu no período de crises econômicas compostas, seja porque, entre outras coisas, houve queda no preço do café – o que produziu redução na “capacidade de importar” (CARVALHO, 2016, p. 93) –, seja porque as consequências da Primeira Guerra Mundial e da quebra da Bolsa de Nova York, em 1929, incidiram sobre a forma de vida dos cidadãos brasileiros também.

De forma análoga, não deixam de interagir com aspirações aliancistas as correlações de forças entre segmentos de esquerda principalmente depois da formação do Partido Comunista do Brasil, PCB, em 1922, com destaque para a atuação de Luís Carlos Prestes e, por outro lado, setores anticomunistas (SÁ MOTTA, 2002). Os batistas passaram a compreender no “apagar das luzes de 1930” que o Governo Provisório tinha com a denominação inimigos em comum – os “opositores da fé”, os quais poderiam ser aos poucos combatidos – como os comunistas, embora percebessem a crescente influência, bem como as crescentes reivindicações da Igreja Católica na cena pública.

Sabe-se, contudo, que a “fermentação oposicionista começou a ganhar força na década de 20” com revoltas de jovens oficiais e conseqüente reacomodação das forças militares, conservadoras. Pois agentes da política brasileira, tais como os tenentes, que eram “remanescentes das revoltas de 1922 e 1924” (CARVALHO, 2016, p. 99), formaram

parte do apoio do qual Getúlio Vargas precisava para pôr termo à Primeira República. Se o Exército Brasileiro passou a se comportar, desde então, como “tutor” da política e interveio na cena pública de forma ainda mais pujante, não se pode deixar de observar que setores majoritários do *protestantismo histórico de missão* passaram a opinar, apoiar e interagir ainda mais com a política – com posturas que *desnaturalizam* a rígida separação entre Igreja e Estado.

Se o “povo”, contudo, não “assistiu ‘bestializado’ ao desenrolar dos acontecimentos”; se foi “ator no drama”, não se pode dizer o mesmo dos batistas, pois, escapando-se do fervor dos revolucionários, aderiram à Revolução de 30 *a posteriori*, quando do estabelecido Governo Provisório – negado e idolatrado. A preocupação dos batistas era outra depois de dezembro de 1930: dava-se no campo do anticatolicismo de que também se alimentava, “oremos, irmãos baptistas brasileiros, para que na nova Constituinte o clero não metta o seu impertinente bedêlho” (OS BAPTISTAS E O NOVO GOVERNO, 18 de dezembro de 1930, p. 12).

### O bedelho católico e a Constituição de 34

A participação de protestantes históricos de missão na denominada “Revolução Constitucionalista de 1932”, ou, na Revolta Paulista de 1932 (NAPOLITANO, 2016, p. 96), precisa ser estudada com atenção. Oficialmente “os batistas não se manifestaram sobre a Revolução Constitucionalista de São Paulo, em 1932, a não ser na forma de orações públicas em favor da paz” (PEREIRA, 2001, p. 188). Porque, considerando-se o caso batista, *O Jornal Batista* elide as adesões de jovens nos *fronts*, assim como de manifestações de apoio às tropas paulistas ou getulistas.<sup>20</sup> Não raro, tais documentos, sob a preocupação renovada de cisma entre igrejas espalhadas pelas unidades da federação, restringiram-se a dar pequenas notícias sobre a conflito armado. De outro modo, duas instituições de naturezas distintas pretendiam entranhar no Governo Provisório suas propostas para *educar o país* enquanto os conflitos se estendiam de maneira célere.

Desde a caserna, enunciava-se o Exército Brasileiro com imposição de tutela ideológica intensificada durante a Era Vargas ainda que com variações circunstanciais; dos altares, e borrando a laicidade idealizada pelo conjunto normativo que regia a Primeira República, a Igreja Católica procurou prescrever o dogma por meio de projetos que versavam sobre ensino religioso para crianças ou adolescentes nas escolas públicas. Os protestantes fizeram a constatação correta – embora sua narrativa “demonizadora” do catolicismo tenha soado empecilho ao debate (juntamente com o caráter hegemônico da Igreja Católica): o clero católico requeria de Getúlio Vargas que, então, opusesse-se ao pressuposto de “neutralidade do Estado” tão defendido pelas oligarquias e que concedesse à Igreja a prerrogativa de ministrar aulas de religião em estabelecimentos públicos.<sup>21</sup>

Os reclamos de *historiadores endógenos* sobre “ensino religioso nas escolas públicas” foram abordados de diferentes maneiras em textos acadêmicos. Para os batistas, “fato mais grave foi o decreto de março de 1931”, pois “na chamada República Velha o ensino tinha sido leigo” (PEREIRA, 2001, p. 187-188). São vários os artigos apologéticos em *O Jornal Batista* que demonstram a preocupação com alinhamentos do clero com o Governo Provisório, desde a defesa da laicidade do Estado até os ataques abertos à Igreja Católica, que certamente apontavam para tensões sociais preponderantes. No artigo “Hora de Perigo – Hora de Oração”, a aproximação entre o governo Getúlio Vargas e a Igreja Católica era sublinhada como risco, sobretudo por causa da anunciada Assembleia Constituinte vindoura. Para os batistas, o catolicismo era um perigo em razão do disputado terreno do ensino religioso, embora o risco não fosse apenas o “clericalismo que se avoluma” porque

as ameaças comunista e fascista estavam em evidência segundo fiéis ortodoxos (HORA DE PERIGO..., 19 de março de 1931, p. 7)<sup>22</sup>.

No interregno de 1930 e 1934, enquanto as ideias de John Dewey tomavam corpo no frescor reformista do liberalismo vertido à educação e o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova repontou como tentativa de “imprimir uma direção única, clara e definida do movimento de renovação na educação nacional” (OLIVEIRA, 2004, p. 951), a “tangente burguesa” (FERNANDES, 1995, p. 194 – 195) que defendia parâmetros para a escola pública, grassava certa “percepção democrática” algo idealizada (OLIVEIRA, 2004, p. 951). Apesar de defesas difusas da laicidade e da procura por outras formas de liberalismo que instruísem, de alguma maneira, o elemento social presente no ensino público, a Igreja Católica consolidou “conquistas” no campo educacional religioso:

Na esfera educacional, a subida de Getúlio Vargas ao poder, na visão da Igreja, representava o fortalecimento dos ideais escola-novistas, que com a defesa do ensino laico e da escola pública colocavam em risco o predomínio das escolas confessionais [...] Mas logo se consolidava o novo regime e a Igreja não tardaria em encontrar seu espaço [...] O pacto toma forma numa carta do ministro Francisco Campos a Getúlio Vargas. Na missiva de 18 de abril de 1931, o ministro defende as propostas de introdução do ensino religioso facultativo nas escolas públicas e o reconhecimento constitucional do catolicismo como a religião da maioria dos brasileiros. No mesmo mês, depois de 40 anos, o ensino religioso volta a ser permitido nas escolas públicas, dando provas de que o processo do Estado laico brasileiro era uma falácia (OLIVEIRA, 2004, p. 952).

Acentuada a preocupação dos batistas com a proximidade da Igreja Católica e o Governo Provisório, e feitas as interlocuções entre Francisco Campos e Getúlio Vargas, o caminho estava aberto para maiores permissões ao clero quando da reconstitucionalização do país. Enquanto isso, os batistas, com mensagens aderentes às novas camadas urbanas, preocupavam-se com os oponentes do liberalismo compreendidos pelos religiosos como sendo os já mencionados comunismo e integralismo. Ainda que sob catolicismo dominante, a nova burguesia urbana tinha como modernos os padrões sociais estadunidenses – o que não levou às conversões religiosas massivas, mas promoveu crescimento numérico do *protestantismo histórico de missão*.

