



Fábio Py Murta de Almeida

LAURO BRETONES,

Um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Rio de Janeiro
Março de 2016



Fábio Py Murta de Almeida

Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Orientador- Presidente
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar de Moraes de Oliveira

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profª. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Carlos Alberto Steil

UFRGS

Prof. Manoel de Moraes Ribeiro Junior

UEPA

Profª. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de março de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Fábio Py Murta de Almeida

Possui graduação em Física na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004), graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (2006), graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC. Tem experiência na área de Bíblia e História da Igreja, atuando em termos de pesquisa mais diretamente com os temas do Método Teológico, com ênfase em Fé e Política.

Ficha catalográfica

Almeida, Fábio Py Murta

Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956 / Fábio Py Murta de Almeida ; orientador: Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – 2016.

v., 251 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Lauro Bretones. 3. Cristianismo romântico. 4. Heterodoxia protestante. 5. Crítica á vida. 6. Profetismo. I. Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD 200

Dedico o trabalho à Carol e Fonso, pelos quitutes a mesa.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à incentivadora orientação do prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade; à atenção desde o início da Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer. A ambos devo a minha passagem pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-RJ.

Agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado concedida como apoio indispensável para a realização deste trabalho, ao programa do PSDE-CAPES pela concessão de bolsa sanduíche no ano de 2014, junto ao *Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux* (CEIFR) centro misto do *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS). Agradeço também ao CNPq pela bolsa concedida no Brasil. Agradeço aos incentivos dados ao desenvolvimento da pesquisa injetados pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, simbolizado na figura do prof. Abimar Oliveira de Moraes.

Agradeço ao Jose Afonso de Almeida, à Jailda Py Murta de Almeida e à Caroline Py Murta de Almeida (meus pais e minha irmã) a acolhida sempre nas viagens da vida; aos amigos da Dionísio Erthal pela escolha da rua contra as grades dos frios prédios citadinos. Ao Alexandre Castro de Carvalho e Clemir Fernandes pelo levantamento do material da tese, e à educada família Bretones pela paciência no acesso ao material. Aos revisores Poliana Callazans, Carlos Caldas e Eliana Moura no trato do bruto do português da tese. Aos pesquisadores do Núcleo Teologias e Protestantismos (NEPROTES/UFJF) pela acolhida da pesquisa com apontamentos proveitosos.

Especialmente agradeço ao professor Michael Lowy pela educada recepção, correções e incentivos teóricos na estada em Paris, no CEIFR (*Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux*) – no período de estudos (estágio) sanduíche em Paris. Da mesma forma, quero deixar aqui o agradecimento pelas leituras e sugestões dos especialistas Josias da Costa Junior (UEPA) e Etienne Higuier que tanto contribuíram para arrazoado da tese. Não poderia deixar de agradecer aos professores Cesar Augusto Kuzma, Maria Teresa de Freitas, Arnaldo Érico Huff Junior e Manoel Moraes Ribeiro Junior por terem aceitado participar da banca examinadora.

Resumo

Ameida, Fábio Py Murta; Andrade, Paulo Fernando Carneiro. **Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956**. Rio de Janeiro. 2016. 251p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem objetivo de mostrar o personagem religioso heterodoxo, Lauro Bretones, autor, esquecido pelos batistas brasileiros e pelas pesquisas sobre o protestantismo no Brasil. Ou seja, a vontade primeira da tese é de apresentar o jovem teólogo batista e sua produção inconformada sobre a modernidade, depois, objetiva-se percebê-lo como signatário de uma tendência “cristã romântica”, na qual migra da Europa para o Brasil de leitores românticos e de cristãos identificados com o romantismo. Levando-o a construir uma visão de mundo distinta a época estilhaçando, por ela, uma produção *numinosa* diferenciada, impregnada de críticas a Civilização Moderna Ocidental com as seguintes características: anticapitalismo, antiliberalismo, anti-individualismo, antitotalitarismo, antitecnologia, antiguerras e antiestruturas religiosas. Além de propor na sua juventude uma saída à civilização moderna a partir da ideia de profetismo, no qual, entende como chave de articulação em prol da transformação da modernidade capitalista brasileira.

Palavras-chave

Lauro Bretones; cristianismo romântico; heterodoxia protestante; crítica á vida; profetismo.

Resumen

Almeida, Fábio Py Murta; Andrade, Paulo Fernando Carneiro (orienteur).
Lauro Bretones, un protestant hétérodoxe au Brésil de 1948 a 1956.
Rio de Janeiro. 2016. 251p. Thèse de Doctorat - Departamento de Teologia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Le présent travail a pour objectif de mettre en exergue le personnage religieux hétérodoxe Lauro Bretones, un auteur inconnu des baptistes brésiliens et des recherches sur le protestantisme au Brésil. De fait, la volonté première de cette thèse est de présenter ce jeune théologue baptiste et son travail insoluble dans la société moderne, puis de comprendre son oeuvre comme partie intégrante de la tendance “chrétienne romantique” qui, arrivant d'Europe, prétends instruire toujours plus de lecteurs romantiques et autres chrétiens identifiés au romantisme. En s'affairant à définir précisément une vision du monde se distinguant catégoriquement des bouleversements d'une époque dispersée, il parvient au travers de ses ouvrages à atteindre une conclusion *numineuse* originale, imprégnée des critiques de la Civilisation Moderne Occidentale et de ses caractéristiques les plus pertinentes, à savoir: anticapitalisme, antilibéralisme, anti-individualisme, anti-totalitarisme, anti- technologique, anti-guerre et anti-structures religieuses. Cette issue de secours inédite, entrebâillée au coeur de la civilisation moderne à partir de la réflexion prophétique, saurait sans nul doute montrer la voie à une transformation de la modernité capitaliste brésilienne.

Mots-clés

Lauro Bretones; christianisme romantique; hétérodoxie protestante; critique de la vie; prophétisme.

Abstrat

Almeida, Fábio Py Murta; Anadrade, Paulo Fernando Carneiro (Advisor).
Lauro Bretones, an heterodox Protestant in Brazil from 1948 to 1956.
Rio de Janeiro. 2016. 251p. Doctoral Thesis - Departamento de Teologia,
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study aimed to present the unorthodox religious character, Lauro Bretones, an author forgotten by Brazilian Baptists and by the researches on Protestantism in Brazil. The thesis seeks to present the young Baptist theologian and his disagreement over modernity as well as to notice him as an enthusiast of a “romantic Christian” tendency which migrates from Europe to Brazil of romantic readers and Christians identified with Romanticism. It leads him to set a different world view causing a distinct numinous production imbued with criticism of the Modern Western Civilization with the following characteristics: anti-capitalism, anti-liberalism, anti-individualism, anti-totalitarianism, anti-technology, and against wars and religious institutions. In his youth, he also proposed an alternative to the modern civilization from the idea of prophetism as a key in favour of the transformation of Brazilian capitalist modernity.

Keywords

Lauro Bretones; romantic Christianity; Protestant heterodoxy; criticism of life; prophetism.

Sumário

Introdução	14
1. Revisão do protestantismo No Brasil.....	23
1.1.O Protestantismo e seu protesto	27
1.1.1 França Antártica	27
1.1.2 As Visitações do Santo Ofício e as Heresias Luteranas	28
1.1.3 O Brasil Holandês e a Tolerância Religiosa.....	32
1.2 Protestantismo no Brasil Império e República	33
1.2.1 O Colono Europeu Traz seu Protestantismo ao Brasil	41
1.2.2 Mudança das Imigrações com a Lei do Orçamento de 1830.....	43
1.2.3 Os Americanos e seu Protestantismo no Brasil.....	44
1.2.3 Primeiros Metodistas	45
1.2.4 Primeiros Congregacionais	47
1.2.5 Primeiros Presbiterianos.....	48
1.2.6 Primeiros Batistas.....	50
1.3 Proposta de Revisão na Teoria do Protestantismo de Missão.....	52
2.1 Traços Gerais Batistas.....	57
2.2 O <i>erasio memorie</i> do Diretriz Evangélica no Protestantismo Brasileiro	60
2.3 Lauro Bretones no Congresso da Mocidade Batista, o nascedouro do Diretriz Evangélica	61
2.4 O Diretriz Evangélica: Pontos e Interesses Sociais.....	65
2.5 Lauro Bretones leitor de Nicolai Berdiaev, uma ilustre descoberta nas prateleiras da Colina	73
2.6 Etapas do Diretriz Evangélica e a atividade de Lauro Bretones	77
2.7 A trajetória de Lauro Bretones: ‘ilustre’ desconhecido do pensamento teológico brasileiro.....	80
2.7.1 De Cachoeiro de Itapemerim aos estudos na Tijuca	80
2.7.2 Da Tijuca até Icaraí (Niterói)	86
2.7.3 São Paulo e o abandono religioso	94
2.7.4 Lauro Bretones protestante heterodoxo: receptor de tendências cristãs românticas europeias no Brasil como renovação teológica.....	101
Capítulo 3: Cristianismo romântico como tipo teológico-social.....	103
3.1 Romantismo: definição, momentos e mentalidades	104

3.2O romantismo revolucionário místico de Walter Benjamin.....	108
3.3 Romantismo e ética: Michael Lowy, leitor do romantismo revolucionário	114
3.4 Escola alemã cristã de românticos.....	123
3.4.1 Friedrich Schleiermacher, a idealização cristã romântica	123
3.4.2 Franz von Baader, esboço da politização cristã-romântica	126
3.4.3 Paul Tillich, cristianismo que rumo ao socialismo	129
3.4.4 Escola russa de românticos	133
3.4.5 León Tolstói, apelo antiestrutural e pacifismo religioso	134
3.4.6 Fiódor Dostoiévski, suspiros proféticos nos porões da ordem vigente	137
3.4.7 Nicolai Berdiaev, personalismo e profecia contra a civilização individualista capitalista moderna.....	140
4.1 A visão de mundo de Lauro Bretones, suas referências e seleção de autores de 1948 a 1956.....	150
4.2 Anticapitalismo em Lauro Bretones.....	154
4.2.1 Antiliberalismo em Lauro Bretones	161
4.2.2 Anti-individualismo em Lauro Bretones.....	171
4.2.3 Antitotalitarismo em Lauro Bretones – antifascismo e anticomunismo	181
4.2.3 Antitecnologia em Lauro Bretones	194
4.2.4 Antiguerras em Lauro Bretones	202
4.2.5 Antiestruturas religiosas em Lauro Bretones	207
4.3 O profetismo no cristianismo romântico no Brasil, crítica explosiva à civilização capitalista moderna.....	214

“O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonha a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro.” (Mia Couto)

Lista de figuras

Figura 01	Lauro Bretones no Atlas Batista, entrevista 1	86
Figura 02	Lauro Bretones no Atlas Batista, entrevista 2	86
Figura 03	Lauro Bretones e família no Colégio Batista de São Paulo	95

Lista de quadros

Quadro 01	Casos de luteranismos no Brasil colonial	27
Quadro 02	Tipos de protestantismos no Brasil	55
Quadro 03	Obras de Berdiaev	75
Quadro 04	Diretriz Evangélica	79
Quadro 05	Épocas do romantismo	109
Quadro 06	Tipos de romantismo	118

Introdução

Ler o que nunca foi escrito.
Walter Benjamin

Ao longo do processo dos estudos doutorais, foi difícil assumir como objeto de pesquisa a produção de Lauro Bretones entre os anos 1948 e 1956 (nascido em 1922 no Espírito Santo e falecido em 2004). Definitivamente, desbravar um trabalho sobre um protestante-batista não estava nos planos iniciais, porque os desejos primevos circundavam a relação das ciências com a religião, a partir das expressões do fundamentalismo criacionista americano. Tal mudança justifica-se por três motivos: o primeiro, pelo próprio período de doutoramento com suas atividades desde as aulas, sínteses, resenhas e os estudos regulares; o segundo, por conta das atividades docentes de História do Cristianismo e de Metodologia Teológica; e o terceiro, não nega que a tese suspira os ares da efervescência social que vivera o Rio de Janeiro (Brasil) no anos de 2013.¹ Admite-se que o texto sobre a heterodoxia do protestante Lauro Bretones esteja um tanto embriagado pelas atividades de politização entre as manifestações, os movimentos sociais e os debates classistas do período.²

Efetivamente, diante da efervescência social vivida no Brasil nos últimos anos, a pesquisa sobre religião e ciência foi aos poucos sendo deixada de lado. Com o tempo, teve-se acesso a fontes inéditas que possibilitaram pedidos de explicitação sobre o movimento religioso chamado de Diretriz Evangélica, com seu pensador Lauro Bretones.³ Não se nega, contudo, certa desconfiança inicial na aproximação de um autor/objeto referendado ora por grupos evangélicos (alguns com traço fundamentalista) ora por pessoas ligadas diretamente à estrutura batista. De fato, o dado causou certo desconforto sobre sua credibilidade, no entanto, a mesma desconfiança serviu como degrau de incentivo a desbravá-lo no formato de tese.

¹ Sobre a efervescência social que passa o país desde 2013: ZIZEK, S. Problemas no paraíso; LOWY, M. O passe-livre e HARLEY, D. O direito às cidades nas manifestações urbanas.

² Um favor negligenciado pela pesquisa seria de que qualquer atualização histórica entranhada da religião do passado no contemporâneo faria parte de uma prática reflexiva de inconformação no tempo presente. Quem escreve sobre esse prisma lendo os teoremas de Walter Benjamin fora Daniel Bensaid em: **Walter Benjamin: sentinelle messianique**, 2010, BENSaid, B. **Os irreduzíveis**. Teoremas da resistência para o tempo presente, 2008, e ainda, em: PY, F; PEREIRA, N. C. Ecologia profunda: para uma ecologia do proletariado, 2014, p.307-320.

³ O Diretriz Evangélica é um micromovimento social entre batistas brasileiros das décadas de 1950 e 1960, formado por jovens no ano de 1948 com intuito de produzir um jornal alternativo à imprensa oficial batista, a partir de novos acordes teológicos e sociais. Sobre eles, vide RIBEIRO, A. **A bandeira guardada**, 1984 – seus textos, artigos e fragmentos base foram utilizados ao longo da tese.

Assim, destaca-se também o interesse da pesquisa pela novidade da existência de um segmento de reflexão social entre os batistas brasileiros – protestantes tidos pela pesquisa da História da Igreja⁴ como o setor mais vinculado ao poder.

Portanto, no trabalho, deve-se explorar um autor desconhecido no âmbito dos estudos do protestantismo e da História da Igreja. Ainda ressalta-se o fato de que, na juventude, isto é, especificamente entre o período de 1948 a 1956, Lauro Bretones teve aproximações teológico-sociais com o missionário americano Richard M. Shaull⁵, antes de sua chegada ao Brasil em 1950, o que se percebe na leitura de sua produção com traços sociais diferenciados à época. Foi expositor das ideias do socialista cristão russo Nicolai Berdiaev⁶ antes da chegada do missionário presbiteriano, e, depois de seu envolvimento com Shaull, no movimento ecumênico brasileiro.⁷ Tudo isso configurou uma prática pouco ortodoxa, que mostra sua insubmissão, justificando o dado de que a estrutura batista forçou seu ‘esquecimento’⁸, até porque parte dessa denominação fez-se segmento de construção ideológica da Ditadura Militar, entendendo-se como risco ter nos seus arraiais uma figura que tecia queixas ao sistema capitalista, o que causou a Bretones nas décadas de 1960 e 1970 seu isolamento/retirada do protestantismo.

Também o trabalho sobre o autor ganha a relevância de “rememorar”, pois houve um esforço da estrutura batista para “esquecê-lo”, “apagá-lo” dos textos e da memória, como sugere o texto de Ebenezer Soares Fonseca⁹, em 2000 (pouco antes da sua morte). É outro dado que reforça a relevância do escrito, nutrindo o

⁴ CAMPOS, L. S. **Protestantes na Primeira Fase do Regime Militar Brasileiro: atos e Retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969)**, 2002; DAWSEY, J. C. **Americans-Imigrantes do Velho Sul no Brasil**, 2005; DREHER, M. **A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial**, 1999; DUSTAN, L. **Protestantismo**, 1980; ESCURRA, A. M. **La Ofensiva Neoconservadora – Las Iglesias de U.S.A. y la Lucha Ideológica Hacia América Latina**, 1982; FARIA, E. G. **Fé e Compromisso, Richard Shaull e a Teologia no Brasil**, 2002; FRANCA, L. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**, 1923; MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**, 2008; **A Inserção do Presbiterianismo no Brasil**, 2001; SANTOS, L. **As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira**, 2006.

⁵ HUFF JR, A. **Um protestantismo protestante: Richard Shaull, missão, ecumenismo e revolução**, 2012, p.45-67 e HUFF JR, A. **Responsabilidade social e revolução no Movimento Ecumênico Brasileiro dos anos 50 e 60**, 2011.

⁶ RIBEIRO, A. C. **Bandeira Guardada**, 1983, p.23-68.

⁷ Como propriamente admitiu SCHAULL, R. **Surpreendido pela Graça**, 2003, p. 174.

⁸ Aqui se evoca o conceito de memória social, de esquecimento social, de *amnésia* social dentro de uma teoria das memórias sociais, quando percebe a importância dos esquecimentos causados pelos grupos sociais no âmbito das lutas dos grupos e classes sociais: POLLACK, M. **Memória e esquecimento**, 1998, p.14-68. E, sobre o processo de esquecimento que passara Lauro Bretones, vide, FERREIRA, E. S. **Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo**, 2000.

⁹ FERREIRA, E. S. F. **Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo**, 2000.

interesse de trazê-lo à superfície das discussões da religião no Brasil.¹⁰ Para cumprir a tarefa, optou-se por destacar, no primeiro capítulo, quem são os protestantes batistas, como eles se fixaram e como se desenvolveram ao longo da formação do Brasil. O esforço decorre da vontade de traçar uma revisão do protestantismo no Brasil, a fim de, com isso, destacar a importância da figura de Lauro Bretones. Por isso, no primeiro capítulo, faremos um esboço histórico do protestantismo, e, no segundo capítulo, passaremos a destacar a história de Bretones desde seu nascimento até os anos de 1948 a 1956, quando se engajou no movimento de Diretriz Evangélica, apresentando uma visão de mundo distinta ao protestantismo da época.

No terceiro capítulo, por se vislumbrar um fenômeno tão distinto à época, necessita-se de outro olhar para compreendê-lo entre as expressões religiosas brasileiras. Assim, o segundo interesse do trabalho doutoral trata da elaboração de uma nova abordagem sobre ele, construindo uma alternativa formal de avistar os fenômenos cristãos críticos, os quais dialogam em distensão com a cultura moderna.¹¹ Portanto, o acesso a um fenômeno religioso diferenciado condiciona a possibilidade da confecção de uma nova plataforma que aporte na captação desse expositor de ponderações religiosas e sociais.¹²

Lembra-se, então, de Karl Popper que no seu livro “Lógica da Pesquisa Científica”¹³ designa que para cada novo objeto descoberto há a necessidade de uma (nova) metodologia para seu tratamento. Na verdade, com este trabalho se pretende construir uma hermenêutica mais sensível às formas cristãs *anticapitalistas* nas quais se apruma a relação entre fé e política¹⁴, captando as

¹⁰ Sobre o conceito de memória, esquecimento e amnésia, POLLACK, M. Memória e esquecimento, 1998, p.14-68. Vide ainda: SOUSA, J. J. V. Reflexões acerca da memória e do esquecimento como operação política, 2008, p. 33-42 e MOTTA, M. M. História, Memória e Tempo Presente, 2012, p. 21-36.