As atrações religiosa e liberal de protestantes manifestavam-se contra a prevalência católica no ensino confessional, ao mesmo tempo que protestantes propugnavam uma saída aos moldes da democracia burguesa durante o Governo Provisório. Mesmo com significativas chances de malograrem na Assembleia Constituinte prometida, os batistas apostavam, pois, na reconstitucionalização para encerrar “O Estado de Confusão Político-Social do Paiz”:

Vamos para uma Constituinte que deverá dotar o paiz de uma nova carta política. Conforme as forças reaes que nessa assembléa preponderarem, poderemos ter uma constituição digna das tradições de liberdade ou uma constituição forjada com os materiaes importados da execrável Roma fascista-clerical. Os agentes do Vaticano não escondem seus torvos designios (O ESTADO DE CONFUSÃO..., 24 de novembro de 1930, p. 3).

Valendo-se, ademais, de narrativas contrárias a setores católicos com conotações fascistas, em *O Jornal Batista* destacou-se arditamente a associação da Igreja Católica

com o governo italiano de Benito Mussolini no que tange inclusive ao Tratado de Latrão, o qual pôs termo à “Questão Romana” e instituiu o Estado do Vaticano. As ligações de protestantes com dissidentes de oligarcas tradicionais, com parcelas da classe média cidadina, bem como com profissionais liberais, permitiram a defesa da livre-iniciativa econômica e do direito à propriedade dando espaço também à defesa do federalismo, da independência entre os três poderes; permitiram, até o prosclênio golpe do Estado Novo, a mobilização do pressuposto da liberdade de consciência quando era conveniente romper com a narrativa da Igreja Espiritual: “nós devemos não somente orar a Deus para lhe frustrar os planos, mas cooperar também com a população pensante liberal do país, que é a grande maioria”, e, de forma concomitante, cada crente precisaria “fazer-se eleitor” e “influir em todas as pessoas liberaes” (O ESTADO DE CONFUSÃO..., 24 de novembro de 1930, p. 3).

Tornava-se, para tanto, premente atender aos anseios de quantos propugnassem por nova Constituição. E foi justamente esse o empenho de Getúlio Vargas quando finda a Revolta Paulista de 1932 com consequente esvaziamento do poderio dos tenentes: a “Assembleia Constituinte começou suas deliberações em 15 de novembro de 1933, e, em meados de julho do ano seguinte, apresentou as bases legais da nova ordem constitucional no Brasil”, que, ao cabo, tencionava inclusive atenuar de forma paliativa as correlações de forças presentes em espectros político-sociais. Enquanto a maior parte dos *protestantes históricos de missão* compreendeu que sua proposta em torno da modernidade – em face do catolicismo tido como “atrasado”, do letramento e da abertura de estabelecimentos de ensino no país poderia ser ameaçada pela intensificação das relações do clero com o Estado brasileiro, os metodistas contaram com um representante direto na Constituinte – o que entusiasmou sobremodo os batistas. Em particular, os metodistas tinham na liderança avalizada do pastor Guaraci da Silveira uma influência na política nacional sem precedentes na história do protestantismo da primeira metade do século XX (OLIVEIRA, 2008).

Iniciando, pois, como crítico – opositor de Getúlio Vargas no alvorecer da década de 1930 –, aos poucos Guaraci da Silveira se deslocou por meio do gesto de adaptação à nova realidade política que implicou com frequência os protestantes aos governos diversos desde que de matizes conservadores. No caso de Guaraci da Silveira, tratava-se de alguém que tinha servido como capelão militar na “revolução constitucionalista de São Paulo em 1932, passando por 1933, na Constituinte, em que se aproxima do governo Vargas” (OLIVEIRA, 2008, p. 85). De Guaraci da Silveira, o órgão oficial da Convenção Batista Brasileira trouxe a lume os “DIREITOS ESPIRITUAES”, publicado, antes, no Expositor Christão – órgão oficial da Igreja Metodista do Brasil. O texto merece destaque porque sintetiza os reclamos de diversas publicações em periódicos protestantes no que concerne às preocupações dos crentes consubstanciadas na expectativa da Constituinte que deu origem à Carta Constitucional de 1934: e, além disso, relativiza o que é “ser católico” ao apresentar o porquê de os católicos não serem a maioria no país – conforme Guaraci da Silveira:

Causou verdadeira surpresa aos elementos liberais de S. Paulo o anteprojeto de carta de princípios políticos do Partido Democrático onde se inclui uma declaração de que a Igreja Católica é a igreja da maioria do povo brasileiro [...] Para ser católico, e isto é doutrina aceita por essa igreja, é preciso que o indivíduo não negue um só dos seus dogmas. No Brasil existe uma minoria apenas que acredita em todos os dogmas da Igreja Católica. Nega a confissão, nega a presença real, nega a infalibilidade do papa e muitos outros dogmas uma grande maioria de nosso povo. Ora, ninguém ignora, seria fastidioso discutir, que nessa pequena minoria que aceita todos os dogmas da Igreja Romana existe ainda uma outra minoria,

quase irrisória, em 35 milhões de habitantes que é servida apenas por 3.000 padres, ou seja, um padre para mais de 350 mil almas. Assim, pois a afirmação de que pertence à Igreja Católica a maioria do povo brasileiro, além de intempestiva, é inteiramente destituída de verdade (DIREITOS ESPIRITUAES, 27 de outubro de 1932, p. 7).

Guaraci da Silveira vivenciou, entretanto, embates contra a Liga Eleitoral Católica, e, durante a Assembleia Constituinte, propôs-se à defesa de temas controversos para os padrões majoritários do pensamento vigente no período: por exemplo, temas como o voto feminino, o controle do Estado em relação aos lucros abusivos, a regulamentação do divórcio, bem como a equiparação salarial entre homens e mulheres mereceram sua defesa; no lugar do ensino religioso, o deputado constituinte propôs aulas de *Moral e Cívica* em instituições públicas, enquanto a Liga Eleitoral Católica propugnava pela legitimidade da antecedência da instituição Igreja Católica e da chamada *família tradicional* à existência do Estado – remontando à memória colonial.

Ainda assim, sua “atuação não contou com o apoio claro das igrejas e das denominações distanciadas das lutas e das demandas dos partidos e dos sindicatos, embora representasse certas aspirações dos evangélicos” (SANTOS, 2017, p. 969). Mesmo sem atingir todos os seus intentos – e tendo os protestantes lutado contra elementos da tradição católica em *longue durée* –, Guaraci da Silveira, com sua presença na Constituinte de 1934, fortaleceu o “elemento anticlerical, que conseguiu, senão derrubar, pelo menos atenuar as reivindicações católicas” (FREESTON, 1994, p. 23). Além disso, a presença desse pastor metodista, que entusiasmava os fiéis batistas, “marcou a estreia efetiva dos protestantes na política nacional, possibilitada pela nova legislação eleitoral e impulsionada pelas pretensões católicas” (FREESTON, 1994, p. 23).

Cabe, ainda, considerar que Guaraci da Silveira, com presença assegurada em *O Jornal Batista*, não estava desacompanhado na luta anticlerical porque integrava uma frente ampla de apoio aos renovadores “que incluía em suas fileiras, além dos escolanovistas, os representantes dos anticlericais históricos (como maçons e protestantes), a esquerda socialista e também os chamados deputados classistas”; tais componentes da frente ampla propunham de alguma forma representar os trabalhadores e requeriam, pois, “escola gratuita, obrigatória, leiga e coeducativa” (HILSDORF, 2003, p. 97).

Tudo isso, por suposto, na defesa intransigente do Estado considerado laico, cujo *status* de laicidade foi conquistado pela legislação constitucional de 1891. No entanto, apenas no senso comum, ou entre os leitores menos atentos à historiografia ou a ausência de problematização à literatura jurídica referente às constituições de 1891 e de 1934, pode-se pressupor que o Estado fosse efetiva e concretamente laico. Há autores que mencionam os importantes clássicos da bibliografia sobre Igreja Católica no Brasil, tais como o escrito por Ralph Della Cava, entre outros, para afirmar de que o clero católico estava buscando refazer as relações entre Igreja e Estado tal como era antes da Proclamação da República (DELLA CAVA, 1975). Não parece razoável, para esses autores, concluir ao mesmo tempo “que o Estado se manteve distante da Igreja até esse momento, assumindo uma postura laicista, ou mesmo simplesmente laica” (LEITE, 2011, p. 45-46).

A disputa sobre o ensino religioso é uma mostra lapidar, porquanto demonstra que, a despeito da legislação, seja a Constituição de 1891, seja a norma infraconstitucional, diferentes interpretações sobre o ensino religioso nas escolas públicas instabilizavam opiniões. Basta apontar, à guisa de exemplificação, que “o ensino religioso continuou sendo ministrado em alguns estados” durante a Primeira República, a saber, no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais, em Santa Catarina, no Ceará, no Sergipe e em Pernambuco – “contando

com o apoio de alguns juristas da época” (LEITE, 2011, p. 49). Depois de análise histórica e, depois de tangenciar a bibliografia jurídica, bem como após a apreciação de posições controversas, é possível dizer que “torna-se no mínimo problemático afirmar que a Primeira República foi efetivamente um período caracterizado por um laicismo radical” (LEITE, 2011, p. 50). Tampouco que, então, o Governo Provisório desde o seu nascedouro era laicista.

Ainda assim, gize-se, os batistas tinham razão não sobre a *laicidade radical* imaginada entre a Primeira República e o Governo Provisório, senão sobre a reaproximação, ainda que com variações, da Igreja Católica com a Era Vargas – do Decreto nº 19.941 de 30 de abril de 1931, acerca da “instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal” até a promulgação da Constituição Federal de 1934:

Com efeito, o ensino religioso aparece em todas as constituições federais desde 1934, sob a figura de matrícula facultativa. Mas tal permanência não se deu sem conflitos, empolgando sempre seus propugnadores e críticos, fazendo com que os debates, no âmbito da representação política, bem como no interior da sociedade civil, se revestissem de contenda e paixão. Os argumentos pró e contra fazem parte de um capítulo próprio da história da educação brasileira, nas mais diferentes legislações sobre o ensino. Mas é importante ressaltar que, desde o decreto sobre o ensino religioso de 1931 até hoje, tal disciplina sempre foi caracterizada como de matrícula facultativa para uma oferta obrigatória, embora sob as leis orgânicas do Estado Novo até 1946 ela também fosse de oferta facultativa (CURY, 2004, p. 189).

Da parte de crentes batistas, reinstaurou-se a reclamação já costumeira: de que os católicos *meteram o bedelho* na política educacional do país, de que borraram a laicidade imaginada como conquista, de que o “fato mais grave foi o decreto de março de 1931” que “instituiu o ensino religioso nas escolas públicas”, pois “até então, na chamada República Velha, o ensino tinha sido leigo” (PEREIRA, 2001, p. 187-188). Ainda que sob circunstâncias atenuadas pela Constituição Federal do Estado Novo, outorgada com o golpe getulista em 10 de novembro de 1937 (SEAWRIGHT, 2020, p. 105), os batistas – de gerações distintas – consideraram que “a Constituição de 1934 foi decepcionante no que dizia respeito ao ensino religioso nas escolas”. Porque “os legisladores estavam dispostos a atender a essa antiga pretensão da Igreja Católica Romana” e porque “estava à frente do governo exatamente aquele que, como deputado, mais se distinguira no combate às emendas religiosas à Constituição, propostas em 1925” (PEREIRA, 2001, p. 188).

### “A foice, o fascio ou a cruz?”: às vésperas do Estado Novo

Promulgada a Constituição Federal de 1934, os batistas, entre outros protestantes históricos, dedicaram-se mais ao combate às “ideologias extremas” conforme preconizaram. Em cadências de temporalidades sincrônicas, poder-se-ia sustentar, de alguma forma, que os protestantes brasileiros foram “se abrindo para outros tipos de perigos” para “além da vocação totalitária do catolicismo”, isto é, para as “ameaças do comunismo e do integralismo” (CAMPOS, 2014, p. 81). Quando, no entanto, o *corpus documental* é analisado por meio de nuances postas em diacronia, torna-se possível averiguar que o anticomunismo não apenas religioso foi elaborado – no formato de seu desenvolvimento – durante a Primeira República, sobretudo, por lógico, a partir da Revolução Russa (REPUBLICA NA RUSSIA, 29 de março de 1917, p. 3).

Não se trata, por conseguinte, de “abertura” para “outros tipos de perigos”, conforme supra, mas da percepção de que, malgrados os esforços na Assembleia Constituinte

de 1934 – apesar das conquistas político-eleitorais do voto secreto, do voto feminino e da justiça eleitoral –, o liberalismo da maior parte dos protestantes tinha de se mostrar revivido se quisesse continuar influente em segmentos políticos e sociais. Assim, o liberalismo no ideário do *protestantismo histórico de missão*, e em particular dos batistas, abre-se, ele sim, para inconsistências e contradições que o colocaram de certa forma em xeque: até o golpe do Estado Novo, engendrou-se a percepção de que para realizar certa apologética do liberalismo era preciso atenuá-lo e compactuar com ações que litigavam contra as “ideologias extremas”.

Aumentaram as publicações de religiosos contrárias ao comunismo e ao fascismo, assim como cresceram as sensações homólogas de que era impossível superar apenas com “recursos espirituais” – ou com a narrativa sobre “democracia” – as ideologias antagônicas representadas, quer seja pelo comunismo, quer seja pelo integralismo. Destarte, ocorreram negociações de identidades político-religiosas que produziram variações do “liberalismo professado nas páginas do periódico durante a República Velha em apoio ao autoritarismo do Estado Novo” (SEAWRIGHT, 2020, p. 97). A sensação de estabilidade política em razão da Constituição Federal de 1934 e da expectativa de votar para presidente da República em 1938 logo foi abalada por crises produzidas pelo confronto dos projetos de Getúlio Vargas com outras forças do espectro político. Para os batistas, o *interlúdio* entre 1934 e 1937 significou certo recrudescimento do imaginário contrário às “ideologias extremistas”, porque, permitir a vitória do projeto comunista seria o equivalente ao êxito do próprio mal; por outro prisma, a vitória do integralismo seria a vitória de setores da Igreja Católica.

Ebenézer Soares Ferreira, outro *historiador endógeno* dos batistas, disse: “o movimento político denominado *Integralismo*, que teve suas raízes na década de 30, era de inspiração fascista”, porque “o próprio fundador do movimento no Brasil, que tomou o nome de Ação Integralista Brasileira, estivera com Benito Mussolini” (FERREIRA, 2001, p. 146). A historiografia especializada já identificou com suficiência as proximidades e as problematizações da matriz fascista italiana em relação ao integralismo brasileiro (BERTONHA, 2011, p. 67-69). Ao mesmo tempo, assegura-se de que o fascismo no país foi “inspirado pelo fascismo italiano e por sua atividade no Brasil” (BERTONHA, 2001, p. 88), mas, quando surgiu a Ação Integralista Brasileira em 1932, criada por Plínio Salgado, houve a proposição crescente de valores antidemocráticos com uso de violência.

O livro intitulado “A Vida de Jesus”, escrito por Plínio Salgado, atraiu, contudo, a atenção inusitada de protestantes por causa do “estilo límpido” adotado pelo autor; um fascismo, evidentemente de *doutrina dura*, derramava-se em letras que eram, ao mesmo tempo, escuras, fluídas, assim como refluídas ao núcleo ideológico do movimento – coisa fascinante para adeptos. Dessa maneira, o integralismo alcançou “vários batistas” os quais, portanto, utilizavam o uniforme caracterizado por “calça preta, camisa verde e gravata preta” (FERREIRA, 2001, p. 147). O pastor Antídio de Souza, da Igreja Batista de São Fidelis, tornou-se o mais destacado *pastor camisa verde* do integralismo na denominação batista durante o Governo Provisório:

Suas mensagens na igreja já eram misturadas com idéias pregadas pelo Integralismo. Como resultado, surgiram discussões e desentendimentos. Diziam os adeptos da ideologia que os líderes religiosos que se lhes opunham seriam castigados ou mortos quando essa triunfasse. Entre os obreiros que combatiam a ideologia, estava o pastor João Barreto da Silva, que, na ocasião, pastoreava a Igreja Batista de Pureza, e o Pastor Antônio Soares Ferreira, que pastoreava a Igreja Batista de Portela. A Igreja Batista de São Fidélis, por exemplo, foi atingida por dissensões, disse-me-disse e uma

série de problemas que, causando um mal-estar geral, traziam escândalo para o evangelho. Gérson de Souza, membro dessa igreja, em carta ao Pastor Antônio Soares Ferreira, datada de 12 de maio de 1935, informava que o “Fidélis de Souza” – seu irmão carnal – estava defendendo o ex-pastor Antídio de Souza com o Integralismo e que o mesmo Fidélis tinha levado à redação do jornal o *São Fidélis*, um artigo intitulado “Bagunceiras *Baptistas*”. Ainda em carta endereçada ao Pastor Antônio Soares Ferreira, com data de 20 de maio do mesmo ano, o irmão Gérson de Souza conta que o Fidélis pediu a palavra e atacou o comunismo ferozmente; mas todos notaram que ele só faltou dizer que todos deviam ser integralistas para a salvação da pátria. Tal foi a confusão no seio da igreja, que o Pastor Antídio foi excluído do rol de membros (FERREIRA, 2001, p. 147-148).