¹¹ Para os trabalhos cristãos que versam a crítica da cultura, Michael Lowy sugere que se chama cristianismo da libertação, **A guerra dos deuses**, 2008, p.21-34.

¹² SCHWANTES, M. **Entre as palavras e coisas**, 2011, p.74.

¹³ POPPER, K. **Lógica da pesquisa científica**, 1985. Da mesma forma, a questão dos novos olhares, a linguagem e os novos objetos, vide, AGAMBEN, G. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**, 2005, p.43-87.

¹⁴ Sobre explicitação da esfera Fé e Política (ou Doutrina Social da Igreja) indica-se a leitura dos trabalhos: ANDRADE, P. F. C. **Fé e eficácia**, 1999; O parágrafo quarto da Octogésima Adveniens e a pastoral político-social, 2009, p. 843-860; O Cristianismo Diante dos Desafios da Globalização Econômica e Social. Horizonte, 2009, p. 110-121. Mais especificamente sobre a relação de Fé e Política, vide o trabalho: Reflexões teológicas sobre a relação Fé e Política, 2004, p. 358-377; além de: DUPONT, J. **A igreja e a pobreza**, p.45-87; BOFF, L; BOFF, C. **Como fazer uma teologia da libertação**, 1999, p.22-96 e CATÃO, F. **O que é teologia da libertação**, 1998, p.14-54. Já, no âmbito da historiografia as relações de Fé e Política foram palco dos trabalhos de SOUSA, J. J. V;

queixas nutridas dos movimentos cristãos posteriores. A nova categoria foi chamada de “cristianismo romântico” no Brasil, e se coloca na direção de ser um novo suporte a auxiliar a percepção dos grupos críticos cristãos, seja dos construtores da teologia da revolução ou nas releituras da teologia da libertação.

A pretensão é que, futuramente, esse novo tipo social possa auxiliar no olhar das produções das releituras das teologias libertárias¹⁵, outro agrupamento religioso em que seus autores referendam os românticos europeus. Nesse sentido, Lauro Bretones seria um dos pioneiros a atualizar criticamente o imaginário romântico pré-capitalista para o interior do cristianismo moderno brasileiro. Sobre isso, uma sinalização: destaca-se que esse novo tipo social alinhado a Bretones não tem que ver com os segmentos fundamentalistas do protestantismo que negam a modernidade, buscando ingenuamente retornar ao passado isolando-se socialmente. Ele não tinha aptidão a qualquer eremitismo, até por isso buscamos contribuir com uma nova sensibilidade que o aproxime dos movimentos cristãos que idealizam o passado coletivista como sentido de negação ao presente individual-capitalista. Para construção da plataforma, parte-se do referencial metodológico dos trabalhos de Michael Lowy¹⁶ – quando desenvolve uma sociologia dos movimentos anticapitalistas entre as diversas gradações românticas.

Michael Lowy não explicita no rol das topografias românticas uma corrente de mística – no caso, cristã. Aproveitamos a lacuna permitida pelo pensador franco-brasileiro para construir o segundo capítulo com dois movimentos distintos. O primeiro, quando se descreve o conceito de “cristianismo romântico”, com início na percepção do romantismo como uma corrente de crítica à cultura; depois tateamos a crítica romântica corrosiva ao capitalismo de Walter Benjamin para, por fim, através da produção de Michael Lowy, reconhecer o romantismo *anticapitalista* como idealizador do passado na modernidade. Assim,

NADER, G. C. Impasses e controvérsias na construção da memória histórica da Igreja Católica no Brasil, 2011, p. 203-216 e SOUSA, J. J. V. **Círculos Operários- a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**, 2002. Por fim, a relação Fé e Política e/ou Doutrina Social da Igreja protestante fora bem selecionada na obra de CAVALCANTI, R. **Cristianismo e política**, 1988 e hoje foram aprofundadas pelo seu discípulo BURITY, J. **Fé na revolução**. Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964), 2011.

¹⁵ Sobre a plataforma romântica nos movimentos religiosos da América Latina, cf. LOWY, M. **Marxisme et Romantisme Revolutionnaire**, 1998, p.34-38; LOWY, M. (org.) **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais, 2006, p. 9-64 e **A guerra dos deuses**, 2008, p.21-34.

¹⁶ LOWY, M. **Marxisme et Romantisme Revolutionnaire**, 1998, p.34-38.

pelo romantismo anticapitalista de Michael Lowy perceberemos a existência da plataforma do “cristianismo romântico”.

Seguindo no terceiro capítulo, após a categorização do “cristianismo romântico”, passaremos a explicitação das formas de romantismo cristão do Velho Continente em duas escolas que influenciaram a teologia brasileira: a primeira trata-se do cristianismo romântico alemão, composta por autores como Friedrich Schleiermacher, Franz von Baader e Paul Tillich. A segunda, a mais importante para a tese, do cristianismo romântico russo no qual Lauro Bretones foi estudioso de autores como León Tolstoi, Fiódor Dostoiévski e Nicolai Berdiaev. Em todo caso, Lauro Bretones foi um dos primeiros cristãos brasileiros a referendar argumentos sociais com a ponta do pensamento romântico cristão europeu.¹⁷ Como mencionado, foi um exercício também praticado posteriormente pela teologia crítica protestante com nomes de Richard Shaull, Rubem Alves, Milton Schwantes¹⁸ - autores (pelo menos) incomodados com a civilização capitalista burocrática.

Assim, não só as bases do marxismo¹⁹ teriam influenciado as releituras das hermenêuticas libertárias da América Latina, mas também as diferentes gradações do romantismo, compreensão de mundo que embriagara teólogos, levando-os a estilhaar categorias/attitudes de descontinuidade com a racionalidade ocidental.²⁰ E, para fechar a tese, faz-se necessário o quarto capítulo, o qual detalha o conjunto

¹⁷ RIBEIRO, A. C. **Bandeira Guardada**, 1983, p.45, e como se pode perceber nos textos do autor: BRETONES, L. O cristianismo evangélico e os problemas sociais - I, p.3-6; O cristianismo evangélico e os problemas sociais: III, p.8; O cristianismo evangélico e os problemas sociais: V, p.3; Os grandes mudos, 1952, p.37; Os temas de Berdiaev, 1953, p.32-33; **Cristãos e comunistas**, 1956; **Prisioneiro da esperança**, 1979, p.34-67. O autor assume a importância de Berdiaev em sua entrevista datada de dezembro de 2006.

¹⁸ Nesse caso, especificamente se pode destacar o nexo da continuidade dos trabalhos posteriores ao doutoramento, quando se percebe que autores no âmbito da teologia latino-americana atualizam o imaginário pré-moderno e anticapitalista para renovação teológica latino-americana. Pode-se citar os seguintes autores que utilizam doses do romantismo nas suas obras como: 1) Richard M. Shaull, quando nos textos iniciais sobre a teologia da revolução referenda Nicolai Berdiaev em: **O cristianismo e a revolução social**, São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953; 2) Rubem Alves, quando nos seus textos iniciais no âmbito da Teologia da Libertação referenda Nietzsche, em: ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**; 4) Maria Clara Bingemer selecionando as obras de Simone Weill: BINGEMER, M. C. L. **Simone Weil**. A força e a fraqueza do amor e **Simone Weil**: uma mística para o século XXI, p. 135-164; 5) o biblista Milton Schwantes baseava uma dose explosiva de sua obra ao pensamento romântico anticapitalista de Max Weber em: SCHWANTES, M. **A terra não pode suportar suas palavras**.

¹⁹ MUELLER, E. **Teologia da Libertação e Marxismo**, 2000, p.51-210.

²⁰ LOWY, M. **Romantismo e messianismo**, 2012; Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião, 1995, p. 105-116, Walter Benjamin, crítico da civilização (prefácio), 2012, p.7-20, A filosofia da história em Walter Benjamin, 1998, p.199-206 e **La Cage d'acier**: Max Weber et Le marxisme wébérien, 2014, p.34-76.

das atitudes de queixas ao modo de vida burgo-capitalista encontradas na produção da juventude de Lauro Bretones. Nele buscaremos visualizar nos seus escritos da juventude temas de distensões à vida como: críticas à burguesia, ao capitalismo, ao liberalismo, ao racionalismo, ao industrialismo, à quantificação do homem, ao progresso, à tecnologia das armas químicas. Portanto, neste quarto capítulo visa-se reconhecer como a plataforma construída no segundo capítulo manifesta-se ancorando sua produção intelectual entre os anos de 1948 até 1956 – anunciada no primeiro capítulo.

Em todo caso, por meio dessa nova tipologia, cristianismo romântico, buscamos explicitar para dentro do ramo da Fé e Política²¹ as categorias/atitudes encontradas nas obras de Michael Lowy. Assume-se, assim, a proposta teológica de Karl Kahner²², pela qual, a fim de fugir da mesmice dogmática, reconhece o valor do contato com as ciências como maneira de arejar o labor teológico. No caso da tese, o contato da teologia seria com a sociologia do pensamento revolucionário, auxiliando na percepção de que mesmo as expressões teológicas são carregadas de variados protestos culturais e sociais.²³

Enfim, no *locus* do trabalho, reconhece-se a relação da Fé e da Política, pois, além de apresentar Lauro Bretones como autor importante para o protestantismo no Brasil, aponta-se a forma com que seus conteúdos de fé aproximam-se da sociedade no tempo. Dito de outra forma: a tese inscreve-se no circuito das formulações de uma doutrina social protestante²⁴ capaz de captar o impacto das doutrinas no reconhecimento do homem na sociedade. Assim, o escrito ancora-se na demanda teológica protestante quando acrescenta ao cristianismo a importância do pensar como o homem discursa sobre o divino. E, como foi dito nessas palavras introdutórias, buscou-se reconhecer a voz de Lauro Bretones, apontando sua relevância para o contexto protestante batista das décadas de 1940 e 1950. Iniciaremos tratando um pouco da história da reforma protestante e sua chegada no Brasil.

²¹ ANDRADE, P. F. C. Reflexões teológicas sobre a relação Fé e Política, 2004, p. 358-377.

²² RAHNER, K. **O homem e a graça, Revelação e tradição e A antropologia**: problema teológico, 1970.

²³ MUELLER, E. **Teologia da Libertação e Marxismo**, 1996.

²⁴ TILLICH, P. **A Era Protestante**, 1992, p.45-49; **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**, 1986. Um dos poucos textos que tocam no detalhe da doutrina social da igreja cristã e batista foi escrito por Hécio Lessa: **Ação Social da Igreja**, 1968.

Capítulo 1: Revisão do protestantismo no Brasil

*É a infância, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu espaço. Por isso, Babel, ou seja, a saída da pura língua edênica e o ingresso no balbuciar da infância (quando, dizem-nos os linguistas, a criança forma os fonemas de todas as línguas do mundo), é a origem transcendental da história. Experimentar significa, necessariamente, neste sentido, reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância institui para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância, e pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, epoché. Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem (Giorgio Agamben, *Infância e História*, p. 64-65)*

O protestantismo no Brasil, detidamente o núcleo batista, apresenta elementos não problematizados em sua historiografia²⁵, às vezes, por falta de material e, outras, pelos interesses que os grupos hegemônicos impõem, provocando algumas *amnésias* sociais.²⁶ Por exemplo, um caso de *amnésia* ocorre quando a pesquisa historiográfica²⁷ coloca a chegada do protestantismo no Brasil apenas nas

²⁵ Como tais textos: AZEVEDO, I. B. **As cruzadas inacabadas**, 1980, p.56-105; AZEVEDO, I. B., **Celebração do indivíduo** – a formação do pensamento batista brasileiro, 1996, p.214-235; FERREIRA, E. S. **História dos Batistas Fluminenses**, p.14-32; FERREIRA, E. S. & HALLOCK, E. F. **Historia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – 1908 até 1998**, p. 43-326; MESQUITA, A. N., **História dos Batistas do Brasil de 1907 a 1935**, 1971, p.45-65; PEREIRA, J. R. **Breve história dos batistas no Brasil**, 1972, p.32-143; SILVA, R. A. **Princípios e doutrinas batistas**. Os marcos de nossa fé, 2007, p.19-43; OLIVEIRA, Z. M. **Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970)**, 1999, p.132-149; SILVA, J. F., **Uma leitura política de O Jornal Batista e a ação das CEBs durante o período de transição brasileiro 1972-1974: entre o milagre e a crise**, 2007, p.76-163; PINHEIRO, J; OLIVEIRA, M. S., **Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância**, 2012, p.46-76; YAMAGUCHI, A. K., **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil**. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e de poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, 2009, p.16-29.

²⁶ Duas questões devem ser destacadas: considera-se o conceito gramsciano de hegemonia quando percebe que ela é socialmente construída por grupos alinhados que chegam ao poder por um golpe; já o outro conceito é o de *amnésia* social dentro de uma teoria das memórias sociais, quando percebe a importância dos esquecimentos causados pelos grupos sociais no âmbito das lutas dos grupos e classes sociais: GRAMSCI, A., **Os intelectuais e a organização da cultura**, 1982, p.42-48, POLLACK, Michael, “Memória e esquecimento”, 1998, p.14-68 e PY, F. Uma introdução ao shabbat a partir da nova história política, 2014, p.54-68.

²⁷ A formação dos movimentos religiosos protestantes no Brasil são reconhecidos nos livros: HOORNAERT, E., **A Igreja no Brasil-Colônia: 1550-1800**, 1982, p.56-58; MIRANDA, H., **Os**

primeiras décadas dos oitocentos. No ímpeto da historiografia da igreja, despreza-se que, antes da Vinda da Corte Real ao Brasil (em 1808), havia sujeitos denominados por outras expressões religiosas na colonização brasílica. Como exemplo, sabe-se que protestantes eram denominados pelo Tribunal do Santo Ofício Lisboa como adeptos da *heresia luterana* – forma com que a corte mista designava-os em sua tipologia da cessação.²⁸ Também há em 1808 uma mudança na terminologia protestante na Vinda da Família Real quando se transformou a ex-colônia lusitana em Reino Unido junto à metrópole – fruto direto da invasão napoleônica às terras portuguesas.

A fim de tratar do movimento *esquecido* pouco ortodoxo no protestantismo, como o de Lauro Bretones, construtor do jornal do “Diretriz Evangélica”, buscaremos fazer uma revisão temporal das instituições e das formas religiosas ligadas à memória da presença do protestantismo no Brasil. A revisão é necessária, pois se sinaliza que, pouco antes de Richard Shaull, em 1948, entre os protestantes brasileiros havia grupos que discutiam a sociedade, se posicionando nada otimistas diante das incoerências da modernidade capitalista, vasculhando inclusive novas mentalidades religiosas. A partir do “Diretriz Evangélica” se é possível sinalizar documentalmente que, antes de 1952 (ano da publicação da Teologia da Revolução de Shaull), já existia um pensamento social-religioso no Brasil entre os protestantes. Algo como uma incubadora que nutrirá a teologia da libertação protestante.²⁹

Assim, mesmo que historicamente os batistas estejam nos rastros do protestantismo, é possível apontar diferenças dos traços mais comuns com as denominações homólogas. Para mostrar a diferença do movimento em relação aos traços protestantes, no capítulo primeiro se fará uma discussão histórico-bibliográfica partindo do conceito de protestantismo no ambiente europeu,

Cátaros e a Heresia Católica, 2002, p.59-63; VAINFAS, R., *Confissões da Bahia*, 1997, p.74-84, SOUZA, L. M., *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986, p.203-219; NOVISNKY, A., *A Inquisição*, 1990, p.31-69; NOVISNKY, A., *Inquisição: Prisioneiros no Brasil - séculos XVI-XIX*, 2002, p.53-132; VAINFAS, R., *A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil colonial*, 1988, p. 167-173.

²⁸ Como os temas das pesquisas de BRITTO, R. G., *Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição. Séculos XVI-XVII*, 2010, p.21-42 e de VAINFAS, R., *Confissões da Bahia*, 2005, p.11-56.

²⁹ Sobre o local da teologia da libertação protestante, vide os trabalhos de HUFF Jr, A., *Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro*, 2013, p. 169-183; Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa, 2009, p. 3-19; *Um protestantismo protestante*: Richard Shaull, missão e revolução, 2012.

demarcando como o fenômeno religioso europeu chega ao Brasil Colônia e seus vínculos com a colonização ibérica. Indagar-se-á quem são os protestantes e as repulsas organizadas contra eles dos grupos no poder aristocrático da colônia, alicerçados por parte dos inquisidores do Santo Ofício no tratamento crimilizador. Mais adiante, será feita uma revisão histórica do protestantismo a partir da teoria de Antônio Gouveia e Mendonça³⁰, percebendo as falhas de sua classificação com os termos protestantismo histórico e de imigração no Brasil Império.

Nesse ponto, discutiremos o que vem sendo deixado de lado pelas pesquisas³¹ e, a partir dessa revisão histórica, perceberemos a força da relação estatal Portugal-Brasil no tratamento dos grupos sociais protestantes desde a sua negação inicial até sua aceitação por parte do Império. Isso porque compreendemos que há uma intensa costura dos grupos hegemônicos no estado colonial até o período republicano que permitiu a chegada dos protestantes às terras brasileiras.³² Portanto, na contratação dos fluxos migratórios protestantes, o Estado brasileiro oitocentista visava ampliar a europeização e (depois) americanização.³³

Esses fluxos serviram para condicionar a estrutura brasileira estatal pelas ideias ilustradas³⁴, ligando o Estado pós-colonial às demandas que o capitalismo liberal arcaico impunha. Continuando o capítulo, faremos indicações sobre os protestantes batistas no Brasil demarcando os principais traços dos batistas:

³⁰ MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil, 2008, p.34-156; MENDONÇA, A. G. **A Inserção do Presbiterianismo no Brasil**, 2001, p.1-21.

³¹ MENDONÇA, A. G. e VELASQUES, P. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**, 2002, p.62-78; MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil, 2008, p.34-54; DREHER, M. **Igreja e germanidade**, 1984, p.62-121; CAMPOS, L. **Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil**, 2011, p. 504-533.

³² SANTOS, L. **As Outras Faces do Sagrado**: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira, 2006, p.34-92; DREHER, M. **Igreja e germanidade**, 1984, p.62-121 e BITTENCOURT F., José. **Matriz Religiosa Brasileira**: religiosidade e mudança social, 2003, p.56-78.

³³ Como destacam os teóricos que tratam o final do regime colonial: CARDOSO, C. F. As concepções acerca do 'Sistema Econômico Mundial e do Antigo sistema Colonial', 1980, p.312-343; CARDOSO, C. F. *Escravo ou camponês?* O proto-camponato negro nas Américas, 1987, p.455-478; GORENDER, J. **O escravismo colonial**, 1978, p.45-49.