As ideias do integralismo sustentado por Antídio de Souza – com acentuados imbróglis institucionais –, eram propagadas por meio da prática *homilética*<sup>23</sup> na Igreja pastoreada por este *pastor camisa verde*. Mas, conforme o documento acima, havia orientação explícita ao autoritarismo em caso de êxito: castigo e extermínio aos opositores em busca de um Estado inspirado na doutrina política do fascismo italiano. E se o comunismo era inimigo unânime de integralistas e liberais, o catolicismo, tão contestado por parte do rebanho, não era evidentemente refutado por pastores integralistas. As vias de superação do comunismo por meio do integralismo não se constituíam como alternativas em razão de sua associação histórica com setores do catolicismo. Em outras palavras, o combate principalmente ao comunismo deveria ser feito, na opinião majoritária de protestantes históricos de missão, pelos crentes tidos como liberais e não por integralistas de narrativas fascistas que terminariam por consagrar expressões do catolicismo. Tendo notado, então, as querelas e dissensões ocorridas nas comunidades locais a exemplo da Primeira Igreja Batista de São Fidélis, as lideranças denominacionais propuseram não somente o desligamento de ministros religiosos, mas, antes, a exclusão de infieis dos róis de membros de igrejas locais.

Em *O Jornal Batista* fica clara a posição de que protestantes queriam superar a presença integralista nas igrejas desde os primeiros anos do movimento; em 1934, o periódico se incumbiu do alerta: “OS CRENTES E O INTEGRALISMO”, ressaltando que: “por mais estranho que pareça ha crentes que se têm deixado enfeitiçar pelas cores berrantes, faiscentes, do programma do integralismo” (11 de janeiro de 1934, p. 2). Dito que os integralistas estavam “enfeitiçados”, no sentido de deslumbramento com a doutrina extremista, *O Jornal Batista* chamou a atenção para o discurso de Asdrúbal Gwyer Azevedo, um oficial do Exército Brasileiro, que, deputado da Assembleia Constituinte para a promulgação da Constituição de 1934, disse num aparte: “O sr. Zoroastro Gouvêa – “O Seculo”, jornal catholico de S. Paulo, já trás declarações a favor do integralismo que é fascismo creoulo (Risos)” (OS CRENTES E O INTEGRALISMO, 11 de janeiro de 1934, p. 2)”.

Assim como essa advertência – que misturou oposição ao fascismo e jocosidade, registrou-se muitas outras e algumas com posições ainda mais incisivas na contestação do integralismo. Em novembro de 1936, *O Jornal Batista* publicou de maneira destacada a posição comparativa do cristianismo em relação aos seus *inimigos ideológicos* e o fez com a figura de uma cruz no centro do texto que pressupunha escolhas distintas entre “COMMUNISMO”, “FASCISMO” e “CHRISTIANISMO” (Figura 1). Escrito originalmente por J. M. Sbanes para *El Estandarte Evangelico*, órgão oficial da Igreja Metodista da Argentina e Uruguai, o texto apresenta o cristianismo como alternativa às “ideologias extremas” a partir do seu símbolo mais contundente, a cruz (A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?..., 12 de novembro de 1936, p. 1):



**Figura 1** – “A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ? COMMUNISMO, FASCISMO OU CHRISTIANISMO?”.  
*O Jornal Batista*, 12 de novembro de 1936.

Segundo J. M. Sbanes, o integralismo poder ser caracterizado pelos seguintes tópicos:

1º. E' a pelle de cordeiro debaixo da qual se occulta a alma de lobo do capitalismo, sendo, portanto, um systema de irritantes privilégios e de despojo. 2º Attenta contra a liberdade, contra o direito e contra a democracia. 3º Emprega a violencia e a destruição. 4º Pactua com o Vaticano e o adula, quando em realidade o teme e o odeia. Pretende apparecer como religioso quando é a negação terminante da verdadeira consciencia religiosa. Um christão fascista seria um sangrento sarcasmo. 5º Endeusa o Estado e annulla a personalidade humana, à qual offerece melhora, exigindo, porém, a claudicação da consciencia. 6º Pretende fazer ressurgir sonhos de imperialismos que em realidade seriam suicidas e homicidas. 7º Não somente perpetua a exploração do fraco senão que, em grotesco culto de auto-adoração, pretende sustentar o caracter messianico de determinada ideologia, nacionalidade ou raça. 8º Estabelecendo-se da mesma maneira que o communismo, por meio da ditadura, sabe-se como e quando começa: ignora-se, porém, quando e como termina (A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?..., 12 de novembro de 1936, p. 1).

Os elementos integrantes do excerto acima demonstram diversos traços do integralismo e apresentam argumentações, como se percebe, contrárias a pressupostos identificados como fascistas, embora com inconsistências quando consideradas as concepções acadêmicas atuais sobre o integralismo. É contraditório na medida em que propugna por princípios do liberalismo como a autonomia e a consciência individual, mas ataca o capitalismo – sustentáculo econômico da propositura liberal. Diz da democracia ao alertar sobre a emergência de um Estado autoritário, cruento, violento, messiânico e católico; no entanto, consagra a simetria insustentável entre integralismo e comunismo. Ademais, tais argumentos trançados entre o senso comum e a convicção da consciência religiosa aduzem a incompatibilidade de valores cristãos com as expressões do fascismo – conforme interpretados pelo redator, mas reforçam a oposição política por acentuar as relações de proximidade entre setores do catolicismo e a ideologia fascista na Itália.

Ressalte-se que para os editores de jornais denominacionais, pelo menos até 1936, a única via de combate ao integralismo era o liberalismo anglo-saxão enraizado na formação doutrinária de grande parte dos membros de igrejas protestantes históricas de missão: ainda que a “liberdade de consciência” fosse essencial aos batistas, deveria ser sustentada sempre nos limites das garantias de outras liberdades tais como as de propriedade e de expressão. No entanto, entre 1936 e 1937, apesar da defesa costumeira da *democracia representativa*, os batistas, como outros grupos religiosos, passaram a negociar as noções de liberdades individuais e políticas em prol da já referida vitória contra o comunismo caracterizado inclusive como *atheu* e ao integralismo percebido como uma espécie de tentativa de tomada do Estado com supressão das liberdades religiosas protestantes seguida de concomitante fortalecimento do catolicismo.

Arraigou-se progressivamente o entendimento de que uma narrativa liberal em tom ameno ou pacificador – e na defesa das antigas pautas dos dissidentes das oligarquias –, não seria mais suficiente: os batistas propuseram aderir ao projeto continuísta do governo de Getúlio Vargas porque essa era a forma mais eficiente de derrotarem as ideologias consideradas contrapostas à matriz do *protestantismo histórico de missão*. Convinha “esquecer o bedelho católico” na Constituinte que deu origem à Carta de 1934 para evitar, segundo religiosos batistas, a tomada do Estado por integralistas e comunistas ou, ainda, para evitar o crescimento da hegemonia católica. Desse modo, ainda no artigo “A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?”, J. M. Sbanes esclareceu de que o comunismo era danoso porque, com base nas “idéas de Marx”, instauraria a “ditadura do proletariado” com consequências alternadas:

1º. E’ anti-religioso, atheu. Dizer que é comunista maximalista e ao mesmo tempo christão, é blasphemia. 2º. Baseia-se em conceito materialista da história. 3º. Attenta contra a liberdade, contra o direito e contra a democracia. 4º. Emprega a violencia e a destruição. 5º. E’ sinuoso e especulador. 6º. Busca impor-se em forma exclusiva e terminante como unica panacéa. 7º. Lucta pela mudança de sistemas sem prévia preparação do espirito. 8º. Conduz á exaltação e ao ódio; não educa, não capacita para um proprio desenvolvimento na vida. 9º. Desfigura, e, portanto, impede seu progresso, a causa da libertação nacional (A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?..., 12 de novembro de 1936, p. 1).

O texto de J. M. Sbanes, transcrito em *O Jornal Batista*, representou naquela conjuntura – e ao lado de vários outros suportes documentais – o pensamento da Convenção Batista Brasileira. Para quantos aderissem aos fundamentos apresentados por J. M. Sbanes, a filosofia de Karl Marx não era uma alternativa válida em razão de negar, segundo ele, escolhas teístas. Porque, além da alusão ao materialismo não explicado no periódico – e ao antagonismo pressuposto com os ideais de democracia –, a descrição do comunismo acompanhava narrativas que o tinham como odioso, violento, destrutivo.

Não obstante a análise de documentos esparsos, é possível encontrar, nesse sentido, suportes confessionais em que se verificam as ditas perseguições religiosas derivadas da Revolução Russa e da política da União Soviética. Quando os batistas “acusavam” alguém de “comunismo” era mister, na década de 1930, que a pessoa fosse excluída da comunidade de fé caso não se arrependesse, assim como no caso de aderência ao integralismo. Havia, então, limites para a permanência das *ovelhas no redil*. Se ao combaterem o integralismo os protestantes falavam contra o fascismo manifesto em episódios mais ou menos organizados de violência, ao falarem de comunismo havia a memória viva das tentativas revolucionárias ocorridas na Primeira República, e, em sequência, na Era Vargas. Uma diferença fundamental, portanto, é que o integralismo tinha relações consistentes com

segmentos católicos, enquanto o comunismo era, para os crentes ortodoxos a abdicação declarada das doutrinas teístas.

Ao repugnar a “foice” e o “fascio”, entretanto, restava a J. M. Sbanes um posicionamento laudatório sobre o cristianismo com a imposição da pergunta: “para que lado iremos?”. Para o articulista, o cristianismo tinha como fator distintivo a crença na “existencia de aptidões ou capacidades superiores em pessoas, nacionalidades ou raças”, mas que a superioridade de raça, entre outras, não poderia fomentar o comportamento de quantos pretendessem “assenhorar-se dos debeis necessitados, senão para servi-los” (A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?..., 12 de novembro de 1936, p. 1). Ora, a concepção de “superioridade racial” – com remessas possíveis às posições alçadas sobretudo no século XIX –, contudo, permitia o assistencialismo de grupos excluídos, ou mal incluídos, desde que não requeresse igualdade ou reflexões sobre as estruturas sociais profundas e injustas.

Não bastasse a menção às pessoas de destaque, às nacionalidades exacerbadas e às categorias de “raça”, o autor do artigo prefere a “cruz”, símbolo absoluto dos cristianismos, porque, por meio dela, seria possível combater as “dictaduras, a violência em suas diversas formas” (A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ?..., 12 de novembro de 1936, p. 1). Tudo no referido proscênio do golpe estado-novista deflagrado a 10 de novembro de 1937. Mas, os batistas poderiam ser tão críticos com a violência praticada pelos outros enquanto, ao mesmo tempo, apoiavam o golpe do *Estado Novo* que impôs a emergência de um Estado forte? Para superar o que denominavam de “ideologias extremistas” valeria quase tudo, desde que sob as bênçãos de Deus? As modulações do *ethos* liberal em nome da emergência golpista do Estado Novo foi possível apenas porque os batistas propugnavam, em outros termos, a ditadura de um *mal menor*, ou, qualquer outro regime que não fosse a chamada “ditadura do proletariado”.

Em outros trabalhos de pesquisa ficou demonstrado que “os articulistas e editores-chefes de *O Jornal Batista* absorveram o contexto anticomunista em ascensão no país, dialogaram com o ambiente tenso da época” (SEAWRIGHT, 2020, p. 97). Aos poucos as expressões do liberalismo defendidas desde os primeiros missionários estadunidenses foram circunstancialmente atenuadas para dar lugar à narrativa mais autoritária da trajetória dos batistas até aquele momento: ao ponto de apoiar o golpe de Estado: nada mais *tático* que, em confluência situacional, *negociar o vigor de certa ideologia em nome da própria ideologia* para derrotar os inimigos políticos – elaborados pelo imaginário ou por conjunturas externas – considerados ainda mais nocivos. Não deixa de ser intrigante, ainda, o uso do tônico da liberdade para apoiar o referido golpe de Estado e fazer valer a “autonomia do indivíduo” – o que não foi, por óbvio, exclusividade da postura de protestantes no golpe do Estado Novo. O comunismo demonizado de forma convicta e insistente ao longo dos anos tinha de ser derrotado pela simbologia da cruz que indicava cristianismo, sacrifício vicário e determinada herança teológica.

Um Estado forte se anunciava com orações de protestantes – como uma linguagem de grupo, pois parte dos fiéis estava atônita com “ameaças ideológicas” e as diferentes denominações congregavam os fiéis para orarem pedindo a *providência divina na condução da História*. Mostra privilegiada foi a conclamação de oração feita por Paulo Bispo de Carvalho, um fiel entre outros, que marcou dia e horário para que as igrejas batistas “fossem aos joelhos”: “que nos congreguemos num só pensamento e no ultimo domingo de outubro de 9 às 9,30 da manhã e elevemos a Deus supplicas em favor do Brasil”; tudo conforme os anseios para derrotarem “agitação política que transtorna e perturba a vida de todos os brasileiros, com a ameaça de extremismos” (ORAÇÃO EM FAVOR DA PÁTRIA, *O Jornal Batista*, dia 30 de setembro de 1937, p. 9).

No mesmo dia da convocação dos fiéis à oração em favor do Brasil’ – em prol da ‘paz’, da ‘segurança’ e da ‘conservação da fé’ (SEAWRIGHT, 2008, p. 98) –, encontrou-se um “minucioso programa secreto de tomada do poder” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 347). Estava aberta a avenida de legitimação para o golpe de Getúlio Vargas, pois, em plena ascensão do anticomunismo (SÁ MOTTA, 2002), Góis Monteiro tratou de “descobrir”, em conjunto com outros, o Plano Cohen contendo ameaças que teriam sido oriundas do judaico-comunismo internacional (D’ARAUJO, 2000, p. 14).

O Plano Cohen – expressão de construtos compostos –, foi “uma grosseira falsificação, como o título sugeriu, pelos integralistas e entregue a Góis Monteiro por um oficial integralista, capitão Olímpio Mourão Filho” (SKIDMORE, 2010, p. 60). Embora antagônicos ao integralismo, os batistas se atemorizaram com os supostos riscos comunistas e almejavam vencê-los, máxime ao considerarem episódios recentes da história republicana tais como o Levante Comunista de 1935 liderado pela Aliança Nacional Libertadora (D’ARAUJO, 2000).<sup>24</sup> Além da decretação da Lei de Segurança Nacional a repressão política praticada por Getúlio Vargas recrudescer: entre outros atos autoritários de governo, “a partir de 1935 vários parlamentares são exilados; políticos, jornalistas e intelectuais são presos e perseguidos, e vários deixam o país para escapar da prisão [...]” (D’ARAUJO, 2000, p. 18).