³⁴ BASTIAN, J. P. **Historia del protestantismo en América Latina**, 1990, p.58-214. Embora, a obra clássica de Gilberto Freyre entenda que há um ideário de atraso nas ideologias protestantes para o Brasil: FREYRE, G. **Ingleses no Brasil**: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil, 2000, p.51-54; FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, 1999, p.243-248. Agora, sobre as relações do Estado como interesses das lideranças hegemônicas e a sociedade civil nesse tempo, indica-se a leitura: GRAMSCI, A **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1979, p.45-87.

delimitando o *ethos* por eles composto na sociedade, procurando assinalar a estrutura religiosa com seus dados para história do Brasil e de sua doutrina social.³⁵

Para encerrar o capítulo, depois do *habitus*³⁶ dos batistas da Convenção Batista Brasileira (CBB) por sua chegada na “colônia americana” em Santa Barbara do Oeste e Americana³⁷, visa-se a apresentação do seguimento alternativo entre os batistas autodesignado ‘movimento social’³⁸: o “Diretriz Evangélica” e seu intelectual Lauro Bretones como produtores de reflexões a partir do ano de 1948 até abril de 1964 - ano em que o movimento foi dissolvido. Por conta da sua mensagem mais crítica à modernidade capitalista, nos deteremos no período de 1948 a 1956, no seu principal interlocutor, Lauro Bretones, no que diz respeito às suas produções no jornal, cartas e livros do período.

Na primeira etapa, o trabalho focará o Diretriz Evangélica e Lauro Bretones, cuja característica dos textos tinha uma orientação contrastante ao senso comum protestante da época. A partir das divergências e convergências com o protestantismo, buscaremos elucidar suas propostas percebendo como negavam o *modus vivente*, compondo uma doutrina social alternativa para a igreja cristã brasileira. Assim, para chegarmos ao foco do trabalho, primeiro discorreremos sobre o protestantismo e sua formação na Europa para depois discutirmos sua chegada ao Brasil. Passa-se, assim, aos protestantes e seus protestos.

1.1 O Protestantismo e o seu Protesto

Para tratar do protestantismo, destacou-se primeiro a definição de Zaqueu Moreira de Oliveira, quando assinala o protestante e sua reforma da seguinte forma:

³⁵ ANDRADE, P. F. C. **Fé e eficácia**, 1999, p.57-64.

³⁶ YAMAGUCHI, A. K. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil**. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e de poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, 2009, p.16-29.

³⁷ *Op. cit.*, p.16-29.

³⁸ O termo “movimento” se refere ao conceito de movimentos sociais. A designação será mais para frente problematizada do ‘Diretriz Evangélica’ como um movimento social, contudo, pode-se dizer que, para Alain Tourane, ele teria uma nova forma de movimento social, de temáticas específicas como o gênero, a religião e a etnia, como um movimento social cultural, TOURANE, A. **Crítica a modernidade**, 2002, p.172-186.

O nome protestantismo se refere aos grupos dissidentes do movimento chamado de Reforma Protestante, que teve origem no século XVI. O movimento tem várias manifestações, fazendo jus à sua ênfase no livre exame. Surgiu primeiramente através de Martinho Lutero, que a partir de sua profunda experiência religiosa, apelou para que a nobreza alemã lutasse contra as pretensões de domínio universal de Roma, conseguindo a adesão de vários príncipes de Santo Império Romano (...) o período da Reforma Protestante vai de 1517, quando Lutero afixou as 95 teses contra as indulgências à porta da catedral de Wittenberg, até 1648, quando terminou a Guerra dos 30 anos, com a Paz da Westfalia. O movimento iniciado por Lutero tinha objetivo de reformar a Igreja de Roma e não de criar um grupo a parte.³⁹

A anotação expõe o protestantismo como movimento da modernidade relacionado à dissolução das matrizes medievais na esteira de um novo grupo social que traz em si a modernidade, a burguesia.⁴⁰ A Reforma Protestante conflui de uma união de fatores, entre os quais se destacam o crescimento das cidades, a máquina de impressão, a mineração (moedas, inflação e pólvora), o concilianismo na questão dos dois papas, os movimentos hereges medievais e o humanismo.⁴¹ A Reforma Protestante foi uma dissidência intracatolicismo que tendia a reformar partes do clero, como originalmente o monge agostiniano Martin Ludher procurou fazer.⁴² A política no Sacro Império Germânico auxiliou a independência em relação ao centro religioso.⁴³

O ato de Martin Lutero de fixar as teses na porta da catedral⁴⁴ trouxe uma renovação das formas religiosas alternativas à univocidade romana. Contudo, não se pode negar que a Reforma fora fruto direto do catolicismo. Por ter brotado dele,

³⁹ OLIVEIRA, Z. M. Protestantismo, 2010, p.817.

⁴⁰ GOFF, J. **Por amor às cidades**, 1994, p.12-18; GOFF, J. (orgs.), **Dicionário Temático da Idade Média**, 2008, p.437-455.

⁴¹ WACHHOLZ, W. **História e teologia da Reforma**: introdução, 2010, p.20-35; LINDBERG, C. **As reformas na Europa**, 2001, p.18-21.

⁴² *Op. Cit.*, p.35-38. O nome “original” de Lutero era Martin Ludher. Ele passou após o debate de Heidelberg a autoneomear-se Martin Luther fazendo alusão com a mudança a ser “o liberto”, vide, DREHER, M. **Crise e a renovação da Igreja no Período da Reforma**, 1996, p.23-24.

⁴³ LINDBERG, C. **As reformas na Europa**, 2001, p.18-21.

⁴⁴ Como escreve DREHER, M. **História do povo luterano**, 2005, p.15-18; **Crise e a renovação da Igreja no Período da Reforma**, 1996, p.23-24.

tinha relações diretas com o mesmo, e, ao mesmo tempo, algumas desconexões.⁴⁵ Em todo caso, os protestantismos são fruto de reformadores como Lutero, Calvino, Zwinglio e Knox, embora se liste anteriormente movimentos católicos que abriram espaço para a cisão protestante.⁴⁶ Após a Reforma, surgiram novas cisões que visavam constantemente renovar a estrutura religiosa. Obrigando a nomenclatura protestante a ser ampliada, passando a conotar umas linhas de formas protestantes que Paul Tillich⁴⁷ pondera:

O nome dos protestantes foi ampliado aos discípulos dos reformadores que entraram em conflito com a Igreja no século XVI, a partir do protesto, apostos pelos príncipes e as cidades que eles haviam seguido, em 19 de abril de 1529, na dieta de Espira, contra a vontade manifestada pelo imperador de retirar as concessões feitas anteriormente (...) desta definição puramente histórica, não é fácil chegar a uma fórmula que expresse de maneira incontestável o essencial do protestantismo. (...) entretanto, a juízo de Tillich, o princípio protestante seria o rechaço de tudo que é intermediário necessário entre Deus e o crente, incluindo explicitamente a negação de qualquer autoridade atribuída não só à Igreja senão também à Bíblia e ao mesmo tempo ao Cristo histórico.⁴⁸

Assim, os movimentos sociorreligiosos protestantes para Paul Tillich têm um traço comum, o *princípio protestante*.⁴⁹, que traz consigo o apetrecho da história, negando o intermédio entre a estrutura e a divindade – combatendo a autoridade da Igreja. Como explica Ênio Muller, o “*princípio protestante não é somente negativo, mas [...] dotado de uma positividade que precisa ganhar concreção histórica*”.⁵⁰ Além disso, o princípio protestante, para Paul Tillich, pode ser agregado a diferentes formas que “*os meios pelos quais o sagrado*

⁴⁵ Paul Tillich que indica o detalhe da substância católica e do princípio protestante em: TILLICH, P. **A Era Protestante**, 1992, p. 188-192; HIGUET, E. **Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual – considerações a partir da visão da modernidade em Tillich**, s/d.

⁴⁶ VESTHELLE, V. **O deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz**, 2005, p.71-76.

⁴⁷ SKINNER, Q. **A fundação do pensamento político moderno**, 1996, p. 328-331 e DAVIDSON, N. S., **Contra-Reforma**, 1991, p.8.

⁴⁸ BOYER, **Dicionário teológico**, 1980, p.557-558.

⁴⁹ TILLICH, P. **A Era Protestante**, 1992, p. 188; HIGUET, E. **Alguns aspectos do catolicismo brasileiro**.

⁵⁰ MULLER, E. **Princípio protestante e a substância católica: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich**, 2006, p.5.

aparece não podem ser identificados com o sagrado".⁵¹ Por isso, Etienne Higuët conceitua da seguinte forma a ideia de Tillich:

A função do princípio protestante é de insistir na experiência radical da situação-limite, de proclamar a insegurança como segurança e a posse da verdade na ausência da verdade, e de dar testemunho do 'novo ser' manifestado em Jesus, o Cristo. No desempenho dessa tarefa, o princípio protestante transcende as diferenças de cultura e religião, podendo ser proclamado por movimentos pertencentes tanto ao domínio religioso quanto ao secular, independentemente das igrejas protestantes oficiais. 'O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura chamadas 'protestantes'. Contudo, enquanto o protestantismo é a atitude de protesto contra as formas, o seu protesto só pode existir em relação a certa *Gestalt* à qual pertence. Caso contrário, destruiria o seu próprio fundamento. O mesmo consiste na *Gestalt*, ou realidade da graça, ou ainda, 'estrutura divina da realidade', cujo lugar é a fé'. Assim, o pressuposto do poder formativo do protestantismo encontra-se na união do protesto com a forma na *Gestalt da graça*.⁵²

O princípio protestante é a condução contra toda instituição e centro religioso. Tillich percebe no princípio protestante "*a luta de Deus dentro da religião contra a religião*".⁵³ Esses detalhes são centrais para se pensar o protestantismo, tendo desdobramentos na Europa com a percepção de que a "*reforma protestante atinge sua maturidade no século XVIII com o Iluminismo*", como ressalta Vitor Vesthelle.⁵⁴ Em todo caso, socialmente os movimentos reformatórios irão auxiliar na formação dos estados nacionais, nos quais consolidam a relação de um lado da burguesia nascente (protestantismo liberal: americano e francês) e do outro com a aristocracia (um protestantismo aristocrático consolidou o anglicanismo na Inglaterra, o luteranismo na Alemanha

⁵¹ *Op. cit.*, p.6.

⁵² HIGUET, E. *Alguns aspectos do catolicismo brasileiro*, p.143.

⁵³ TILlich, P. **A Era Protestante**, 1992, p. 188.

⁵⁴ VESTHELLE, V. **O deus escandaloso**, 2005, p.4.

e estados Helvelquios).⁵⁵ Primeiro, existiram movimentos protestantes reformatórios, o liberal e o aristocrático que ajudaram a consolidação dos estados nacionais desde sua estruturação até seu desenvolvimento; de outro, mais radicais possibilitaram a identificação dos camponeses (protestantismo camponês) com o apelo à liberdade das reformas no Centro e Norte da Europa, o que ocasionou a organização dos ‘movimentos de baixo’⁵⁶, negando o Estado Moderno, os batismos das igrejas e os feudos designando-se anabatistas. Assim, os movimentos camponeses radicalizaram a Reforma Protestante esvaziando-o como movimento burgo-aristocrático a partir da crítica à civilização moderna onde brotava integrando as cidades e vielas medievais.⁵⁷

Entre as três dimensões ideológicas faz-se o lastro construtor do imaginário do mundo protestante: uma auxiliara a promoção da ordem dos estados modernos capitalistas e a outra o desqualifica, buscando incendiar o cálculo frio da moeda da fétida vida moderna. A partir delas, passa-se a perceber o *continuum* de formas protestantes espalhadas pela América Latina e no Brasil. Por assim, na continuação da tese descreveremos o protestantismo no Brasil e suas primeiras faces.

1.1. O Protestantismo no Brasil Colônia

1.1.1 França Antártica

Iniciamos a descrição do Brasil Colônia em tempos próximos à ‘descoberta’ do Brasil. Na época, há detalhes não polemizados na História da Igreja⁵⁸ no que diz respeito ao processo de colonização Portugal-Brasil. Podemos

⁵⁵ BLOCH, E., **Thomas Munzer**, o teólogo da revolução, 1973, p.22-74; BLOCH, E., **O Princípio Esperança**, 2006, p.143-197; KAUTSKY, K., **A origem do cristianismo**, 2010, p.56-58; MUNSTER, A., **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**, 1997, p.243-268. Para formação dos estados nacionais primeiros e seus grupos construtores vide: HOBBSBORN, E., **Como mudar o mundo**, 2013, p.453-459; GOFF, J., **Os Intelectuais na Idade Média**, 1985, p.56-59.

⁵⁶ Para a história a ‘partir de baixo’, vide, THOMPSON, E. P., **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**, 2001, p.125-132 e PY, F.; PEREIRA, N. C. Ecologia profunda: para uma ecologia do proletariado, 2014, p.307-320.

⁵⁷ BLOCH, E., **Thomas Munzer**, o teólogo da revolução, 1973, p.22-74; **O Princípio Esperança**, 2006, p.143-197; MUNSTER, A., **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**, 1997, p.143-268.

⁵⁸ HOORNAET, E., **A Igreja no Brasil-Colônia: 1550-1800**, 1982, p.56-58; ALVES, R., **Religião e Repressão**, 2005, p.55-59; BITTENCOURT F., J., **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**, 2003, p.164-169; FERREIRA, J. C. L. (org.). **Novas Perspectivas**

dizer que a presença protestante foi sentida poucos anos depois da chegada dos ibéricos à América Latina, com a primeira leva de protestantes no Brasil Colônia, os *hugenotes* (confederados), desembarcados por volta de 19 de novembro de 1556 e chegados em grupos posteriores a Villegaigon (que desembarcou no Brasil em 1555), sob o amparo de Bois Le Conte, sobrinho de Villegaigon, sob a indicação de Calvino e do rei francês Henrique II. Oficiaram em 10 de março de 1557 o primeiro culto protestante em terra brasílica, sob lógica da Igreja Reformada de Genebra. A experiência fica conhecida como França Antártica (1555-1565), celebrada na Baía de Guanabara, sufocada rapidamente pelas forças coloniais, o que lembra a experiência protestante que se desenha nas terras brasílicas como parte da construção do capitalismo colonialista moderno.⁵⁹

1.1.2 As Visitações do Santo Ofício e as Heresias Luteranas

Entre os anos de 1545-1563, ocorreu o Concílio de Trento, quando a Igreja Romana avaliou e regulamentou as suas ações frente ao protestantismo.⁶⁰ Segundo Ronaldo Vainfas⁶¹, nele se ampliou o rol das heresias; antes, apenas ocupavam os bancos inquisitoriais os judeus ou os cristãos-novos. Com o Concílio, foi ampliada a sistêmica repressiva anexando o judaísmo, o protestantismo (com suas variadas formas religiosas), o islamismo, as bruxarias, sodomias entre outras formas taxadas de heresias.

A forte política de repressão da Contra-Reforma levou à migração grupos protestantes para a terra brasílica. Essa presença foi percebida a partir dos documentos redigidos nos inquéritos do Santo Ofício que visitavam as províncias brasílicas do Nordeste. As duas primeiras visitas foram lideradas por Heitor Furtado de Mendonça, que esteve na região mais próspera da colônia, como mostra o excerto a seguir:

Heitor Furtado de Mendonça primeiro visitou a Bahia (cidade e recôncavo) entre julho de 1591 e setembro de 1593, e Pernambuco, Itamaracá, e Paraíba, entre

Sobre o Protestantismo Brasileiro, 2009, LÉONARD, Émile G., **O Protestantismo Brasileiro**, 2002, p.64-116; MENDONÇA, A. G.; VELASQUES F. P., **Introdução ao Protestantismo no Brasil**, 2002, p.201-214; MENDONÇA, A. G., **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil, 2008, p.45-49.

⁵⁹ MENDONÇA, A. G., **O Celeste Porvir**, 2008, p.38-39.

⁶⁰ VAINFAS, R., **Confissões da Bahia**, p.9.

⁶¹ *Op. cit.*, p.9-11.

Setembro de 1593 e fevereiro de 1595, do que resultaram quatro livros de denúncias, três de confissões e dois de ratificações todos eles depositados, em manuscrito, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.⁶²

A Primeira Visitação no Brasil durou de 1591 e 1595; a Segunda Visitação, de 1618 até 1623; a Terceira, em 1646. A última aconteceu em Salvador, na Bahia, no colégio da Companhia de Jesus, e foi chamada de “Grande Inquisição”. Nela, foram denunciados ao todo setenta e sete judaizantes, dezoito somíticos e dezoito feiticeiras. Sobre a Terceira Visitação, um detalhe: a população não mais levava as denúncias aos visitantes. Só o fizeram com intervenção policial.⁶³ No total, condenados nas Visitações e levados a Portugal foram mil e setenta e seis habitantes da colônia entre homens e mulheres. O somatório de processos foi de quarenta mil registrados em arquivos tais como: Livros dos Culpados, Cadernos do Promotor, Livro das Confissões, Livros dos Pobres Presos, Livros dos Presos Ricos, Lista dos Relaxados, Listas dos Solicitantes, Listas dos Sodomitas, além dos Arquivos da Torre do Tombo.⁶⁴

A maioria dos processados foi de cristãos-novos, descritos detalhadamente pela historiadora judia Anita Novinsky nos livros: “A Inquisição” e “Inquisição: prisioneiros no Brasil – séculos XVI-XIX”.⁶⁵ Os luteranos processados pela inquisição foram contados pela historiadora Rossana Britto⁶⁶, com quinze processos carimbados sob o nome de “heresia luterana”.⁶⁷ Em termos europeus, o grande número de cristãos novos na colônia se justifica tendo em vista que, desde 1540, houve atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, promulgado por Dom João III, iniciando a escuta dos autos da fé, o que levou ao aumento do número de cristãos-novos a embarcarem na colônia para que gozassem de mais liberdade.⁶⁸ Outro motivo que ocasionou a Visitação do Santo Ofício foi o crescimento da colônia brasileira a partir de 1570 com comércio interno e externo

⁶² *Op. cit.*, p.9.

⁶³ NOVIMSKY, A., **Inquisição: Prisioneiros no Brasil** - séculos XVI-XIX, 2002, p.27.

⁶⁴ *Op. cit.*, p.3.

⁶⁵ Na sua série de produções sobre o tema: **A Inquisição**, 1990.

⁶⁶ BRITTO, R., **Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição**. Séculos XVI-XVII, 2010, p.81-187 BRITTO, R.; PY, F., “Os luteranos no Brasil Colonial”, 2010, p.56-72.

⁶⁷ MOTT, L., **Bahia: inquisição e sociedade**, 2010, p.34-231; BRITTO, R., **Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição**. Séculos XVI-XVII, 2010, p.81-187.

⁶⁸ VAINFAS, **Confissões**, 1997, p.13-17.

de produtos agrícolas, além do controverso Pacto Colonial.⁶⁹ Até porque, como lembra Ronaldo Vainfas⁷⁰, o comércio era atividade bem exercida pelos judeus desde a origem da modernidade.

As Visitações do Santo Ofício com suas punições aos judeus, xamãs, feiticeiros, luteranos e islamitas ajudaram a construir de forma decisiva a hegemonia católica no ambiente colonial. As nomenclaturas inquisitórias, como o caso do judaísmo, protestantismo e outras práticas religiosas heterodoxas, levam à ampliação da regulação da Igreja Católica na colônia. Embora se saiba que já estivessem na colônia desde a segunda metade dos quinhentos, os protestantes passaram a ser tratados oficialmente como “luteranos” apenas na Contra-Reforma, e, assim, punidos como hereges. Na Bahia, Rossana Britto noticia dois casos de confissão ao luteranismo à mesa inquisitorial de Salvador, sete casos do Recôncavo Baiano. Outro caso ocorreu no Recife, somando-se, então, dez casos de denúncia ao luteranismo na primeira visitação inquisitorial ao Nordeste brasileiro.⁷¹ O somatório dos processos inquisitoriais de heresia luterana na mesa entre os séculos XVI-XVII aponta para o fluxo de protestantes transportados nas caravelas portuguesas para a colônia.