Dessa forma, o “motivo imediato usado para consolidar os últimos movimentos em direção ao golpe foi, como dissemos, o Plano Cohen, uma peça de doutrinação anticomunista elaborada pelo serviço secreto da Ação Integralista Brasileira (AIB), organização paramilitar de direita criada em 1932” (D’ARAUJO, 2000, p. 18). Não sem questionamentos por órgãos de imprensa como O Estado de S. Paulo, em São Paulo, e A Federação, no Rio Grande do Sul, entre outros, o Departamento de Imprensa e Propaganda, DIP, incumbiu-se de contribuir para com a disseminação do anticomunismo em face de supostos “perigos iminentes no Brasil”. Na década de 1930 a “onda anticomunista” foi “marcada pelo fortalecimento da ortodoxia católica, tendo inclusive havido perseguições a cultos e ‘seitas’ não tolerados pela Igreja Romana (espiritismo e maçonaria, por exemplo)” (SÁ MOTTA, 2002, p. 303), mas os protestantes fortaleceram de igual forma a ortodoxia alimentando-a com anticomunismo, combatividade, intransigência ideológica.

Note-se a imagem de *O Jornal Batista* (Figura 2), extraída do texto “O COMMUNISMO – SUA NATUREZA E FINS”, publicado pelo “The Sunday School Times”, na Philadelphia.



**Figura 2** – “O COMMUNISMO – SUA NATUREZA E FINS”.  
*O Jornal Batista*, 10 de dezembro de 1936, p. 1.

Ainda na imagem, consta a seguinte referência a Anatóli Vasilevitch Lunatcharski – incumbido de políticas educacionais para a União Soviética em circunstâncias pós-revolucionárias –, que teria dito:

Odiamos os christãos. Até os melhores delles devem ser considerados como os nossos peores inimigos. Pregam o amor e compaixão ao proximo o que é inteiramente contrario aos nossos principios. O amor christão é um entrave ao desenvolvimento da revolução. Morra o amôr ao proximo. O que queremos é odio. “Precisamos saber como odiar, pois que só assim poderemos conquistar o universo”. Temos feito isto com os reis da terra; façamo-lo tambem agora com os reis dos céus. Todas as religiões são veneno. Entoxicam e matam a mente, a vontade e a consciência. Uma guerra de morte deve ser declarada a toda a religião. Nossa tarefa é destruir toda a especie de moral. Lounatcharski, Commissario de Educação, U.R.S.S.R (O COMUNISMO..., 10 de dezembro de 1936, p. 1).

Sem fazer a citação correta da fonte bibliográfica de onde extraiu o excerto acima, o autor do panfleto anticomunista, ao citar Lunatcharski, destoa do suporte bibliográfico corrente a respeito do educador e indica, pois, determinado *tom vital narrativo* distinto em relação à obra de Lunatcharski – que integrou a “Comissão do Povo para Instrução Pública da Rússia Soviética” (PRESTES; TUNES, 2017, p. 255). Não obstante ter defendido o ensino laico nas escolas da União Soviética, Lunatcharski – logicamente materialista – não é, contudo, identificado na bibliografia como quem tenha exprimido sentimentos iracundos da forma como descrita no fragmento. Aliás, Lunatcharski é descrito, amiúde, como quem pôs, sim, na “ordem do dia a tarefa de transformar a velha escola do regime monárquico, que era voltada apenas para filhos da nobreza em uma escola pública para toda a população, uma escola baseada nos princípios da laicidade, da obrigatoriedade, da acessibilidade, da gestão democrática”, bem como da “diversidade, do respeito às diferenças nacionais e locais” (PRESTES; TUNES, 2017, p. 262). Importa-nos, porém, a atualidade do panfleto transposto para o jornal confessional em dezembro de 1936 como componente imagético e ideário do que convencionou-se denominar, *mise-en-scène*, de prosclênio do golpe do Estado Novo. Tinha-se, então, uma transição de ano marcada pelo embate ideológico arguto, agudo, aguçado; incomum, é claro, para um período pré-natalino em que os crentes costumavam se recordar – nos periódicos – da mensagem de paz. O clima natalino pacificador não foi prioridade naquele desfechar de ano.

Para compreender, entretanto, a apologia anticomunista feita por meio do documento analisado se faz necessário dispensar alguma atenção à figura empregada: em *primeiro lugar*, o *fole soprador* alimenta o fogo; em *segundo lugar*, o *fogo do inferno* se hibridiza ao conformar determinada figura demoníaca portadora do “ódio comunista” contra os cristãos; derivado de forças infernais, a potência da imagem reside no pavor, no medo, no símbolo que, associados às palavras que Lunatcharski teria dito dos cristãos, não deixava dúvidas sobre o caráter infernal do comunismo. Era preciso agir e, como dito, *O Jornal Batista* aumentou o caráter ideológico da narrativa religiosa anticomunista, atenuou o liberalismo discursivo dos batistas e remontou certo ambiente protestante de apoio golpista justificado pela luta contra o *fogo do inferno*.

Em artigo intitulado “Contra o Communismo”, por exemplo, o órgão oficial da Convenção Batista Brasileira ressaltou “que a prioridade dos brasileiros deveria ser desarraigar o comunismo qualificado como praga e como maldição das mentes e dos corações” (SEAWRIGHT, 2020, p. 99).

Consta, ainda, que:

[...] medidas as mais severas estão sendo tomadas, uma de caracter, imediato, na prisão de elementos conhecidos ou suspeitos de comunismo; e outras de caracter preventivo e educativo. No numero destas contam-se prelecções em escolas e fabricas, artigos pela imprensa, discursos pelo radio; expurgo das livrarias e bibliothecas das escolas, de toda a literatura de propaganda directa ou indirecta do comunismo. Tudo quanto se faça para desarraigir das mentes e dos corações a semente da praga maldita é digno de apoio e da colaboração de todos. No combate ao comunismo as autoridades constituídas tem nas igrejas evangelicas um auxiliar valioso e efficaz ainda que não espetaculoso. Porque não há melhor antídoto contra o comunismo, e todas as ideologias que formam um conceito estritamente material e animal da vida, do que seja a pregação constante do puro e santo evangelho do Senhor Jesus Christo [...] (CONTRA O COMUNISMO, 28 de outubro de 1937, p. 4).

Dessa forma, em 10 de novembro de 1937 “o presidente dos Estados Unidos do Brasil, anunciou pelo rádio, a decretação de uma nova Constituição” e junto com “este ato, foram fechadas as Casas Legislativas do país: câmaras de vereadores, assembleias estaduais, câmara federal e senado da República”. As consequências foram graves, pois “mandatos dos parlamentares foram cassados e as eleições presidenciais, programadas para o começo de 1938, foram canceladas”. Ademais, governadores foram “destituídos” e em seus lugares foram nomeados “interventores federais”; não suficiente, em dezembro de 1937 “todos os partidos políticos e milícias cívicas foram extintos” pelo Decreto-Lei nº 3 (CODATO, 2015, p. 306). A partir disso, segmentos variados de protestantes históricos de missão passaram se acostumar com as possibilidades e a defesa de golpes de Estado na história republicana brasileira desde que para se salvar de perigos reincidentes como o comunismo ou para defender a família, a pátria, a doutrina, a “vontade de Deus”.

O desejo de permanência de Getúlio Vargas e o clima tenso provocado pelo acirramento nas correlações de forças sociais associadas aos eventos que causaram instabilidade, puseram fim ao “interlúdio constitucional” balizado entre 1934 e 1937. Conforme D’Araujo, considerando-se a importância do “governo provisório”, a “revolta paulista de 1932”, o “interregno constitucional”, entre outras circunstâncias, foi o Levante Comunista em novembro de 1935 “ocorrido com mesmo tempo nos quartéis do Exército em três cidades diferentes: Rio de Janeiro, Natal e Recife”, liderado pela Aliança Nacional Libertadora, ANL, que “ameaçou, *ipso facto*, a estabilidade do governo de Getúlio e, nesse sentido, a historiografia demonstrou o processo de recrudescimento do governo até a disseminação das notícias aterradoras” que associavam eventos constatáveis à narrativa anticomunista característica de grande parte da sociedade à época (CANCELLI, 1999, p. 309; CARNEIRO, 1999, p. 327). Destarte, o Estado era Novo e também o *modus operandi* de protestantes ortodoxos anticomunistas era novo no país: vale tudo contra as representações do diabo – até mesmo golpe de Estado. 1964 que o diga!