Em pesquisa com Rossana Britto⁷², separou-se o caso de Cosme Gonçalves, um sujeito que ouviu as pregações luteranas mais de uma vez. Declarou aos inquisidores que avistou um luterano pregando lançando a cabeça para dentro por pouco tempo. A ação levou-o à mesa inquisitorial no dia dois de setembro de 1592, sendo repreendido pelo Senhor Visitador, o qual o mandou jejuar duas sextas-feiras.⁷³ Outro caso foi de Antonio Maciel, um piloto da nau São Pedro, que habitava a Bahia, sendo processado no dia cinco de abril de 1592. Junto a Rossana Britto⁷⁴ (em trabalho deste que vos escreve em parceira com a autora em questão), se escreveu que Antonio Maciel declarou ao Santo Ofício que esteve entre os luteranos ingleses fazendo até orações no mar. Mesmo assim, Antonio Maciel acreditava ser um bom cristão (católico) por não aceitar o luteranismo.⁷⁵ Por isso, acabou confessando o envolvimento com o luteranismo,

⁶⁹ NOVIMSKY, *Inquisição*, 1990, p.21-44.

⁷⁰ VAINFAS, *Confissões*, 1997, p.13-17.

⁷¹ BRITTO, R., *Os pecados do Brasil*, 2010, p.231.

⁷² BRITTO, R.; PY, F., *Os luteranos no Brasil Colonial*, 2014, p.56-72.

⁷³ BRITTO, R., *Os pecados do Brasil*, 2010, p.231.

⁷⁴ BRITTO, R.; PY, F., *Os luteranos no Brasil Colonial*, 2014, p.56-72.

⁷⁵ *Op. Cit*, p.56-59.

sendo que lhe foram impostas penitências, pagando os custos do processo ocorrido na Bahia, no dia nove de setembro de 1592, diz o processo em sua segunda sessão:

Aos quatro dias do mês de setembro de mil e quinhentos e noventa e dousa'nos nesta cidade do Salvador, mandou o sor'visitador vir perante assim a Antônio Marciel Contheudo nestes autos e lhe deu juramento dos santos evangelhos em que ellepos sua mão direita sob cargo do qual prometeo dizer verdade, E o amoestou co' muita claridade que acabe de fazer confissamintra e verdra [folha 5 – verso] e por dizer que não lhe lembra mais que dizer..., e foi perguntado pella doutrina benzesse e per signouse e disse a doutrina e pediu despacho porque esta se partir pera Viana elassignouco' o sor' visitador Manoel frconotro do sanctoofficio nesta visitaçáo o escrevi.⁷⁶

O terceiro caso selecionado foi de Baltasar André, um mercador que, indo de Salvador para a cidade do Porto, foi tomado por ingleses luteranos. Fora levado à Cidade de Antona, na Inglaterra, tendo acesso às orações, assentados e desbarretados na língua inglesa.⁷⁷ Os visitantes do Santo Ofício Português indagaram o réu sobre seus companheiros. Disse que os companheiros no mar e na terra praticaram todas essas ações ajoelhando-se, desbarrando-se como os luteranos.⁷⁸ O tribunal do Santo Ofício em Salvador, diante da confissão de Baltasar André, pediu a ele sigilo e que não saísse de Salvador. Os três casos separados aqui são frutos da Primeira Visita do Santo Ofício ao Brasil nos dois primeiros anos da sua chegada à colônia (1591 e 1592).⁷⁹ Além desses três casos, foram mais doze de crimes “luteranos” levados ao tribunal.⁸⁰ Assim, para encerrarmos a seção dos crimes de “luteranismo” das visitas, segue a lista com o total de pessoas com seus respectivos nomes que passaram pelo tribunal, acusados de crimes: ⁸¹

⁷⁶ BRITTO, R.; PY, F., Os luteranos no Brasil Colonial, 2014, p.59.

⁷⁷ BRITTO, R.; PY, F., Os luteranos no Brasil Colonial, 2014, p.60.

⁷⁸ *Op. cit.* p.56-59.

⁷⁹ *Op. cit.* p.59.

⁸⁰ NOVIMSKY, **Inquisição**, 1990, p.45.

⁸¹ O quadro abaixo foi construído com o trabalho de Anita Novimsky, *idem*, nas páginas 55 até 158.

Nome	Ano – Local – número do processo
Afonso Alvarez	1595 – Pernambuco – n.4.078
Andre Sodré	1591 – Bahia – n.8.472
Antonio Maciel	1592 – Bahia – n.6364
Baltasar Andre	1595 – Pernambuco – n.7953
Baltazar da Fonseca	1595 – Pernambuco – n.6365
Cosme Gonzalvez	1592 – Bahia – n.7952
Cristovão Luís	1595 – Pernambuco – n.6342
Domingos Luís Matosinhos	1595 – Pernambuco – n.7957
Francisco Pires	1593 – Bahia – n.17.811
Gonçalo Vaz	1951 – Bahia – n.4308
João Afonso	1594 – Pernambuco – n.2561
Joao Bono	1595 – Bahia – n.2558
Frei João do Espírito Santo	1612 – Bahia – n.1376
Manoel de Moraes	1645 – Pernambuco – n.4847
Pedro Vilanova	1593 – Bahia – n.2526

Quadro 1

No quadro, pode-se ver que não existiram mulheres acusadas de “heresia luterana”. Também se percebe que, no passar das Visitações, ocorre uma queda no número de processos. Por isso, Ronaldo Vainfas⁸² escreve que, após as primeiras visitas, a própria população não mais se manifesta para denunciar as formas heterodoxas de religiosidades criminalizadas. A população percebeu que as denúncias ocasionavam a deportação do acusado para Lisboa. Isto levou Vainfas⁸³ a entender que, aos poucos, os luteranos e as outras formas religiosas (como judeus e calvinistas) foram sendo aceitas no cotidiano colonial, como se vê na descrição dos casos no Quadro 1. Outro motivo deve ter sido a invasão holandesa no nordeste brasileiro, no Brasil Holandês, entre os anos de 1630 até 1656, com judeus e calvinistas.

1.1.3 O Brasil Holandês e a Tolerância Religiosa

Pode-se dizer que, por meio da invasão holandesa, organizada pela Casa Real de Orange sobre auspícios de Maurício de Nassau, abriu-se a possibilidade de maior liberdade religiosa na colônia. No Brasil Holandês, em 1633, existiam dois ministros calvinistas, e, mais tarde, no ano de 1636, o calvinismo foi então

⁸² VAINFAS, *Confissões*, 1997, p.13-17.

⁸³ *Op. Cit.*, p.16-19.

estabelecido como religião oficial. O governo central do Brasil Holandês tinha à sua disposição um órgão de assessoramento, o Conselho Eclesiástico de Recife.⁸⁴ Nele, se cuidou da administração das igrejas calvinistas formando também uma liturgia oficial nessa parte do Brasil. O Conselho Eclesiástico de Recife ajudou a formar os sínodos e, conseqüentemente, a estrutura da Igreja Reformada no Brasil⁸⁵, na qual se praticava a pregação da Bíblia, abolindo a terminologia eucarística das celebrações.⁸⁶

Em resumo: o que se salientou com a narrativa sobre o Brasil Colônia foi a descrição dos momentos-chave de fluxos protestantes na colonização brasileira. No primeiro momento, com a França Antártica na Baía de Guanabara, na metade dos quinhentos; no segundo, com os inquéritos do Santo Ofício no Brasil de 1591 até 1602; e, no terceiro, com o caso do Brasil Holandês entre 1630-1646, quando havia liberdade entre as formas religiosas católicas, protestantes e judaicas. Evidenciou-se que, ao longo dos trezentos anos de Brasil Colonial, houve um fluxo de protestantes no Brasil, os que primeiro foram reprimidos pelo estado colonial (com o braço da Inquisição Lisboeta) e, posteriormente, negligenciados pelo Império Ultramar Português. Nesse sentido, o protestantismo teria ajudado na construção da liberdade religiosa como forma heterodoxa cristã, no desenrolar da colônia brasílica.

O último detalhe já diante da crise do sistema colonial refere-se ao período da Reforma Pombalina, quando setores protestantes ajudaram nas ações reformatórias do Império. Cargos e importância devem ter ajudado na nova forma de tratamento dos protestantes na chegada da família real ao Brasil, no ano de 1808, retratado no tópico a seguir.

1.2 Protestantismo no Brasil Império e República

Após o relato das experiências protestantes no Brasil Colônia, chega-se aos anos subsequentes a 1808, quando o Brasil recebeu uma leva de imigrantes e, entre eles, aportam no ambiente colonial levadas de protestantes – o que foi

⁸⁴ MENDONÇA, A. G.; VELAZQUES, P., **Introdução ao protestantismo no Brasil**, 2002, p.68; SCHALWIJK, F. L., *A Igreja Cristã Reformada no Brasil Holandês*, 1995, p.145-284.

⁸⁵ *Op. Cit.*, p.68.

⁸⁶ *Op. Cit.*p.71.

problematizado em algumas revisões historiográficas⁸⁷ sobre o cristianismo da Reforma no Brasil. Pelos segmentos protestantes ocuparem cargos no fim do sistema colonial⁸⁸ e/ou (ao menos) influenciando o pensamento do império e da república⁸⁹, se percebe uma mudança do seu conceito⁹⁰ (ou nomeação) oficial, passando-se a designá-los nos seus variados tipos nesse período. Ou seja, com a chegada da família Real ao Brasil, os protestantes passaram a ser reconhecidos mediante suas diferentes designações europeias, tais como os luteranos e anglicanos e, posteriormente, metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas.⁹¹

Agora, olhando a situação mundial no início do século XIX, a Europa estava entre guerras: Inglaterra e França disputavam a liderança e os mercados relacionados da Europa; no ano de 1806, Napoleão Bonaparte (imperador da França) decretou o “Bloqueio Continental”, não permitindo que um país aliado e/ou invadido pela França comercializasse com a Inglaterra. A localidade que não obedecesse seria invadida pelas forças francesas. Dom João, príncipe regente de Portugal, aceitou o referido bloqueio, mas continuou comercializando com a Inglaterra. Assim, em novembro de 1807, Napoleão invadiu Portugal, por isso, Dom João e a corte portuguesa rumaram em direção ao Brasil com a proteção

⁸⁷ SANTOS, L., **As Outras Faces do Sagrado**, 2006, p.54-59; MENDONÇA; VELAZQUES, **Introdução ao protestantismo**, 2002, p.69-74; BITTENCOURT, **Matriz religiosa brasileira**, 2003, p.95-103; REILY, **História Documental**, 2001, p.9-32.

⁸⁸ MENDONÇA; VELAZQUES, **Introdução ao protestantismo no Brasil**, 2002, p.68.

⁸⁹ SANTOS, L., **As Outras Faces do Sagrado**, 2006, p.65-97; REILY, **História Documental**, 2001, p.9-32. Em termos de teoria de estado, vide, GRAMSCI, A., **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1979, p.45-87.

⁹⁰ Para a história dos conceitos, ideias e nomeações, vide o trabalho de KOSELLECK, R., **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**, 1999, p.42-49. No livro, Koselleck diz que a “*história dos conceitos e idéias propõe uma análise das mudanças ocorridas no conteúdo e utilização dos conceitos para um entendimento mais profundo das transformações históricas de duração mais ampla, sobretudo no período entre 1750 e 1850*” (p.104), o que nos serve aqui para o caso dos fluxos protestantes que ajudaram na formação e constituição do Brasil, algo que se aproxima dos recentes trabalhos de HUFF Jr., A., **Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro**, 2013, p. 169-183; Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa, 2009, p. 3-19; PY, F., **Uma introdução ao shabbat a partir da nova história política**, 2014, p.54-68.

⁹¹ Sobre a mudança no conceito, ou na forma de tratamento do protestantismo se pode aferir nas obras sobre o protestantismo no Brasil Colônia para o Reino Unido e a República: MENDONÇA; VELAZQUES, **Introdução ao protestantismo**, 2002, p.69-74, BITTENCOURT Filho, **Matriz religiosa brasileira**, 2003, p.95-103; PIEDRA, A., **Evangelização Protestante na América Latina**, 2008, p.276-296; REILY, **História Documental**, 2001, p.9-32.

naval inglesa. Em troca da escolta na travessia, Portugal abriria os portos brasileiros aos navios ingleses.⁹²

A corte portuguesa, que partiu em 29 de novembro de 1807, chegou à colônia com D. João, sua mãe D. Maria I, Carlota Joaquina, D. Miguel, D. Maria Teresa, D. Maria Isabel, D. Maria Assunção, D. Ana de Jesus Maria, D. Pedro e mais 15 mil pessoas entre nobres, militares, religiosos e funcionários da Coroa. Essa chegada se deu em 22 de janeiro de 1808, no porto de Salvador na Bahia.⁹³ Depois de seis dias, D. João abriu os portos brasileiros às nações amigas, isto é, à Inglaterra. Em 08 de março de 1808, a corte portuguesa chegou ao Rio de Janeiro, onde foi instalada a sede do governo, ocasionando uma transformação na cidade, como a estruturação do governo com a nomeação de Estado, a abertura de secretarias e tribunais de justiça e a criação do Banco do Brasil (1808).⁹⁴ Oficialmente, o governo Português assinou dois tratados com a Inglaterra: Tratado de Livre Comércio e Navegação e o Tratado de Aliança e Amizade. O primeiro, no artigo 12, discorre sobre as práticas religiosas dos ingleses no território brasileiro:

Não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa de sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes permite a permissão de edificarem e manterem dentro de seus domínios. É observado que a liberdade concedida pelo Rei lusitano aos ingleses é controlada. A adequação física das edificações religiosas as casas de habitação. A proibição do uso do sino como ‘sinal’ do início das atividades públicas; a não permissão de críticas à igreja Católica nas pregações como o desrespeito pela liturgia da mesma são exemplos desse parcial cerceamento. Sendo assim, pode-se afirmar que a liberdade religiosa no período

⁹²CABREU, C., **Capítulos de história colonial: 1500-1800**, 1998. p.221; CARVALHO, J. M., **Brasil, Brazil: sueños y frustraciones**, 2008. p.17-40.

⁹³ ABREU, C., **Capítulos de historia colonial: 1500-1800**, 1998. p.221.

⁹⁴ SOUZA, I. L. C., **Pátria Coroada. O Brasil como Corpo Político Autônomo (1780-1831)**, 1999, p.56-59; **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**, 2006, p.112-154; PADRO Jr., C., **Formação do Brasil Contemporâneo**, 1969, p.323-345; **Evolução Política do Brasil (Colônia e Império)**, 1987, p.65.

é parcial, já que o Estado Lusitano mantém controle sobre a forma de culto e organização religiosa dos britânicos, apesar de não desrespeitar suas crenças.⁹⁵

Como se pode perceber, o excerto reforça a permissão para a chegada de protestantes e de adeptos de outras religiões ao território brasileiro. Sabe-se que essa forma religiosa alternativa seria o anglicanismo praticado por ingleses beneficiados com o acordo de livre comércio. Contudo, Giralda Seyferth⁹⁶ aponta que o incentivo maior às migrações de protestantes ao Brasil ocorrera a partir do decreto de 25 de novembro de 1808, assinado por D. João VI, quando foi permitido aos estrangeiros o acesso à propriedade de terra. Em ambos os estrangeiros só se poderiam praticar os ritos nas moradias, sem que elas tivessem sinais de casas religiosas. Portanto, em 1808 se permitiu certa tolerância religiosa no ambiente imperial entre os acordos de Portugal e Inglaterra, reforçando a permissão da expressão protestante nas terras brasileiras.⁹⁷

Nesse período, a prática protestante é sentida principalmente nas regiões portuárias, embora se saiba que antes da vinda da Corte Real já existiam anglicanos circulando no território – como é o caso do missionário Henry Martin, escritor de um diário sobre as costas brasileiras, de novembro de 1805.⁹⁸ Outro acordo entre Portugal e a Inglaterra foi formalizado em 19 de fevereiro de 1810, quando se reforçou que outras religiosidades fossem permitidas no Brasil desde que não perturbassem a ordem pública. Por isso, cabe ressaltar que houve uma diferença entre as indicações de 1808/1810 e a constituinte de 1823, como se vê abaixo:

Artigo 5 da Constituição de 1823

Art. A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior ao templo.⁹⁹

⁹⁵ REILY, *História documental do protestantismo*, 2001, p.56.

⁹⁶ SEYFERTH, *Imigração e cultura no Brasil*, 1990, p.4-8.

⁹⁷ REILY, *História documental do protestantismo*, 2001, p.56-59; LÉONARD, É., *O protestantismo brasileiro*, 2002, p.17-19; VIEIRA, *O protestantismo, a maçonaria*, 1980, p.23-29.

⁹⁸ REILY, *História documental do protestantismo*, 2001, p.29.

⁹⁹ REILY, *História documental do protestantismo*, 2001, p.30.

A constituição de 1823 amplia os direitos a Dom Pedro I, estando o imperador no aspecto religioso ligado ao catolicismo. Artigo 05 dessa Constituição diz:

A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior ao templo.¹⁰⁰

A partir de 1822, na independência do Brasil, o artigo assegura o direito a outras celebrações religiosas. A religião católica, contudo, continua sendo a religião oficial do Brasil e, pela influência dos bispos na ex-colônia, impõe os limites às demais formas religiosas, como, por exemplo, a exteriorização das celebrações restrita apenas a locais escolhidos para esse fim. Aos protestantes que chegam ao Brasil, avisava-se que “Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública”.¹⁰¹ Esse “respeito” se configura em obediência às cláusulas apresentadas no Tratado de Comércio e Navegação (Artigo XII) de 1810. Portanto, a constituição não amputa a liberdade religiosa do brasileiro e do estrangeiro, contudo, não permite culto em locais públicos. Podem existir práticas religiosas distintas da oficial, mas realiza-las fora dos locais estabelecidos era inconstitucional, sendo passível de repressões. Mesmo assim, ressalta-se a importância dessa constituição para o desenvolvimento da liberdade religiosa no Brasil, sendo consequência direta da chegada da Corte Real e da Independência do Brasil, avançando no sentido da aceitação de outras formas religiosas que não as católicas, como as anglicanas, presbiterianas e metodistas, como indica a carta do missionário S. Broadbent, em março de 1816, quando aporta em Cabo Frio.¹⁰² Após a independência, com a chegada de outros sujeitos, a importância de outros segmentos poderia agregar na construção de um novo país.

Retornando um pouco historicamente, vê-se o recorte de quando a Corte Real chegou ao Rio de Janeiro. A cidade passou por uma reforma urbana geral: limpeza de ruas e pinturas nas fachadas. Houve um aumento populacional para

¹⁰⁰ *Op. Cit.*, p.30.

¹⁰¹ *Op. Cit.* p.30.

¹⁰² *Op. cit.*, p.29.

cerca de cem mil habitantes em 1820, pelos acordos bilaterais com a Inglaterra. Ergueu-se a estrutura urbana fluminense com o Arquivo Central, a Imprensa Régia, a Gazeta do Rio de Janeiro; foi aberta a Biblioteca Real, as Escolas de Cirurgia e Academia de Marinha (1808), a Aula de Comércio e Academia Militar (1810) e a Academia Médico-Cirúrgica (1813), o Observatório Astronômico (1808), o Jardim Botânico (1810), o Laboratório de Química (1818), o Teatro São João (atual João Caetano, em 1816), a Imperial Academia e Escola de Belas-Artes e, em 1820, foi a vez da Real Academia de Desenho, Pintura, Escultura e Arquitetura-civil.¹⁰³

Em 1815, Napoleão é vencido por uma coalizão de países e seus reis voltam a ocupar seus reinados. O Brasil, por isso, é elevado à categoria de Reino Unido de Portugal e Algarves, deixando de ser Colônia e tornando-se sede administrativa. Em 1820, quando eclode a Revolução Liberal do Porto, D. João passa a seguir a Constituição do Reino. Sua Assembleia exige o retorno do monarca para Portugal. O dia 26 de abril de 1821 é a data do retorno de D. João VI a Portugal, obrigando-lhe a deixar seu filho Dom Pedro como príncipe regente do Brasil.¹⁰⁴

Desse processo, decorre a emancipação do Brasil em 1822, quando o príncipe regente Dom Pedro proclama a independência da região em relação à metrópole, abrindo condições de que mais fluxos protestantes aportassem ao país. Um detalhe fundamental para a questão da religião protestante nos tempos de independência: em 23 de março de 1822, é inaugurada a primeira capela anglicana no Brasil, chamada por Duncan Reilly de “o primeiro edifício para o culto protestante erguido, em tempos modernos, no Brasil”¹⁰⁵. A Capela, liderada pelas atividades dos capelães anglicanos Rev. Boys e Rev. Robert Walsh, ajuda na consolidação oficial do anglicanismo no Rio de Janeiro.¹⁰⁶

A vinda dos ingleses interessa à estrutura real portuguesa, auxiliando no comércio e até na ideia da modernização do país. Afinal, os ingleses teriam passado como nenhuma outra nação pelas revoluções liberais e industriais, sendo, por isso, admirados pelo Estado brasileiro como símbolos da liberalidade e

¹⁰³ PADRO Jr., C., **Evolução Política**, 1987, p.112-134.

¹⁰⁴ PADRO Jr., C., **Evolução Política**, 1987, p.54-67.

¹⁰⁵ REILLY, **História**, 2001, p.33.

¹⁰⁶ *Op. cit.*

modernidade¹⁰⁷ - além de pertencerem ao mesmo continente dos portugueses. Tais fatores ajudaram na formalização dos acordos bilaterais até pouco depois da Independência do Brasil, fornecendo o auxílio da mão-de-obra inglesa aos solos abaixo dos trópicos.¹⁰⁸ Outro grupo religioso teve sua chegada ao Brasil sincronizada nesses tempos, a partir de acordos de Dom Pedro. Os novos acordos permitiram a vinda de imigrantes da região da Suíça (Helvécia) e da Alemanha (Germânia).

A primeira leva de imigrantes que vem do centro da Europa parte originalmente da Helvécia. Saem das montanhas da Europa para a região serrana do Rio de Janeiro, para fazenda do Morro Queimado no caminho de Cantagalo. Nascia ali a vila de Nova Friburgo, que contabilizava mil seiscentos e oitenta e dois indivíduos, distribuídos em duzentas e sessenta e uma famílias. As famílias vêm do Cantão, de Friburg, Vaux, Valais, Souleure e Lucerne.¹⁰⁹ Por eles, o rei baixa um decreto de 06 de maio de 1818, mandando comprar a fazenda de Morro Queimado.¹¹⁰ Assim, suas primeiras migrações são fruto da Carta Régia de 02 de maio de 1818 de D. João, que permitiu a vinda dos imigrantes. O fluxo de migrações ocorreu em 1827 em Nova Friburgo, possibilitando ao Brasil o recebimento de outra leva de protestantes luteranos.¹¹¹

Assim, também, após a Independência do Brasil, tem-se a chegada dos germanos às terras brasileiras.¹¹² Segundo Duncan Reily¹¹³, são contratados trezentos e trinta e quatro agricultores protestantes de Kirnbecherbach para imigrarem com o pastor Friedrich Oswald Sauerbronn. A vinda dos alemães para o país foi controvertida, pois a sua recruta deu-se por agentes gananciosos, como o Major Georg Anton Aloys Von Schaeffer, o qual discursava promessas não

¹⁰⁷ SANTOS, L., **As Outras Faces do Sagrado**, 2006, p.19-31; BASTIAN, J. P., **História del protestantismo**, 1990, p.132-139. Sobre a força do estado ante a sociedade, GRAMSCI, A., **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1978, p.45-87.

¹⁰⁸ PEREIRA, S. M., **Entre histórias, fotografias e objetos: imigração italiana e memórias das mulheres**, 2008, p.36; REIS, A. C.F., **A província do Rio de Janeiro e o município neutro**, 1995, p.315-352.

¹⁰⁹ PEREIRA, S. M., **Entre histórias, fotografias e objetos: imigração italiana e memórias das mulheres**, 2008, p.36; REIS, A. C.F., **A província do Rio de Janeiro e o município neutro**, 1995, p.315-352.

¹¹⁰ REILY, **História**, 2001, p.38-39; GRAMSCI, A., **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1979, p.45-87.

¹¹¹ *Op. cit.*, p.38-39.

¹¹² DREHER, **Igreja e germanidade**, 1984, p.31-54.

¹¹³ *Op. Cit.* p.32.

aprovadas pela governança brasileira.¹¹⁴ A proposta era de se fixarem na Bahia, mas, pela decadência da colônia de Nova Friburgo, foram encaminhados para a região serrana fluminense, chegando no dia 03 de maio de 1824, data considerada como da fundação da paróquia.¹¹⁵ Alguns dos alemães não conseguiram se fixar entre os de Nova Friburgo e se dirigiram ao Sul do país, formando a colônia de São Leopoldo (1824), próxima a Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. E, nessa data, outros imigrantes passaram a habitar em Santa Catarina.¹¹⁶ Ainda assim, as imigrações se intensificaram após 1850, quando:

A responsabilidade da colonização é descentralizada e passa para os governos provinciais e para a iniciativa privada. Durante toda a segunda metade do século XIX fundaram-se no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e no Espírito Santo, diversas colônias alemãs. A intensificação que se observa principalmente após 1870 deve-se aos imigrantes de outras nacionalidades que juntamente com os alemães se dirigiam para o Brasil. Além de outras nacionalidades, destacaram-se os italianos, espanhóis e portugueses.¹¹⁷

Portanto, tanto o protestantismo inglês no Brasil quanto as formas helvécia e as germanas já estavam no Brasil no período da Independência do Brasil e de sua constituinte que fora confeccionada em 1824. A chegada das formas protestantes fez parte dos projetos imperiais de tentativa de modernização de uma geografia que passa a receber parte da antiga metrópole.¹¹⁸ Dessa forma, esse protestantismo, chamado de protestantismo dos imigrantes, não é simplesmente um fenômeno típico da própria cultura religiosa, mas decorre dos interesses imperiais¹¹⁸ brasileiros, visando dar um determinado tom de ‘esclarecimento’ à população brasileira. Primeiro, abrindo os portos para os ingleses; segundo, contratando famílias de helvécios e germanos para migrarem

¹¹⁴ *Op. Cit.*, p.31.

¹¹⁵ VANDERLINE, T., A construção da identidade camponesa no Sul do Brasil, 2004, p.43-49.

¹¹⁶ *Op. Cit.*, p.43-49.

¹¹⁷ *Op. Cit.*, p.43.

¹¹⁸ COSTA, H. M. P., **A influência da Constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil**, 1999, p.102-108; RIBEIRO, B., **Protestantismo no Brasil monárquico**, 1973, p.89-95; BASTIAN, J. P., **Protestantes, liberais**, 1990, p.101-124.

¹¹⁸ GRAMSCI, **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1979, p.45-87.

ao Brasil almejando um povoamento esclarecido, liberal. Sobre isso, Martin Dreher¹¹⁹ destaca em 1828, quando enumera o discurso do ex-ministro Pedro de Araújo Lima:

A população do Império aumenta dia a dia; com um clima ameno, com um solo fértil, o Brasil tem que crescer o número dos seus filhos no mínimo à mesma proporção que os Estados Unidos da América do Norte... O comércio escravagista diminui e nós nos encontramos diante da necessidade de preencher essa lacuna. Temos que proteger a pessoa e a propriedade. Temos que criar liberdades para a agricultura e a indústria, garantir os contratos entre os proprietários e arrendatários especialmente em se tratando de estrangeiros, facilitar a aquisição de meios de subsistência: isso atrairá braços, dinheiro e indústria...! O Brasil necessita de braços laboriosos e trabalhadores.¹²⁰

A ideia imperial era que a chegada dos estrangeiros ajudaria a sanar debilidades educacionais, econômicas e estruturais que se arrastavam desde a crise do sistema colonial. Enfim, os europeus/protestantes eram bem-vindos, pois tinham valores europeus modernos ligados ao capitalismo e à civilização burguesa europeia.

1.2.1 O Colono Europeu Traz seu Protestantismo ao Brasil

A vinda dos colonos europeus a trabalho possibilita o que se chama de protestantismo de imigração¹²¹, migração ou étnico no Brasil, um tipo social, estruturante de uma forma religiosa que chega quando do início dos oitocentos¹²² possibilitando-se como um fenômeno migratório contratado pelo Estado para auxiliar a constituir o império brasileiro. Embora se questione a validade da tipologia de Antonio Gouveia Mendonça¹²³ sobre o protestantismo de imigração,

¹¹⁹ DREHER, *Igreja e germanidade*, 1984, p.29-31.

¹²⁰ DREHER, *Igreja e germanidade*, 1984, p.31.

¹²¹ MENDONÇA, *O celeste porvir*, 2008, p.39-67.

¹²² DREHER, *A Igreja Latino*, 1996, p. 323-356.

¹²³ MENDONÇA, *O celeste porvir*, 2008, p.39-87.

ela condiciona que esses sujeitos aportaram no território brasileiro para trabalhar. Como se disse, tais pessoas seriam instrumentos de tentativa da europeização do Brasil, sem propósitos proselitistas, pois sua função era de trabalhar no Brasil.¹²⁴

De qualquer forma, o ideário liberal, influenciador do reinado a partir do despotismo esclarecido português, favoreceu a inserção desses trabalhadores protestantes, criando condições jurídicas para sua inserção. Para o império, a chegada dos trabalhadores significava:

No começo do século XIX, a hegemonia comercial inglesa começava a ceder espaço à expansão norte-americana. O Brasil, como toda América Latina, voltava-se com admiração para os modelos anglo-saxões de pensamento e progresso. O comércio inglês, a agricultura germânica (...) foram formas de fixação do projeto liberal em solos brasileiros compreendido como uma religião que favoreceria a transição para a sociedade moderna, tendo os países protestantes como modelos de avanço social e político. [Posteriormente,] a visão dos missionários e das sociedades bíblicas também estava estruturada nesse ideário de modernização associada ao progresso e pelo projeto liberal.¹²⁵

Além disso, pesquisadores¹²⁶ afirmam que o povo imigrante foi usado também para alcançar seus objetivos ligados à raça e à etnia, com o branqueamento do Brasil, que visava não depender tanto das nações indígenas e dos afrodescendentes. Com essas migrações, o Estado brasileiro¹²⁷ tinha o intuito de melhorar a segurança nacional, a valorização fundiária, a mão de obra barata, a construção e conservação de estradas e, finalmente, a criação de um grupo médio brasileiro. Embora, o projeto fosse modernizador, revelou-se conservador em sua

¹²⁴ MENDONÇA; VELAZQUES, **Introdução ao protestantismo**, 2002, p.98-104. Para a questão do vínculo (comum) do protestantismo com ideias liberais e capitalistas, vide GRAMSCI, **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1979, p.45-87, principalmente quando esse protestantismo não apresenta traços de negação da modernidade, por isso, se descreve que essas formas protestantes que migram ao Brasil se colocam na linha das ações capitalistas, vide isso, em LOWY, M., **La Cage d'acier**: Max Weber et le marxisme wébérien, 2013, p.23-65.

¹²⁵ DREHER, **A Igreja**, 1984, p.245.

¹²⁶ *Op. cit.*, p.236-258.

¹²⁷ GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

mentalidade, executado com a finalidade de constituição na modernidade capitalista e em prol dos privilégios das elites imperiais e no Reino Unido.¹²⁸

1.2.2 Mudança das Imigrações com a Lei do Orçamento de 1830

A partir de 1930, a vinda dos fluxos protestantes teria outros condicionamentos. Outros fluxos estrangeiros vieram habitar o Brasil. Isso porque o parlamento brasileiro, insatisfeito com os fluxos anteriores, indicou outros contratos de migrações que melhor serviriam ao Brasil. Essa é a percepção dos debates que envolveram a lei de 15 de dezembro de 1830, quando a legislatura modifica a lei dos financiamentos para vinda ao Brasil. Pela aliança entre conservadores latifundiários do café e o Império, produz-se uma modificação da forma de acordo com os países fornecedores de fluxos migratórios.¹²⁹ Pouco antes, isto é, entre 1924 e 1830, contabilizou-se a migração de germanos com o número de 5.350 imigrantes que chegaram ao território gaúcho.¹³⁰

A ênfase na migração europeia apoiada por Dom Pedro I provocou reação dos latifundiários. Entre eles se destaca Nicolau de Campos Vergueiro¹³¹, possuidor de uma cadeira no senado. O senador (latifundiário) paulista foi contra a criação do núcleo alemão colonial em São Paulo, sendo um dos responsáveis para a construção da Lei do Orçamento de 15 de dezembro de 1830. Propôs a revisão do processo de imigração de colonos alemães ao Brasil Império, pois eles viviam em miniculturas¹³², um modo de produção desproporcional aos agricultores representados no senado. Por isso, afirma Campos Vergueiro:

[...] chamar os colonos para fazê-los proprietários a custas de grandes despesas é uma prodigalidade ostentosa, que não se compadece com o apuro de nossas finanças. O meu parecer, pois, é que se acabe o quanto antes com a enorme despesa que se

¹²⁸ MENDONÇA; VELZAQUES, **Introdução**, 2002, p.73-74.

¹²⁹ DREHER, **Igreja e Germanidade**, 1984, p.32; GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹³⁰ SEYFERD, **Imigração e cultura no Brasil**, 1990, p.61-67.

¹³¹ GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹³² LAZZARI, B. M., **Imigração e ideologia**: reação do parlamento brasileiro à política de colonização e imigração, 1980, p.49-51; GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

está fazendo com eles, continuando o que parecer necessário para eles procurarem serviço.¹³³

Pela Lei do Orçamento de 15 de dezembro de 1830, suspenderam-se os créditos para a colonização estrangeira a partir do centro da Europa, sobretudo pelos interesses econômicos e escravagistas. Não se pode esquecer que o Brasil da monocultura estava trocando a cultura do açúcar e do algodão para a cafeeira, no ano de 1830.¹³⁴ Assim, a partir da década de 1830, se reconstrói por parte da estrutura imperial a contratação de trabalhadores imigrantes no país.¹³⁵ Pela lógica dos trabalhos nos latifúndios escravagistas, permitiu-se a chegada de outros fluxos imigratórios no Brasil em 1831.¹³⁶ Os europeus não seriam interessantes para a estrutura produtiva capitalista brasileira¹³⁷, passando-se, portanto, a incentivar a chegada de colonos americanos sulistas entendidos das práticas latifundiárias e escravagistas.

1.2.3 Os Americanos e seu Protestantismo no Brasil

Não se pode desvincular a atuação dos americanos, no Brasil a partir de 1835, dos tentáculos do capitalismo mundial, como escreve Caio Prado Jr.¹³⁸ Não que a fixação dos ingleses/anglicanos e, posteriormente, dos helvécios e germanos/luteranos não fizesse parte dele. Sabe-se que todos os fluxos imigratórios para o Brasil teriam pretensão de ajudar no processo de modernização, de interesses ligados ao lucro, ao capital e à manutenção das

¹³³ PETRONE, M. T., **O imigrante e a pequena propriedade**, 1982, p. 22.

¹³⁴ PRADO JUNIOR, **História econômica do Brasil**, 2006, p.16-25.

¹³⁵ GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹³⁶ *Op. Cit.*, p.25-29.

¹³⁷ PADRO Jr., C., **Evolução Política do Brasil (Colônia e Império)**, 1987, p.185-210; CARVALHO, J. M. (Org.). **Nação e cidadania no Império: novos horizontes**, 2007, p.145-207; SAES, D. A. M., **A questão da evolução da cidadania política no Brasil**, 2001, p.43.

¹³⁸ PADRO Jr., C., **História econômica do Brasil**, 2006, p.143-243; e para a “afinidade eletiva” do protestantismo com o capitalismo vide os desenvolvimentos das teses de Weber no livro de LOWY, M., **La Cage d’acier: Max Weber et le marxisme weberien**, 2013, p.32-76.

oligarquias coloniais.¹³⁹ Prova disso é que mesmo os primeiros protestantes anglicanos no Brasil teriam recebido financiamento da empresa missionária, a Sociedade Bíblica, patrocinando a vinda deles para celebração de culto desde o Brasil Colônia.¹⁴⁰

1.2.3 Primeiros Metodistas

A Sociedade Bíblica Britânica e, posteriormente, a Sociedade Bíblica Americana (fundada em 1816), passam a enviar seus missionários para auxiliar em sua expansão na América. Os primeiros grupos de religiosos protestantes americanos foram os missionários metodistas Fountain E. Pitts, Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder¹⁴¹, que fundam, no Rio de Janeiro, a primeira escola dominical do Brasil. Atuaram como capelães da Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros, fundada em 1828.¹⁴² Fountain E. Pitts foi o pioneiro nesse empreendimento nas suas viagens entre 1835-1836, mobilizando os primeiros grupos de metodistas no Rio de Janeiro e em Buenos Aires.

A partir do trabalho de Fountain E. Pitts chegam ao Rio de Janeiro Justin Spaulding com sua família, promovendo, nas áreas onde atuou Pitts, as primeiras escolas bíblicas no Brasil. Foi chamada de Escola Dominical Sul-Americana, com quarenta crianças e jovens dispostos nela. Com as arrecadações, contrataram quatro professores para lecionar nas turmas, com um pedido oficial para a “Missão Spaulding”¹⁴³ - formar uma escola de ensino de ciências e do liberalismo europeu e americano. Contudo, a missão durou apenas seis anos, de 1836 a 1842, terminando por problemas nos EUA e da missão no Brasil.¹⁴⁴ Foi o fim do primeiro metodismo nos solos brasileiros. Já o metodista Daniel Kidder teve sua

¹³⁹ PADRO Jr., C., **História econômica do Brasil**, 2006, p.16-25; GRAMSCI, **Os intelectuais e a formação da cultura**, 1978, p.45-87.

¹⁴⁰ REILY, **História documental**, 2001, p.27-56; PADRO Jr., C., **História econômica do Brasil**, 2006, p.16-25.

¹⁴¹ REILY, **História documental**, 2001, p.27-56.

¹⁴² MENDONÇA, **O Celeste porvir**, 2008, p.231-267; REILY, **História documental**, 2001, p.27-56.

¹⁴³ MENDONÇA, **O Celeste porvir**, 2008, p.231-267.