## Referências

AGNOLIN, A. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

AZEVEDO, I. B de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora Exodus; Editora UNIMEP, 1996.

BELLOTTI, K. K. História das Religiões: Conceitos e Debates na Era Contemporânea. *História: Questões & Debates*, n. 55, p. 13-42, 2011.

BERTONHA, J. F. Entre Mussolini e Plínio Salgado: o Fascismo italiano, o Integralismo e o problema dos descendentes de italianos no Brasil. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 40, v. 21, p. 85-104, 2001.

BERTONHA, J. F. Plínio Salgado, os integralistas e o regime militar. Os herdeiros do fascismo no regime dos generais (1964-1975). *História & Perspectivas*, Uberlândia, v. 23, p. 427-449, 2011.

BRAGA, E.; GRUBB, K. G. *The Republic of Brazil: a survey of the religious situation*. London; New York; Toronto: World Dominion Press, 1932.

CALVANI, C. E. B. A Educação no Projeto Missionário do Protestantismo no Brasil. *Revista Pistis & Praxis: Teologia pastoral*, Curitiba, n. 1, v. 1, p. 52 -69, 2009.

CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 331 – 364.

CODATO, A. Estado Novo no Brasil: um estudo da dinâmica das elites políticas regionais em contexto autoritário. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 58, p. 305-330, 2015.

CANCELLI, E. Ação e Repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, D. (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

CARNEIRO, M. L. T. O Estado Novo, o Dops e a ideologia de segurança nacional. In: PANDOLFI, D. (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

CURY, C. R. J. Ensino Religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Educação*, n. 27, p. 183-191, 2004.

CAMPOS, L. S. O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa. São Bernardo do Campo, *Educação & Linguagem*, n. 1, v. 17, p. 76-116, 2014.

D'ARAUJO, M. C. *O Estado Novo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DELLA CAVA, R. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1919-64. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 12, p. 5-52, 1975.

DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

FERNANDES, F. *A contestação necessária: retratos intelectuais de inconformistas e revolucionários*. São Paulo: Ática, 1995.

FERREIRA, E. S. *História dos batistas fluminenses: 1891-1991*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

FICO, C. *História do Brasil Contemporâneo: da morte de Vargas aos dias atuais*. São Paulo: Contexto, 2015.

FRESTON, P. *Evangélicos na Política Brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994.

GONÇALVES, A. S. Os batistas e o pluralismo religioso: o princípio da liberdade religiosa como abertura dialógica. *Revista Reflexus*, Vitória, n. 15, v. 10, p. 167-182, 2016.

HILSDORF, M. L. S. *História da Educação Brasileira: Leituras*. São Paulo: Pioneira; Thomson Learning, 2003.

HUFF JÚNIOR, A. E. Protestantismo, Modernização e Estado Leigo: Luteranos Confessionais entre a Ortodoxia e a Laicidade nos inícios da Era Vargas. *Revista de Estudos da Religião (Rever)*, p. 1-96, 2008. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2008/t\\_huff.htm](https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_huff.htm). Acesso em: 14 de junho de 2020.

JULIA, D. História Religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LEITE, F. C. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 31, p. 32-60, 2011.

MEISSNER, W. W. In The Shadow of Moloch: The Sacrifice of Children and its Impact on Western Religions. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Boston, n. 1, v. 44, p. 293-297, 1996.

MENDONÇA, A. G. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, A. G. O Protestantismo no Brasil e Suas Encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 1, v. 67, p. 48-67, 2005.

MENDONÇA, A. G. Protestantismo no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 74, p. 160-173, 2007.

NAPOLITANO, M. *História do Brasil República: da queda da monarquia a fim do Estado Novo*. São Paulo: Contexto, 2016.

OLIVEIRA, C. F de. *Nunca, na História deste País... A Contribuição de Guaracy Silveira ao metodismo do Brasil*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2008.

OLIVEIRA, M. M de. As origens da educação no Brasil da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio: avaliação e políticas públicas em comunicação*, Rio de Janeiro, n. 45, v. 12, p. 945-958, 2004.

PINHEIRO, J.; SANTOS, M. (org.). *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PRESTES, Z.; TUNES, E. Anatoli Vassilievitch Lunatcharski e os princípios da escola soviética. *Movimento – Revista de educação*, Niterói, n. 6, p. 254-271, 2017.

REILY, D. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

RÉMOND, R. L'histoire religieuse de la France au 20<sup>e</sup> siècle. Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, v. 17, p. 93-107, 1988.

SÁ MOTTA, R. P. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SANTOS, L. A. O Cristo Vivo na Civilização: Protestantismo e Espaço Público no Brasil (1930-1932). *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 47, v. 15, p. 949-973, 2017.

SANTOS, M. Raízes históricas e teológicas dos batistas: de onde viemos? In: PINHEIRO, J.; SANTOS, M. (org.). *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 13-50.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEAWRIGHT, L. O apoio ao golpe do Estado Novo nas páginas de *O Jornal Batista*: contra o comunismo, em favor da pátria e de Deus. *História Unisinos*, São Leopoldo, n. 1, v. 24, p. 96-108, 2020.

SILVA, E. da. Protestantismo e Questões Sociais. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 14, p. 129-142, 2016.

SILVA, E. M. Entre Religiões, Cultura e História: A escola italiana das Religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, n. 2, v. 11, p. 225-234, 2011.

SKIDMORE, T. *Brasil: de Getúlio a Castello (1930-64)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VISCARDI, C. M. R.; SOARES, L. F. P. S. Votos, Partidos e Eleições na Primeira República: a Dinâmica Política a Partir das Charges de “O Malho”. *Revista de História*, São Paulo, n. 177, p. 1-31, 2018.

WATANABE, T. H. B. *Escritos nas Fronteiras: Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2011.

WEBER, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Berlin: Eclam Verlag, 2017.

### **Corpus documental**

A AVIAÇÃO BRASILEIRA NO ESTRANGEIRO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 jul. 1930.

A FOICE, O FASCIO OU A CRUZ? COMMUNISMO, FASCISMO OU CHRISTIANISMO? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 nov. 1936.

A POSIÇÃO DO CRENTE DIANTE DA PRESENTE CRISE. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 out. 1930.

A REVOLUÇÃO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 out. 1930.

CONTRA O COMMUNISMO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 out. 1937.

DIREITOS ESPIRITUAES. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 out. 1932.

FERREIRA, E. S. *História dos Batistas Fluminenses: 1891-1991*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

HORA DE PERIGO – HORA DE ORAÇÃO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 mar. 1931.

O COMMUNISMO – SUA NATUREZA E FINS. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 dez. 1936.

O ESTADO DE CONFUSÃO POLITICO-SOCIAL DO PAIZ. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 nov. 1932.

ORAÇÃO EM FAVOR DA PÁTRIA. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 set. 1937.

OS BAPTISTAS E O NOVO GOVERNO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 dez. 1930.

OS CRENTES E O INTEGRALISMO. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 jan. 1934.

PEREIRA, J. R. *História dos Batistas no Brasil – ampliada e atualizada*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

REPUBLICA NA RUSSIA. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 mar. 1917.

SECÇÃO EDITORIAL. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 out. 1930.

VARIÉDADES. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 dez. 1930.

## Notas

- <sup>1</sup> Arnaldo Huff Júnior apresentou o protestantismo no período como identificado aos chamados processos de modernização. De percepção atenta aos aspectos do “ensino laico”, Huff Júnior se atentou mais ao Sínodo Evangélico Luterano do Brasil e a Coligação Pró-Estado Leigo” (2008, p. 2-3).
- <sup>2</sup> Para Watanabe há outras razões, e não apenas as endógenas, que marcam o contexto reflexivo do período e significam o trabalho de autores da época (2011, p. 80). Neste texto, as menções aos *historiadores endógenos* como José dos Reis Pereira, Ebenézer Soares Cavalcanti e, mais recentemente, Marcelo Santos (que publicou estudo revisionista sobre as origens dos batistas) servem para relacionar o autor e a produção às estruturas denominacionais, orgânicas ou eclesásticas. Denominam-se *historiadores endógenos*, aqui, os que produziram desde o interior das denominações protestantes com interesse acentuado dos círculos denominacionais.
- <sup>3</sup> Para compreender as diversas correntes de abordagens sobre a História das Religiões, com especial dedicação à Escola Italiana de História das Religiões, ver: “História das religiões: perspectiva histórico-comparativa” (AGNOLIN, 2013). Adverte-se, contudo, que a intenção neste artigo não é realizar balanços bibliográficos sobre a História das Religiões e mesmo sobre a História dos Protestantismos no Brasil. Tampouco se pretende debater preferências teóricas em um artigo de conotação epistemológica.
- <sup>4</sup> Convém dizer que grupos ortodoxos e difusos de batistas “resistem ao conceito de protestantes” embora “mantenham os princípios da reforma” (MENDONÇA, 2005, p. 51). Este não é o caso dos teólogos contemporâneos e mesmo dos estudiosos pertencentes às igrejas batistas. Ver, por exemplo: “Os Batistas: Controvérsias e Vocação para a Intolerância” (PINHEIRO; SANTOS, 2012) e “Os batistas e o pluralismo religioso: O princípio da liberdade religiosa como abertura dialógica” (GONÇALVES, 2016, p. 171).
- <sup>5</sup> Os batistas surgiram “no século XVII, concomitante com o movimento dos *separatistas* ingleses” e a formação teológica, ideológica, bem como suas concepções variadas, “têm, naturalmente, suas raízes em ambiente inglês, e, depois, suas distinções em ambiente norte-americano” (GONÇALVES, 2016, p. 134).
- <sup>6</sup> Ainda que conste que a Convenção Batista Brasileira seja o “órgão máximo da denominação batista no Brasil”, os documentos demonstram que cada igreja local é autônoma e soberana em suas decisões. É mister compreender que as igrejas locais são organizadas primeiro e, na sequência, um conjunto de igrejas de determinado lugar funda a Convenção do país ou estado. Segundo este modo de pensar, a Convenção Batista Brasileira foi criada para, idealmente, contribuir com as igrejas locais. In: [http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN\\_ID=19](http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=19) Acesso no dia 15 de junho de 2020.
- <sup>7</sup> Não sem algum revisionismo – que mereceria um estudo acurado, *historiadores endógenos*, estimulados por razões denominacionais e outras de cunho reflexivo, têm disputado a *origem* do trabalho batista no Brasil. Contrapondo José dos Reis Pereira, entre outros, Marcelo Santos disse que a primeira igreja batista no Brasil foi organizada em 1871, em Santa Bárbara, São Paulo, e não em Salvador, Bahia, em 1882 por meio dos missionários enviados pela Junta de Richmond (SANTOS, 2012, p. 33-34).
- <sup>8</sup> O *protestantismo histórico de missão* inclui Igreja Congregacional, Igreja Episcopal, Igrejas Presbiterianas, Igrejas Metodistas e Igrejas Batistas.
- <sup>9</sup> Para compreender os fundamentos liberais dos batistas brasileiros, ver: “A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro” (AZEVEDO, 1996) e “Os batistas no Brasil: pluralidade contestada e conservadorismo institucional” (GONÇALVES, 2016).
- <sup>10</sup> Em termos amplos, o modelo de administração congregacional permite às comunidades de fiéis o direito a voz e voto em assembleias ordinárias ou extraordinárias, bem como a independência e autonomia das igrejas locais em relação, neste caso, à Convenção Batista Brasileira.
- <sup>11</sup> Como se faz a transição de uma crença religiosa pessoal para uma mudança social ou política?
- <sup>12</sup> Para ler sobre a interação de batistas com o Estado Novo, ver: “O apoio ao golpe do Estado Novo nas páginas de *O Jornal Batista: contra o comunismo, em favor da pátria e de Deus*” (SEAWRIGHT, 2020).
- <sup>13</sup> Em última análise, são os religiosos que devem pedir a explicação dos religiosos.
- <sup>14</sup> De outro modo, porém, diz a “historiografia clássica” que a “luta armada entusiasmou um grande número de aliancistas mais afinados com as posições tenentistas, que ficaram identificados como ‘tenentes civis’

destacando-se nesse novo contexto político” diversos agentes da nova cena pública conforme descrito na historiografia clássica (PANDOLFI, 1987, p. 6).

- <sup>15</sup> Ao não apoiarem imediatamente a Revolução de 30 segmentos protestantes concordavam com os preceitos da separação entre Igreja e Estado além de se pautarem na doutrina da *Igreja Espiritual* desenvolvida nos Estados Unidos. Essa doutrina foi um contributo para a “ideia de que a igreja devia se conservar à parte dos ‘negócios do mundo’, cabendo a ela exclusivamente os assuntos de ordem espiritual, como a conversão e a conduta moral”, pois a “Cesar, isto é, ao Estado, competiam as questões políticas e a jurisprudência” (MENDONÇA, 2007, p. 170).
- <sup>16</sup> Ver Bíblia Sagrada, Trad. Almeida Revista – Imprensa Bíblia: <https://www.biblionline.com.br/aa/lv/18> Acesso no dia 16 de julho de 2020.
- <sup>17</sup> Considera-se *voto de cajado* a atitude nem sempre comprovável, ou comprovada de maneira circunstancial, de obediência do fiel à orientação pastoral – quando há – sobre em qual candidato deve votar.
- <sup>18</sup> Ainda assim, no ano de 1932 foi aprovado o Código Eleitoral por uma comissão liderada pelo ministro da Justiça Maurício Cardoso: além de tratar sobre alistamento eleitoral, o código também normatizou o voto feminino, bem como o voto secreto. Estabeleceu-se, ademais, a Justiça Eleitoral a partir do conjunto de normas de 1932; no mesmo ano, criou-se o Tribunal Superior Eleitoral, TSE. Ressalte-se, porém, que “os direitos políticos tiveram evolução mais complexa”, porque “o país entrou em fase de instabilidade, alternando-se ditaduras e regimes democráticos” (CARVALHO, 2016, p. 91).
- <sup>19</sup> Marcos Napolitano faz, por exemplo, um apanhado indicativo de tendências historiográficas sobre a Revolução de 30 ao demonstrar a produção “ligada aos intelectuais do Partido Comunista”, outra situada na década de 1960 que apontou para “rearranjo político” à época da conflagração aliancista e, por fim, a abordagem “radical” entre as décadas de 1970 e de 1980 que sequer reconhecia ter existido uma revolução com a ascensão de Getúlio Vargas (NAPOLITANO, 2016, p. 91).
- <sup>20</sup> No caso dos batistas, uma alternativa seria realizar pesquisas em jornais confessionais do Estado de São Paulo e de outros estados da federação, mas também se pode acorrer às atas e outros documentos não institucionais.
- <sup>21</sup> Convém considerar que as igrejas que compunham o *protestantismo histórico de missão* fundaram colégios confessionais no país desde o século XIX. As primeiras iniciativas dos batistas, por exemplo, são de 1888, quando “foi inaugurada uma escola no Rio de Janeiro”, e, posteriormente, foram abertas outras escolas: “em Salvador (1894), Campos (1896), Belo Horizonte (1898), Recife e São Paulo (1902), Vitória (1908), etc.” (CALVANI, 2009, p. 56).
- <sup>22</sup> Para compreender a ambiência educacional no Brasil, entre outros textos, recomenda-se “Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas” (ABUD, 1998).
- <sup>23</sup> Em termos gerais, *homilética* é um conjunto de práticas de pesquisa ou organização de pressupostos que servem à elaboração e pregação de sermões.
- <sup>24</sup> Não sem razão *O Jornal Batista* concedeu muito mais atenção ao comunismo do que ao integralismo, pois havia temor de “perseguição religiosa” e alusões constantes à União Soviética.

**Leandro Seawright** é professor doutor do curso de graduação em História (licenciatura e bacharelado) e do Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Submissão: 16/06/2020

Aceite: 28/01/2021

Editores: Karina Anhezini e André Figueiredo Rodrigues