¹⁴⁴ REILY, **História documental**, 2001, p.83-84.

atividade na passagem pelos portos do Brasil quando, além de vender Bíblias, fez contato com intelectuais e políticos como o padre Diogo Antônio Feijó, regente do Império.¹⁴⁵

Daniel Kidder chegou ao Rio de Janeiro em 1837, associando-se aos Spaulding, ficando no Brasil entre os anos de 1837-1838. No ano de 1840, pelo falecimento de sua esposa, retornou aos EUA e, cinco anos depois, publicou a primeira narrativa sobre os trabalhos missionários no Brasil, intitulada de “Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil”. Essa obra fora posteriormente ampliada pelo missionário James Fletcher, recebendo o título “O Brasil e os Brasileiros”, livro que circulou nos EUA e incentivou a vinda de religiosos ao Brasil.¹⁴⁶ Pensando no metodismo, tem razão a obra clássica de Mendonça¹⁴⁷, quando percebe que o processo de financiamento das Sociedades Bíblicas por meio de folhetos, livros e Bíblias levaram à circulação de religiosos para a realização de suas atividades sagradas, fato responsável pela construção de ensino e aprendizagem nos parâmetros mais liberais como se desejava com a vinda de americanos ao Brasil.¹⁴⁸ Os representantes da “Missão Spaulding”, contudo, não eram os típicos americanos do Sul favoráveis à escravidão. Achavam que a escravidão era algo que denegria uma nação, como foi escrito na Carta-Relatório de Justin Spaulding sobre a atividade no Rio de Janeiro.¹⁴⁹

Já o trabalho metodista de Junius E. Newman é diferente, pois chega ao Brasil com rendimentos próprios, e, em 1867, constrói a primeira igreja Metodista do Brasil em Saltinho, São Paulo. Newman organiza uma rota para os sulistas americanos derrotados na Guerra de Secessão americana, levando-os à região de Santa Bárbara do Oeste no interior de São Paulo. E nela funda, em 1881, o educandário metodista em Piracicaba.¹⁵⁰

¹⁴⁵ LÉONARD, **O protestantismo brasileiro**, 2002, p.81-87; BITTENCOURT, **Matriz religiosa**, 2003, p.110-111; GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹⁴⁶ REILY, **História documental**, 2001, p.83-84.

¹⁴⁷ MENDONÇA, **O Celeste porvir**, 2008, p.331-336.

¹⁴⁸ LÉONARD, Émile, **O protestantismo brasileiro**, p.17-19; BITTENCOURT Filho, **Matriz religiosa**, 2003, p.110-111.

¹⁴⁹ REILY, **História documental**, 2001, p.101.

¹⁵⁰ MENDONÇA, **O Celeste**, 2008, p.331-336.

1.2.4 Primeiros Congregacionais

Os primeiros congregacionais que chegam ao Brasil são o casal Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley, naturais da Escócia, nascidos na região de Monte Florida, nas proximidades de Glasgow. Os pais de Robert Kalley eram presbiterianos, o que o levou a ser batizado quando criança. Robert Kalley se diplomou em medicina e cirurgia na Universidade de Glasgow e exerceu a profissão na Ilha da Madeira por oito anos.¹⁵¹

Ao mesmo tempo em que exercia a medicina na Ilha da Madeira, também levava as instruções religiosas aos pacientes. Chegou a estabelecer uma igreja presbiteriana na Ilha da Madeira, mas, devido a problemas, veio com sua esposa a aportar no Rio de Janeiro em 10 de maio de 1855. Três meses após a sua chegada, fundam a primeira escola dominical. Em 11 de junho de 1858, formam a Igreja Evangélica que ficou conhecida como Igreja Fluminense, na região de Niterói, no Grande-Rio.¹⁵² O casal Kalley trabalhava no limite da legislação do Brasil, exercendo também a atividade religiosa entre estrangeiros britânicos, portugueses e um brasileiro: Pedro Nolasco de Andrade, primeiro membro brasileiro da Igreja Evangélica. Assim, o casal Kalley teve importante atuação na defesa da liberdade religiosa (1859), tendo como estratégia:

1. A publicação de textos na imprensa diária sobre o cristianismo, principalmente sobre o cristianismo primitivo desconhecido pelo público geral;
2. A venda e distribuição de folhetos sobre a salvação em Cristo;
3. Visitas às casas particulares, lojas e oficinas falando do amor de Deus;
4. Instrução do culto doméstico diário;
5. Socorro dos enfermos e a confiança em Jesus Cristo.¹⁵³

Em pleno Brasil Império, lutaram juridicamente a favor da liberdade religiosa e contra a escravidão, como se pode ver em um de seus textos: “Para o Senhor, o escravo é o seu próximo, portanto está incluído na grande lei que diz: ‘Amarás a teu próximo, como a ti mesmo’. Porventura o senhor gostaria de ser

¹⁵¹ REILY, **História documental**, 2001, p.101.

¹⁵² *Op. cit.* p.83-84.

¹⁵³ REILY, **História**, 2001, p.101.

tratado por outro homem como escravo?”¹⁵⁴ A Igreja Fluminense aprovou sua base doutrinária, elaborada por Kalley, em 02 de julho de 1876. No mesmo ano, os missionários voltaram em definitivo para a Escócia e os estatutos igreja foram aceitos pelo governo imperial em 22 de novembro de 1880.¹⁵⁵ A igreja mantinha o foco dos trabalhos no proselitismo religioso, passando a investir seus esforços no nordeste brasileiro. Por isso, Manoel José da Silva Viana fundou a Igreja Evangélica Pernambucana, em 19 de outubro de 1873, no Teatro Santa Isabel.¹⁵⁶

1.2.5 Primeiros Presbiterianos

Pouco depois das atividades religiosas metodistas e congregacionais, ocorreu a atuação dos presbiterianos no Brasil República, com o missionário James Cooley Fletcher, desprezado por alguns estudos.¹⁵⁷ James Cooley Fletcher se diferencia dos demais missionários americanos porque estudara no Seminário de Princeton e, a partir de 1847, na França e Genebra. Por isso, tem acesso a uma literatura diferente do pietismo americano, construindo uma formação mais ampla com passagens pela Europa. Antes do seu ímpeto na atividade religiosa, chegou a ser senador nos EUA, e, a partir de 1850, vem ao Brasil, chegando a terras brasileiras no ano de 1851.¹⁵⁸

A atividade de James Cooley Fletcher como religioso traz diversos pontos que o diferenciam de seus colegas, intercedendo inclusive o movimento protestante junto ao Império, ajudando na construção da liberdade de culto do Estado brasileiro¹⁵⁹. Por isso, David James o considera o primeiro dos “*amigos da Nova Inglaterra*” de D. Pedro II.¹⁶⁰ Como Bruno Gonçalves Rosi¹⁶¹ e José Murilo de Carvalho¹⁶² destacam, James Cooley Fletcher desperta a admiração do imperador D. Pedro II pelos Estados Unidos. Com sua experiência no senado americano, passa a mediar as relações entre os países, circulando entre os liberais

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p.103.

¹⁵⁵ *Op. Cit.*, p.103.

¹⁵⁶ *Op. Cit.*, p.103.

¹⁵⁷ Vê-se os textos omitirem o trabalho de F. LÉONARD, **O protestantismo brasileiro**, 2002, p.981; DREHER, **A Igreja**, 1984, p.236-238.

¹⁵⁸ VIEIRA, **O protestantismo, a maçonaria**, 1980, p.60-68.

¹⁵⁹ GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p.20-29.

¹⁶¹ *Op. cit.*, p.62-80.

¹⁶² CARVALHO, J. M., **Dom Pedro II**, 2007, p.157-159.

brasileiros afoitos pelo progresso.¹⁶³ Embora viesse ao Brasil por intermédio dos EUA (com a função de Capelão na Marinha dos americanos no Brasil), torna-se Secretário Interino da Legação, trabalhando sob as ordens de Edward Kent - cônsul americano na Corte Real e Charge d’Affaires na ausência de Schenck.¹⁶⁴

Pela carta escrita ao pai, sabe-se que após sua chegada ao Brasil não praticava o serviço religioso apenas aos americanos, mas também aos brasileiros. Ao mesmo tempo, por conta do cargo que ocupava, fez amigos de tendências liberais no congresso brasileiro, passando a ter acesso direto ao imperador D. Pedro II, convencendo-o da importância de estreitar relações com os EUA.¹⁶⁵ Nesse espírito, James Cooley Fletcher fica um tempo no Brasil tecendo o nascedouro das relações oficiais entre os países. A partir disso, chegam os primeiros missionários da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (a PCUSA): Ashbel Green Simonton (1859), Alexander Latimer Blackford (1860) e Francis Joseph Christopher Schneider (1861).¹⁶⁶

O religioso Ashbel Green Simonton realizou o primeiro culto regular em 19 de maio de 1861, na região do Rio de Janeiro; logo em seguida, foram organizadas as igrejas de São Paulo, em 1865, e em Brotas. Nos Estados Unidos, com o fim da Guerra de Secessão, atraídos pelo incentivo do governo brasileiro que fornecia terrenos de baixo custo, chega ao país o primeiro fluxo de sulistas americanos presbiterianos, da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a PCUS¹⁶⁷, vindo já com os missionários George Nash Gordon e Edward Lane em 1867.¹⁶⁸

Os presbiterianos foram os que primeiros produziram um jornal protestante no Brasil, chamado de “Imprensa Evangélica”, de 1864-1892. Também foram os que primeiro construíram um seminário protestante do Brasil, o Seminário do Rio de Janeiro (1867-1870), além de ter tido o primeiro pastor evangélico brasileiro, o ex-sacerdote José Manoel da Conceição, ordenado em 17 de dezembro de 1865. Em 1870, fundaram em São Paulo a Escola Americana – atual Universidade Presbiteriana Mackenzie. Em 1888, foi organizado o Sínodo

¹⁶³ ROSI, B. G., James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil, 2013, p.62-80.

¹⁶⁴ *Op. Cit.*, p.62-80.

¹⁶⁵ CARVALHO, J. M., *Dom Pedro II*, 2007, p.157-159.

¹⁶⁶ REILY, *História documental do protestantismo*, 2001, p.110-115.

¹⁶⁷ REILY, *História*, 2001, p.110-115.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p.112-118.

do Brasil, que marcou a autonomia eclesiástica da Igreja Presbiteriana no Brasil.¹⁶⁹

1.2.6 Primeiros Batistas

As atividades religiosas dos batistas no Brasil são relacionadas à Convenção Batista do Sul dos EUA, fundada em 1845, na Geórgia. Por ela, Thomas Jefferson Bowen e sua esposa foram, oficialmente, os primeiros batistas no Brasil - após anos de atividades na África, na região hoje conhecida como Nigéria, chegando ao Brasil em 21 de maio de 1860.¹⁷⁰ Além das atividades religiosas no Brasil e na África, a família tornou-se responsável pela formação dos primeiros religiosos batistas americanos enviados à África Central. O intuito da vinda ao Brasil decorreu do estudo do material metodista sobre a região, sendo o motivador do pedido à Convenção Batista do Sul dos EUA para que os transferissem ao país da América do Sul.¹⁷¹

Destaca-se que a atividade dos Bowen, embora ligados à Convenção Batista do Sul dos EUA, uma convenção vinculada à escravidão, desenvolve um trabalho dedicado aos africanos no pequeno período que o casal passa no solo brasileiro.¹⁷² Suas atividades se restringiram à geografia do Rio de Janeiro, quando distribuíam Bíblias, panfletos e faziam visitas domiciliares. Tinham interesse de criar no Rio de Janeiro uma escola de formação para líderes negros, para que estes tivessem acesso à civilidade cristã.¹⁷³ Contudo, pela oposição dos religiosos romanos e devido à acusação da imprensa brasileira, acabaram tendo problemas legais para o trabalho com escravos. A falta de dinheiro também foi um fator que dificultou a atividade, até porque a Convenção Sul do EUA estava se formando.

A malária apressou o retorno do casal para os EUA. Ficaram no Brasil até 09 de fevereiro de 1861, ou seja, apenas oito meses e dezenove dias no império.¹⁷⁴ Também se destaca que o serviço religioso não gerou os resultados

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p.112-118.

¹⁷⁰ SOUZA, A. S., **Thomas Jefferson Bowen**, 2012, p.8-11; OLIVEIRA, B. A., **Centelha em restolho seco**, 1985, p.56-59; SANTOS, M., **O marco inicial batista**, 2003, p.97-121.

¹⁷¹ SOUZA, A. S., **Thomas Jefferson Bowen**, 2012, p.8-11.

¹⁷² SANTOS, M., **O marco inicial batista**, 2003, p.97-121.

¹⁷³ SOUZA, A. S., **Thomas Jefferson Bowen**, 2012, p.15-56.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p.15-56.

quantitativos buscados pela Convenção Sul do EUA, preocupada desde o início com venda de produtos e com os rendimentos. Assim, quem continuou o trabalho iniciado pelos Bower foi o pastor Richard Ratcliff, fundador da primeira Igreja Batista no Brasil, em Santa Bárbara - SP, em 1871. Este pastor teve acesso à religião batista numa pregação do próprio Thomas Jefferson Bowen, nos EUA.¹⁷⁵ Em todo caso, a chegada dos batistas se deu na continuidade dos acordos governamentais do Estado brasileiro¹⁷⁶ com os americanos. Chegam ao Brasil, na sequência dos metodistas e presbiterianos, em 1865, instalados no distrito de Santa Bárbara D'Oeste, com incentivo de Dom Pedro I. A necessidade de serviço religioso levou à organização, em 1871, da Primeira Igreja Batista em solo brasileiro sob a liderança do religioso Richard Ratcliff ¹⁷⁷— antes um trabalhador comum no interior paulista.

Os primeiros missionários batistas foram William Buck Bagby e Zachary Clay Taylor, que chegaram após a formação da Primeira Igreja Batista, a qual teve como primeiro pastor batista brasileiro o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque. Este último, em 1882, torna-se responsável por levar um grupo a fundar a Primeira Igreja Batista em Salvador, na Bahia. Com o tempo, os batistas no Brasil vão ganhando complexidade, se desenvolvendo em número de pessoas e comunidades de fé. Fruto disso foi a criação da Convenção Batista Brasileira (a CBB), em 22 de setembro de 1907, com a presença de 43 líderes na cidade de Salvador (BA). A CBB, na data, foi composta por sete juntas, sendo duas de missões: Junta de Missões Nacionais e Junta de Missões Mundiais.¹⁷⁸

A primeira diretoria da Convenção Batista Brasileira foi formada por Francisco Soren (presidente), Joaquim Lessa (1º vice-presidente), João da Rocha (2º vice-presidente), Teodoro Teixeira (1º secretário), Manoel Sampaio (2º secretário) e Zacarias Taylor (tesoureiro) – todos brasileiros. O destaque era que a tesouraria estava sob a responsabilidade de um norte-americano, tendo em vista que os primeiros recursos da Convenção Batista Brasileira vinham dos Estados Unidos - uma interferência clara dos americanos do sul.¹⁷⁹ O tema da primeira

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p.15-56.

¹⁷⁶ GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, B. A., **Centelha em restolho seco**, 1985, p.56-59

¹⁷⁸ SANTOS, M., **O marco inicial batista**, 2003, p.97-121.

¹⁷⁹ LÉONARD, **O protestantismo brasileiro**, 2002, p.23-34.

Assembleia da Convenção Batista Brasileira foi o das missões, consequência de um encontro realizado sobre a visão do protestantismo missionário.¹⁸⁰

Para terminar a descrição dos primeiros protestantes que chegam ao Brasil nos oitocentos, percebe-se a matriz desse tipo de religião desde seus inícios europeus, com a pragmática do capitalismo mundial, entendendo-se também como se desenvolveu parte dos ideais da Reforma desde seus primeiros movimentos, o que será radicalizado no Brasil quando os grupos de tendência mais proselitista chegarem em 1870 à região de Santa Barbara do Oeste. Eles formaram uma colônia de americanos sulistas que vêm ao Brasil sob os símbolos do racismo, favoráveis à escravidão e ligados às tramas das sociedades secretas.¹⁸¹ Novamente, pensando em relação ao Estado brasileiro¹⁸², esses grupos conseguem com mais notoriedade ampliar o acesso à educação e à liberalidade com a construção da colônia americana de Santa Barbara do Oeste. Esses grupos que formam a “colônia americana” se aproximam do braço da Reforma Protestante ligado à civilização atrelada diretamente à problemática da vida moderna. Assim, passa-se agora ao reconhecimento, ou seja, à explicitação tipológica de como a pesquisa do protestantismo no Brasil reconhece os imigrantes americanos vindos ao país a partir de 1870.

1.3 Proposta de Revisão na Teoria do Protestantismo de Missão

Após pontuar como as formas protestantes chegaram ao Brasil Colônia e Império, chega-se a outro ponto da caminhada: a indicação da categoria dos últimos protestantismos que chegam ao Brasil, a partir do ano de 1831, ano da Lei do Orçamento, no qual se revisa o processo de imigração no país. Percebe-se que, no primeiro momento da chegada dos metodistas, congregacionais, presbiterianos e batistas, não se tem formada uma mentalidade missionária de apologética religiosa.¹⁸³ No geral, esses protestantes chegam ao Brasil entre as décadas de 1830-1860, servindo para compor uma religião de estrangeiros ou de prática com

¹⁸⁰ REILY, **História documental**, 2001, p.128-135.

¹⁸¹ MENDONÇA, **O Celeste porvir**, 2008, p.331-336.

¹⁸² GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹⁸³ Como escrevem: MENDONÇA; VELZAQUES, **Introdução**, 2002, p.98-104; CAMPOS, **Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil**, 2011, p. 504-533; CAMPOS, **Na Força do Espírito**, 1996, p.46-89.

os escravos (como os batistas).¹⁸⁴ Embora financiados pelas casas missionárias (em formação), aproximam-se no primeiro momento dos protestantismos que vieram da Europa. É como José Bittencourt Filho escreve:

Somente a partir da década de 1830 é que igrejas norte-americanas começam a interessar-se pela divulgação do protestantismo entre os brasileiros, muito embora os pastores que se dedicaram à empreitada tenham principiado pela assistência religiosa aos cidadãos norte-americanos, enquanto desenhavam a estratégia de aproximação.¹⁸⁵

Em se tratando da mobilidade religiosa no Império, a prática desses protestantes servia aos estrangeiros, como os americanos, ingleses e imigrantes em geral. Para ter uma visão panorâmica disso, destacou-se como as quatro formas religiosas chegaram ao Brasil, primando por informar aqui que, posteriormente, eles teriam formatação mais diretamente missiológica. Embora não seja o foco do trabalho, acredita-se que a proposta de Antonio Gouveia Mendonça e de Prócoro Velasques¹⁸⁶ deve ser rediscutida quando indicam que (nas duas etapas) eles já eram protestantes de missão: a primeira de 1835 até 1860, e a segunda, a partir de 1870.

Foi a partir de 1870 que os protestantes americanos receberam um terreno comprado abaixo dos valores de mercado, no interior paulista (em Santa Bárbara do Oeste e Americana¹⁸⁷). Chegam ao Brasil em milhares, devido às derrotas sulistas na guerra civil americana¹⁸⁸, passando a configurar uma forma religiosa preocupada com a apologética religiosa, formando, assim, nesse tempo, em Santa Bárbara do Oeste, um tentáculo das casas missionárias. Quem ajuda na construção da hipótese é Martin Dreher¹⁸⁹, escrevendo:

Descrevemos até agora o quadro do protestantismo de missão até por volta de

¹⁸⁴ Por isso o livro de DREHER, *A Igreja*, 1984, p.227-240 aponta dificuldades com as terminologias.

¹⁸⁵ BITTENCOURT, *Matriz religiosa*, 2003, p.110.

¹⁸⁶ MENDONÇA; VELZAQUES, *Introdução*, 2002, p.98-104.

¹⁸⁷ BITTENCOURT Filho, *Matriz religiosa*, 2003, p.110.

¹⁸⁸ MENDONÇA; VELZAQUES, *Introdução*, 2002, p.98-104.

¹⁸⁹ DREHER, *A Igreja*, 1984, p.227-240.

1870. O verdadeiro impulso iniciou a partir de 1870. Como consequência da Guerra de Secessão nos EUA, cerca de 2000 sulistas vieram do Brasil, fundando colônias no Pará (Santarém), na Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Permanentemente foi apenas a colônia estabelecida em São Paulo, entre Campinas e Limeira: Santa Barbara do Oeste e Limeira. Essa colônia deve-se o estabelecimento de diversas denominações protestantes (presbiterianas, metodistas e batistas) (...) e o envio de missionários presbiterianos, metodistas e batistas.¹⁹⁰

O projeto de expansão das casas missionárias a partir de 1870 tenta ampliar os tentáculos de seu capitalismo no continente.¹⁹¹ Também, por outro lado, a localização de *yankees* no interior paulista mostra que o Império brasileiro¹⁹² segue buscando o branqueamento da população, a liberalização e, agora, começa a se identificar com a capitalização nos moldes americanos. Por isso, Jean-Pierre Bastian escreve:

Por lo tanto, en nuestra lectura del rol de las sociedades protestantes en América Latina durante El siglo XIX e incluso La primera mitad del siglo XX, partimos de esta premisa esencial: las sociedades protestantes en América Latina fueron sociedades de ideas; vale decir que fueron espacios asociativos privilegiados para La decir que fueron espacios asociativos privilegiados para la inculcación de valores modernos y de prácticas democráticas que anticiparon las reivindicaciones surgidas constantemente en ir y venir de regímenes liberales radicales y conservadores, que marcó la historia latinoamericana del siglo XIX¹⁹³

Pode-se dizer que, no final dos oitocentos, tem-se um desenho mais articulado do fenômeno protestante apologético, o qual registra no Brasil pretensões ligadas à propagação da fé a todos os sujeitos, mesmo os antes

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p.238.

¹⁹¹ BASTIAN, **Protestantes, liberales y francmasones**, 1990, p.254.

¹⁹² GRAMSCI, **Os intelectuais**, 1978, p.45-87.

¹⁹³ BASTIAN, **Protestantes, liberales y francmasones**, 1990, p.267.

escravizados.¹⁹⁴ A partir de 1870, a motivação era avançar na influência de sua fé para o maior número de pessoas, assumindo o binômio: a fé protestante e a modernidade capitalista. Nesse contexto, os religiosos protestantes evidenciaram que a religião era o “*meio e o fim na vinda deles às terras brasileiras*”¹⁹⁵, levando-os à construção de escolas e instituições as quais, também pelo saber acadêmico, propagaram o posicionamento social protestante americano pragmático sulista.¹⁹⁶

Com a abertura de escolas, chegam pastores e missionários, formando igrejas que poderiam servir à sociedade brasileira¹⁹⁷, ajudando na urbanização destas terras¹⁹⁸, projeto que faz parte da “Doutrina do Destino Manifesto”, como defende Arturo Piedra¹⁹⁹ (Deus teria escolhido os Estados Unidos para serem seus representantes no mundo). Esta Doutrina, no aspecto político-econômico, ajudou a expandir seus (dos EUA) domínios territoriais na América do Norte.²⁰⁰ Para o Império brasileiro²⁰¹ (e posteriormente a República), a chegada dos americanos ajuda a ‘civilizar’ certos segmentos sociais. Assim, os fluxos de protestantes desde a formação do Brasil ocorreram esquematicamente segundo a forma tida no quadro abaixo:

Data	Protestantes	Estado e interesses
1500-1808	Chamado de heresia “luterana”	Oficialmente, recrimina-se
1808-1830	Ingleses anglicanos (1804) e Suíços e Alemães (1819)	Abertura dos Portos Acordos com terceiros
1830-1860	Americanos metodistas Escoceses Congregacionais Americanos Presbiterianos Americanos Batistas	Acesso nas áreas dos portos com americanos e escoceses

¹⁹⁴ ZABATIERO, J., *Hermenêutica Protestante no Brasil*, 2009, p. 131-160.

¹⁹⁵ MENDONÇA, O *Celeste*, 2008, p.98.

¹⁹⁶ BITTENCOURT, *Matriz religiosa*, 2003, p.110-114.

¹⁹⁷ DREHER, A *Igreja*, 1984, p.238-240.

¹⁹⁸ A questão do protestantismo e sua fixação no Brasil a partir da colônia: SANTOS, O *marco início batista*, 2003, p. 104-120. Deve-se destacar que a dificuldade do pensamento social entre os batistas se dá pela condição do individualismo traçado em suas comunidades religiosas.

¹⁹⁹ O Destino Manifesto é designado como a ideia de que os norte-americanos teriam sido o povo eleito pelo divino para levar a civilização ao mundo. Segundo a divina providência, os EUA deveriam se transformar na maior nação do mundo, incorporando outras regiões. Ele era um elemento mobilizador da sociedade norte-americana, utilizado para a conquista de novos territórios pelos EUA. Por fim, em 1857, o presidente norte-americano James Buchanan, quando de sua posse, afirmou que: “*A expansão dos EUA sobre o continente americano, desde o Ártico até a América do Sul, é o destino de nossa raça (...) e nada pode detê-la*”, vide, para isso, DUSTAN, L., *Protestantismo*, 1980, p. 118.

²⁰⁰ PIEDRA, A., *Evangelização protestante*, 2008, p.45-59.

²⁰¹ GRAMSCI, *Os intelectuais*, 1978, p.45-87; DREHER, A *Igreja*, 1984, p.238-240.

1870...	Metodistas Congregacionais Presbiterianos	Colônia de Santa Bárbara do Oeste e Americana
---------	---	--

Quadro 2

A partir de 1870, portanto, com a motivação religiosa mais definida, há a chegada dos missionários protestantes americanos. Organizados nas missões, começaram o trabalho com a abertura de escolas, imprimindo à educação o estilo de vida americano, o que mostra novamente o elo da matriz protestante com o projeto de educação e vida que auxilia a costura excludente capitalista.

Assim, após traçar essa pequena revisão bibliográfica dos protestantes no Brasil – desde a colonização até o Brasil República –, dar-se-á atenção ao fenômeno batista. Desse modo, passar-se-á agora ao maior grupo de protestantes clássicos²⁰² no Brasil, isto é, os batistas brasileiros.

²⁰² Protestantes clássicos é a junção de *protestantes históricos e de migração*, MENDONÇA, O Celeste porvir, 2008, p.34-56.

Capítulo 2: Batistas, o Diretriz Evangélica e Lauro Bretones

“O passado é, afinal, a mais compacta das dimensões do nosso tempo. Com sua força, o passado constantemente nos obriga a encará-lo. Com frequência, ele nos desafia e foge de nós. Em alguns momentos, consegue nos derrubar; chega, inclusive, com seu enorme peso, a achatar a nossa consciência, paralisando-a, reduzindo-a à impotência. Compreende-se, portanto, que a nossa relação com ele não costuma ser tranquila. O passado nunca é inteiramente neutro.” (Leandro Konder)

No capítulo anterior, fez-se uma revisão da chegada do protestantismo no Brasil, incluindo-se até o questionamento a respeito de os batistas, congregacionais, presbiterianos e metodistas serem protestantes históricos ou de missão. A partir de agora, no segundo capítulo, nos deteremos no setor do protestantismo que chega ao Brasil com o nome de “Batista”. Nele, se buscará mapear um grupo existente nas décadas de 1940 e 1960 chamado “Diretriz Evangélica”. Principalmente, junto ao grupo, gostar-se-ia de destacar seu intelectual Lauro Bretones, quando este apresentava posicionamentos marcadamente distintos ao universo batista brasileiro da época. Para cumprir a tarefa, primeiro se destacará os traços dos batistas, para, depois, apontar as opções de Lauro Bretones que o levaram a formar esse micromovimento social, Diretriz Evangélica, responsável pelo início da discussão de igreja e sociedade no setor batista do século passado. Passamos, então, aos batistas e sua forma religiosa-social.

2.1 Traços Gerais Batistas

Para tratar dos batistas brasileiros, destaca-se primeiro os princípios que os norteiam. Como dito, os batistas no Brasil são um braço do protestantismo desenvolvido a partir da colônia avançada dos EUA no Brasil, em Santa Bárbara do Oeste, por isso, na segunda geração, fariam parte do protestantismo missionário. Não que não haja importância no trabalho da família Bowen, mas o foco que influenciou a atualidade foi desenvolvido a partir do interior paulista com o programa das casas missionárias americanas.

Portanto, nesse grupo, a preocupação é o proselitismo religioso, primando por uma percepção pragmática da vida, sem profundos raciocínios teológicos.²⁰³

²⁰³ DREHER, A *Igreja*, 1984, p.238-240.

Não há tanta reflexão sobre os elementos da sociedade, mas apenas foca-se na pragmática *numinosa* conversionista. Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho confirmam esse dado ante ao protestantismo brasileiro missionário quando escrevem: “*O individualismo conversionista*” que “*produz ética também individualista, altamente excludente, não só do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais íntimos*”.²⁰⁴ O que se sabe é que entre os batistas brasileiros, influenciados pelos americanos, a questão doutrinal se torna mais complexa. Isso por que, de acordo com as próprias doutrinas batistas, eles fazem parte de um corpo cristão mais íntegro. Seriam parte da única igreja verdadeira²⁰⁵, o que revela para Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho:

A denominação de ‘protestantes’, dada comumente aos batistas, é imprópria e geralmente recusada por eles mesmos. Autodenominam-se ‘batistas’, simplesmente, ou, melhor ainda, ‘um povo chamado batista’. Suas raízes históricas, segundo eles, estão no Novo Testamento. Não se consideram fruto da Reforma, embora tenham assumido seus pressupostos teológicos. Os batistas brasileiros são mais intransigentes em seus princípios e identidade do que os de outras partes por serem originários da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, muito conservadora.²⁰⁶

Os batistas, por serem manifestação histórica mais recente do protestantismo europeu¹⁹⁸, aprofundaram concepções, passando a agregar ao ideal do grupo, já nos EUA, “*o ideário landmarkista*”¹⁹⁹ - relacionado à hipótese do *Rastro de Sangue*. Nele, afirma-se que teriam vindo (os batistas) de forma ininterrupta de “*João Batista, Jordão e Jerusalém*” (“JJJ”), uma ideia de

²⁰⁴ MENDONÇA; VELAZQUES, *Introdução*, 2002, p.33.

²⁰⁵ REILY, *História documental*, 2001, p.94.

²⁰⁶ MENDONÇA; VELAZQUES, *Introdução*, 2002, p.42.

¹⁹⁸ DREHER, *A Igreja*, 1984, p.241.

¹⁹⁹ MENDONÇA e VELAZQUES, *Introdução*, p. 71-95. A ideia do “Teoria do Rastro de Sangue” ou “Teoria do JJJ- JERUSALÉM-JORDÃO-JOÃO” seria de que seus adeptos adotam a hipótese de que haveria uma descendência partindo de uma linhagem ininterrupta desde os tempos bíblicos, quando João Batista efetuava batismos no rio Jordão. Assim, essa postura se relaciona aos discípulos de Jose dos Reis Pereira (ex-professor do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e ex-redator d’O Jornal Batista nos tempos da Ditadura Militar) que assumiam que a denominação viria de uma filiação proveniente de uma época anterior a Cristo e que foi se desenvolvendo ao longo dos séculos com vários nomes diferentes e chegou até nós com o nome “batistas”.

contornos fundamentalistas americanos, que amoldou a *eclesia* e a apologética da igreja batista brasileira. Agora, apesar do *landmarkismo* ajudar a formar a doutrina batista, a diversidade eclesial é sua marca organizatória.²⁰⁰ No Brasil, as igrejas têm estrutura de cooperação com a Convenção Batista Brasileira, embora cada igreja seja autônoma na eclesiologia. Assim, não existe um governo central que define o que as igrejas locais e seus ministros devem realizar.²⁰¹ Seu funcionamento tem origem na forma de organização da igreja, na qual o líder religioso não tem a palavra final, mas a comunidade é levada pela governança democrática.²⁰²

Apesar da diversidade eclesial e da estrutura governamental descentralizada, os batistas brasileiros, por meio da Convenção Batista Brasileira, definiram em 1982 alguns princípios através dos quais se distinguem dentre as outras confissões religiosas. Dos princípios batistas tem-se que: o primeiro seria a autoridade como autoridade cristã de Cristo, do Espírito Santo e da Bíblia; o segundo: o indivíduo, indicando que todo ser humano é consciente e insubstituível; o terceiro é a vida cristã, com a salvação pela graça como dádiva de Deus, através de Jesus Cristo; o quarto é a igreja, composta por pessoas regeneradas que participam do discipulado e aceitam o batismo (sendo a ceia um memorial e o batismo uma ordenança); o quinto princípio é a tarefa dos batistas com a centralidade do indivíduo e a experiência de comunhão com Deus, e, por fim, a tarefa da mordomia cristã, em que todos os aspectos da vida devem ser entendidos como uma tarefa dada por Deus.²⁰³

Ao longo do tempo, o processo de centralização das normas e diretrizes batistas foi sendo costurado, até porque, se a comunidade local é autônoma, não tem que se submeter à jurisdição da CBB. Assim, com o passar do tempo, as relações e os conflitos religiosos vão se desenvolvendo em volta da CBB, que, aos poucos, vem se colocando hegemonicamente sobre as comunidades batistas, anexando a elas uma série de organismos, escolas, faculdades e seminários.²⁰⁴

²⁰⁰ SANTOS, O marco, 2003, p. 120-127.

²⁰¹ PINHEIRO, J.; SANTOS, M., *Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância*, 2012, p.65-87.

²⁰² YAMAGUSHI, A. K., *O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil*, 2009, p.16-29.

²⁰³ REILY, *História*, 2001, p.73-94.

²⁰⁴ PINHEIRO; SANTOS., *Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância*, 2012, p.45-110; YAMAGUSHI, *O debate sobre a história*, 2009, p.16-29; REILY, *História*, 2001, p.73-94.

Pode-se dizer que a CBB passara pelo processo contínuo de construção no tempo ampliando a postura proselitista batista, ajudando a fornecer quadros às elites brasileiras. O detalhe curioso seria que os batistas, diante de diferentes governos com os mais diferentes posicionamentos políticos, não se fixam junto ao posicionamento contextual. Assim, oficialmente, a postura dos batistas brasileiros é de que não importam os governantes: os cidadãos (batistas) apoiarão as lideranças na governabilidade.²⁰⁵ Resumidamente, essas são algumas características dos batistas no Brasil. Passaremos agora ao foco da tese, isto é, ao grupo que destoa da tradição batista, posicionando-se socialmente contra a situação do capitalismo no Brasil. Passa-se à descrição do batista heterodoxo Lauro Bretones a partir do segmento alternativo do Diretriz Evangélica.

2.2 O *erasio memorie* do Diretriz Evangélica no Protestantismo Brasileiro

O interesse em discutir Lauro Bretones e o movimento do Diretriz Evangélica ocorre porque houve pouquíssimos trabalhos dedicados a ambos. Até se confere que o movimento Diretriz Evangélica foi descrito em monografias²⁰⁶, por isso, nelas, encontra-se o nome de Lauro Bretones. Contudo, pouco mais do que o nome do autor é descrito ao longo dos trabalhos. Nada sobre Lauro Bretones ou Diretriz Evangélica se observa nas introduções ao protestantismo no Brasil ou em ensaios que tratam da Teologia da Libertação Protestante²⁰⁶ ou, ainda, da Missão Integral²⁰⁷, tampouco nos comentários da história dos batistas no Brasil.²⁰⁸ Assim, somente três trabalhos que tratam sobre o Diretriz Evangélica

²⁰⁵ PINHEIRO; SANTOS, **Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância**, 2012, p.45-110.

²⁰⁶ RIBEIRO, **Bandeira Guardada**, 1984, p.31-35; FREITAS, R. L., **Diaconia**, 2006, p.43-65; SILVA, E., **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana**, 2010, p.76/98; ALMEIDA, L. S., **O comunismo é o ópio do povo: representações dos batistas sobre o comunismo, ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963-1975)**, 2011, p.45-76.

²⁰⁶ SCHAULL, R., **Surpreendido pela Graça**, 2003, p.56; SCHAULL, R., **Teologia da Revolução**, 1952 p.18-73; DUSSEL, E., **Caminhos da libertação na América Latina**, 1984, p.125-154.

²⁰⁷ PINHEIRO, SANTOS, **Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância**, 2012, p.45-110.

²⁰⁸ AZEVEDO, I. B., **As cruzadas inacabadas**, 1980, p.78-82; FERREIRA, E. S. & HALLOCK, E. F. **História do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – 1908 até 1998**, p. 43-326; PEREIRA, J. R., **Breve história dos batistas no Brasil**, 1972, p. 56-59; PEREIRA, J. R., **História dos batistas no Brasil**, 1982 p.56-74; SILVA, R. A., **Princípios e doutrinas batistas. Os marcos de nossa fé**, 2007, p.14-19; SILVA, J. F., **Uma leitura política de O Jornal Batista**, 2007, p.45-211.

citando o nome de Lauro Bretones são contabilizados. Desses três, apenas dois podem ser achados na biblioteca da Faculdade Batista do Rio de Janeiro: o de Antônio Carlos Ribeiro²⁰⁹, chamado “Bandeira guardada” (monografia de conclusão de curso) de 1984, e a dissertação de mestrado livre do Seminário do Sul, sobre “Diaconia”, de Ricardo Luiz Freitas.²¹⁰ É em vista disso que se afirma o vazio de memória sobre o autor e esse movimento omitindo sua importância e implicações na historiografia batista e do protestantismo brasileiro. Agora, buscaremos explicitar esses vazios.

2.3 Lauro Bretones no Congresso da Mocidade Batista, o nascedouro do Diretriz Evangélica

O contexto geográfico e intelectual do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil nas décadas de 1940 e 1950 mostra uma instituição que fervilhava com as novas teologias e leituras sociais da realidade brasileira, como se pode ver nos livros e revistas encontrados na biblioteca na época. A prova do fervilhar é que o Seminário contava com a publicação da Revista Teológica organizada pelo missionário americano Asa Ruth Crabtree.²¹³ Outro detalhe sobre o fervilhar era a circulação de jovens e ideias a partir das igrejas e especialmente pelas mocidades batistas. Quase como estágio profissional, os seminaristas e pastores recém-formados ocupavam cargos nas uniões de juventudes, o que levou o próprio Lauro Bretones à liderança da juventude, pois fora bom aluno nos tempos do Seminário, o que lhe permitiu organizar o congresso de mocidade mesmo um ano e meio após a sua formatura.²¹⁴

Quando se pensa no Diretriz Evangélica, não se pode deixar de frisar seus pioneiros, isto é: Lauro Bretones, David Malta Nascimento, Himain Lacerda e Hécio Lessa. E, mesmo nesse pequeno núcleo, outro detalhe não deve escapar: parte dele teve formação religiosa no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, a saber: Lauro Bretones, David Malta do Nascimento e Hécio Lessa.

²⁰⁹ RIBEIRO, **Bandeira Guardada**, p.39-45.

²¹⁰ FREITAS, **Diaconia**, 2006, p.51. Há a tese de doutoramento da professora que aponta elementos sobre o Diretriz Evangélica, vide SILVA, E., **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas** em Feira de Santana, 2010, p.76-98; ALMEIDA, L. S., **O comunismo é o ópio do povo**, 2011, p.45-76.

²¹³ Na década de 1950, houve a produção da Revista Teológica, levada pela reitoria e pelos professores.

²¹⁴ FERREIRA, E. S., Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo, 2000, p.13.

Contudo, não se sabe ao certo se esses três se conheceram entre os muros dessa instituição ou se teriam se encontrado entre os corredores, nas salas de aulas ou na biblioteca.²¹¹

O intelectual do movimento, isto é, o esquecido da memória protestante brasileira Lauro Bretones, formara-se na instituição na turma de 1946, quando foi discipulado pelo ex-reitor (negro) Djalma Cunha.²¹² Quatro anos depois, David Malta do Nascimento e Hércio Lessa se formariam na instituição, no ano de 1950. Portanto, eles não devem ter se cruzado nem trocado ideias entre as paredes do Seminário do Sul, mesmo com a pequena diferença de períodos em que frequentaram a instituição. Já David Malta do Nascimento e Hércio Lessa pertenceram à mesma turma.

Assim, o estopim para as movimentações que ocasionariam o Diretriz Evangélica foi o Congresso da Mocidade Batista, organizado por ele, Lauro Bretones, que foi seu intelectual e conferencista. O congresso contou com um título: “Com a Bíblia, um Mundo Novo”²¹⁵, no início do ano de 1948. Sobre o evento, pouco se tem acesso, contudo, sabe-se que alavancou parte da juventude batista do Grande Rio, tendo como conferencistas jovens pastores e seminaristas. Mesmo com a pouca documentação, teve-se acesso, por conta do congresso, a dois documentos: no primeiro, Lauro Bretones foi saudado pelo então seminarista David Malta do Nascimento, com uma carta datada do dia 5 de julho de 1948, indicando que ele (David Malta) estaria ao lado de Lauro Bretones, chamando-o de “voz ativa e destemida de cristão e patriota que conclamou os homens livres desta terra para defesa da nossa constituição (...) Repetem-se no presente as arbitrariedades do passado. Atentam-se, em 1948, contra os direitos das minorias”.²¹⁶

A carta assinada por David Malta do Nascimento faz referência a uma questão religiosa no governo do presidente Eurico Gaspar Dutra, que deve ter sido mencionada na fala de Lauro Bretones no congresso. Por isso, escreve: “*Meu caro, felizmente, o seu brado chegou a tempo. Oxalá não seja ele sufocado pelo*

²¹¹ Isso se percebe quando se lê as atas de formaturas do Seminário do Sul.

²¹² FERREIRA, Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo, 2000, p.13.

²¹⁵ BRETONES, R., Lauro Lopes Bretones: uma voz da ação social, 2004, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo, 2000, p.13.

²¹⁶ NASCIMENTO, D. M., Carta de David Malta a Lauro Bretones, 1948, p.1.

indiferentismo que mata e pelo comodismo que avilta”.²¹⁷ O jovem seminarista David Malta, esperançoso, escreve: “*Creio que tal não ocorrerá, por isso que a semente que você lançou caiu no coração da Mocidade, cuja vocação é a liberdade, cuja inspiração vem do ideal, cuja força está no direito*”.²¹⁸ Como se pode perceber, os fragmentos dão conta de tom de exaltação à atividade de Lauro Bretones no congresso, quando era pastor auxiliar na Primeira Igreja Batista de Marechal Hermes.²¹⁹ Pela carta esperançosa de David Malta do Nascimento a Lauro Bretones, pergunta-se: o que o recém-pastor teria feito para ser uma voz que ecoou em prol da “*liberdade pelo direito e a favor do direito das minorias*”, como cita David Malta.

Assim, mesmo com a falta de acesso às atas, falas e discussões do congresso, chegou-se a outra anotação, essa esboçada pelo próprio Lauro Bretones sobre o evento. O capixaba escrevera o fragmento em uma página para encerrar o congresso – ou quem sabe para celebrar o que foi dito e apresentado. Tal fragmento veio a conhecimento por meio dos círculos de Lauro Bretones, quando se tratou sobre o congresso organizado pelo jovem pastor com seus vinte e sete anos. Transcreve-se a parte legível da carta:

Nos dias de hoje, o evangélico está sobre o dilema de ideologias mundistas. Destas, a mais séria é o sistema capitalista que corrompe o legado da vida, da família e da juventude (...). Deve-se perceber o quanto ele favorece a poucos, e desvalece da religião, ainda mais daquela detectada da profecia, nem tão das *eclesias*, ou do comunitário como lemos em Léon Tolstoi e de Fiodor Dostoievski, fontes do grande Berdiyev. (...) O extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias acenado por Walter Benjamin, no qual pela disputa de mercado força aos conflitos armados entre os países antes aliados. Contra ele merece hoje um posicionamento social a partir da Bíblia, os profetas e Cristo, não abjuga os cristãos atuais representam possui inegavelmente semelhanças com o liberalismo moribundo, o desespero, e a idolatria do Leviatã. Torna-se um funil

²¹⁷ *Op. cit.*, p.1.

²¹⁸ NASCIMENTO, Carta de David Malta a Lauro Bretones, 1948, p.1.

²¹⁹ BRETONES, R., Lauro Lopes Bretones: uma voz da ação social, 2004, p.8.

medonho que passa a humanidade! Que nós, evangélicos possamos assumir o profetismo como atividade através da qual o cristão pode, eficientemente, contribuir para a transformação da sociedade moderna. Com a Bíblia, munidos pela profecia, pode-se fazer um mundo melhor.²²¹

As anotações de Bretones surpreendem: mostram seu posicionamento contrário à forma capitalista do fim da década de 1940, o que será exposto nas matérias do jornal²²² Diretriz Evangélica, a partir de janeiro de 1949. Posteriormente, com o jornal, irá retornar às temáticas, aumentando as citações de nomes como Tolstoi, Dostoievski, Benjamin e, principalmente, Berdiaev. Assim, acredita-se que, na carta mimeografada de Bretones, tem-se acesso não só às ideias do intelectual, mas a uma ponta do que se falou e polemizou no congresso.

Presume-se que este cenário deve ter incentivado a outra carta de David Malta do Nascimento a Bretones, um marco de diálogo de formação do que se designa como movimento do Diretriz Evangélica, inicialmente reverberado na forma de reuniões regulares (no fim de 1948) e sendo um órgão de escrita periódica na forma de jornal, contendo, no máximo, dez páginas, a partir de janeiro de 1949. Mesmo que a carta de David Malta do Nascimento para Lauro Bretones não trate diretamente disso, Hécio Lessa²²³ confirma a importância do congresso da Mocidade e seu impacto para a organização dos trabalhos posteriores do grupo. Portanto, a carta de David Malta do Nascimento para Lauro Bretones seria mais do que um simples manuscrito, mas o marco dos inícios, das atividades e reflexão do movimento designado de Diretriz Evangélica.²²⁴

Fica implícita a liderança de Lauro Bretones nas atividades do núcleo, quando David Malta do Nascimento escreve que este seria uma “*voz nova e vigorosa*”²²⁵, explicitando sua admiração pelo jovem pastor. No conteúdo da carta, David Malta do Nascimento aponta a necessidade de se construir nacionalmente um comitê da religião, tal como um movimento das partes

²²¹ BRETONES, L., “Carta: palavras finais no congresso da mocidade batista”, 1948, p.1.

²²² BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – I, 1949, p.3-6; BRETONES, Lauro, Os temas de Berdiaev, 1953, p.33-34; BRETONES, Lauro, **Cristãos e comunistas**, 1956

²²³ LESSA, Entrevista, 1983.

²²⁴ NASCIMENTO, Carta de David Malta a Lauro Bretones, 1948, p.1.

²²⁵ NASCIMENTO, Carta de David Malta a Lauro Bretones, 1948, p.1.

interessadas. Há na carta a indicação de alinhamento de ambos, quando se lê o interesse pela liberdade de expressão religiosa na constituição brasileira.²²⁶

O Diretriz Evangélica deve, portanto, ter sido formado mediante o comitê proposto por Lauro Bretones no congresso de mocidade, e aceito oficialmente na forma de carta por David Malta do Nascimento²²⁷, pedindo que se acrescentasse seu nome. Até porque, se considerarmos o texto como documento-monumento²²⁸, faz sentido que justamente a carta tenha sido guardada no arquivo do Diretriz Evangélica do próprio David Malta do Nascimento até a atualidade. E não só ela, mas também seu rascunho-esboço, confirmando a importância.

Nos pontos da carta-monumento²²⁹, há elementos fundamentais destacados para o movimento, tais como: a luta por justiça no Brasil; o dado da brasilidade como um ponto importante dos seguidores e o respeito às formas religiosas, principalmente das minorias. Assim, compreende-se que a movimentação da produção do primeiro número do jornal Diretriz Evangélica foi catalisada pelo Congresso da Mocidade. Por fim, não se pode perder de vista que o jornal foi produzido por jovens (David Malta, Himain Lacerda e Hécio Lessa) ligados à mocidade naquele tempo. Jovens que se identificaram com a mensagem do congresso e também do religioso Lauro Bretones e que, por isso, começaram a se reunir.²³⁰

2.4 O Diretriz Evangélica: Pontos e Interesses Sociais

O movimento Diretriz Evangélica constituiu-se um segmento à parte na história dos batistas no Brasil e do protestantismo de sua época, podendo ser definido como movimento social (ou micromovimento social) quando se consideram os trabalhos de Alain Tourante²³¹, intelectual francês que percebe, no século XX, o desenvolvimento de novos movimentos sociais com temáticas específicas em prol de reflexões e melhorias pontuais a partir dos setores sociais reduzidos, tais como os de gênero, de religião e de etnia.²³² Aproveitando o aporte

²²⁶ *Op. cit.*, p.1.

²²⁷ O NASCIMENTO, Carta, p.1.

²²⁸ GOFF, J., Documento/ monumento, 2003. p. 525-539.

²²⁹ *Op. cit.* p. 525-539.

²³⁰ LESSA, Entrevista, 1983.

²³¹ TOURANTE, A., **Crítica à modernidade**, 2002, p.172-186.

²³² *Op. cit.* p.172-186.

das ciências sociais, os trabalhos de Alain Tourrane qualificam esse tipo de reunião do Diretriz Evangélica como um *movimento social cultural*.²³³

Como um *movimento social cultural*, o Diretriz²³⁴ foi organizado no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, com intuito de ser um meio de intervenção social exposto nas páginas de jornal diferenciado, trazendo uma visão distinta da sociedade e com novas perspectivas teológicas.²³⁵ Houve um intenso processo de produção a partir de 1948, com reuniões de, ao menos, uma tarde por semana, e seus membros desenvolveram atividades desde produção de conteúdo até intervenções nas comunidades. Assim, o núcleo de jovens lançou, em janeiro de 1949, o primeiro número do jornal – pequeno, com oito páginas.

Ao longo dos anos, o Diretriz Evangélica ganhou mais conotações, deixando de ser jornal e passando à forma de revista.²³⁶ O movimento também somou colunas e, na década de 1960, conseguiu um programa de rádio levado por David Malta do Nascimento e Hécio Lessa, que nesse período já tinham projeção no cenário batista. O movimento teve vinte anos de atividades, sendo, no fim, enquadrado como segmento ligado ao poder religioso, pois tais pastores participavam da estrutura batista.²³⁷ Outro dado passível de crítica ao Diretriz é o de que, desde o início das publicações, reuniões e eventos, teve ele capacidade de reunir desde jovens seminaristas até pastores de importância entre os batistas, como Ebenezer Soares, João Filson Soren e Gióia Jr, dado encarado com desconfiança por setores críticos cristãos.²³⁸ Nesse ponto, deve-se considerar que o jornal era financiado pelos próprios jovens, sem qualquer outro fundo alternativo, permitindo-lhes certa liberdade editorial, contudo, dificuldades nas publicações existiram, levando-os a não publicar tantos números como previam.²³⁹

Mesmo assim, conseguiram publicar artigos sobre Martin Luther King, dois artigos do próprio Nicolas Berdiaev e de temáticas sobre a luta dos direitos humanos.²⁴⁰ Embora setores políticos dos batistas contribuíssem no Diretriz, o rol

²³³ *Op. cit.*, p.182-183.

²³⁴ RIBEIRO, **Bandeira Guardada**, 1984, p.47-49.

²³⁵ NASCIMENTO, D. M., **Movimento Diretriz Evangélica**, 1964, p.1-2.

²³⁶ RIBEIRO, **Bandeira**, 1984, p.47-49.

²³⁷ *Op. cit.*, p.47-49; SILVA, E., **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**, 2010, p.76-87.

²³⁸ LESSA, Entrevista, 1983.

²³⁹ RIBEIRO, **Bandeira**, 1984, p.47-49.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p.47-49

das discussões sociais, políticas e de novas formas de teologias eram concentradas pelas publicações de Lauro Bretones, Davi Malta e Himain Lacerda²⁴¹, conseguindo, assim, traçar uma equação distinta do seu tempo, unindo a religião com o social, e também sinalizando a responsabilidade do individual e da política para a conscientização. Buscavam refletir a realidade criticando-a, inclusive o tom unívoco do capitalismo na modernidade brasileira.²⁴² Por conta dessa atitude crítica mordaz, David Malta do Nascimento se posiciona sobre as acusações de serem comunistas, conteúdo que é encontrado no Jornal Diretriz Evangélica nº 5, de 15 de Junho de 1949.²⁴³ No texto, afirma os pontos do movimento junto à esfera religiosa brasileira:

1. cremos na supremacia do Espírito Santo sobre a matéria.
2. cremos na conversão do indivíduo ao Evangelho de Cristo como ponto inicial para a sua restauração perante Deus e recuperação dos valores humanos.
3. cremos no Evangelho de Cristo, o programa do Reino de Deus, como única solução para os problemas individuais e coletivos.
4. cremos que a Justiça do Reino de Deus soluciona os problemas econômicos e políticos de nossa época.
5. cremos na fraternidade e na paz entre os homens, raças e povos, como a expressão natural do cristianismo.
6. cremos na liberdade, no direito e na igualdade de oportunidade para todos os homens como criaturas de Deus.
7. cremos na dignidade da pessoa humana, por isso que dentro dos postulados do cristianismo condenamos todo e qualquer sistema político-social e religioso que a negue.
8. cremos nos princípios do Novo Testamento como o único processo capaz de implantar a justiça entre os homens.
9. cremos que o cristianismo, por ser uma mensagem integral, tem um duplo objetivo: regenerar o indivíduo, salvando-lhe a alma, e santificar as relações sociais do homem.

²⁴¹ *Op. cit.*, p.47-49

²⁴² Como criticou propriamente David Nascimento no seu discurso de formatura em 1950, alocado no número do jornal: NASCIMENTO, D. M., O cristianismo à nossa época, 1951, p.3-17.

²⁴³ NASCIMENTO, D. M., Editorial, 1949, p.3.

10. Cremos, finalmente, no triunfo completo e final do Reino de Deus na terra.

Como se pode perceber no manifesto exposto acima, o grupo é de tradição cristã, passando pelos temas básicos dessa expressão de fé, como Espírito Santo, Evangelho, Reino de Deus e Novo Testamento.²⁴⁴ Também se encontram no manifesto pontos ligados ao protestantismo, como igualdade, liberdade e fraternidade do homem; justiça; dignidade humana e negação de qualquer sistema que a desumanize.²⁴⁵ Claro que o documento tem sobre si uma face política religiosa batista, contudo, há elementos nele, distintos à época, que trazem à tona a relevância social e os novos ventos teológicos. Destaca-se que os pontos do Diretriz são próximos aos da **Confederação Evangélica do Brasil** (CEB²⁴⁶) – instituição evangélica com esboços de relação protestante da época.

Sobre a CEB, ela foi fundada em 1934 com o objetivo de construir uma identidade protestante nacional. Seus documentos influenciaram a Constituição de 1946, com participação do pastor metodista Guaracy Silveira, único protestante eleito para a Câmara Federal.²⁴⁷ Foi aprofundada na Segunda Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston/ EUA, em agosto de 1954, enfatizando uma relação responsável das igrejas com a sociedade e a secularidade.²⁴⁸ Por meio de Richard Shaull, criou-se em 1955 a Comissão de Igreja e Sociedade, constituída por líderes de várias instituições religiosas, que foi incorporada à CEB, transformando-se no Setor de Responsabilidade Social da Igreja. No seu histórico de dez anos de existência do setor, foram realizadas quatro consultas nacionais: “A responsabilidade social da Igreja” (1955); “A Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil” (1957); “A presença da Igreja na evolução da

²⁴⁴ Como assume a identificação dos elementos cristãos básicos em BOFF, L., **Igreja carisma e poder**, 1998, p.56-59.

²⁴⁵ TILLICH, P., **Perspectivas da teologia protestante**, 1986, p.50-57.

²⁴⁶ Confederação Evangélica do Brasil: entidade criada em 1934 com o objetivo de promover trabalhos e reflexões sobre os desafios pastorais, a ação missionária e de serviço ao próximo por parte da igreja, mas devido à pressão do governo militar, por volta de 1960, os trabalhos da CEB foram totalmente desarticulados. A CEB foi um importante instrumento no protestantismo brasileiro, organizando, a partir da década de 1950, consultas que iriam desencadear, em 1962, o famoso congresso, Cristo e o processo revolucionário brasileiro, no Recife, vide para isso: BEULKE, D. R., **A Conferência do nordeste em 1962**, 2012, p.13-20.

²⁴⁷ HUFF, Responsabilidade social e revolução no Movimento Ecumênico, 2008, p.1-13.

²⁴⁸ *Op. cit.*, p.1-13.

nacionalidade” (1960); “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” (1962) que, por ser sediada em Recife, foi chamada de Conferência de Recife.²⁴⁹

Pouco se sabe sobre o vínculo dos membros do Diretriz Evangélica com os movimentos da CEB e das grandes consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Contudo, só um detalhe escapa a isso. Em 1953, Waldo Cesar, Richard Shaull, Lauro Bretones e Alberto Mazoni de Andrade organizaram um evento para estudar o tema da responsabilidade social dos cristãos, no mesmo ano em que o Conselho Mundial de Igrejas criou a seção Igreja e Sociedade.²⁵⁰ O que posteriormente foi responsável pela criação do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, em 1955, vinculado ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).²⁵¹ Sobre a criação e Lauro Bretones, destaca-se a narrativa de Richard Shaull:

decidimos ampliar o círculo, incluindo pastores e leigos nesse tipo de estudo. Várias pessoas de igrejas presbiterianas e metodistas logo responderam, e a elas se juntaram dois batistas, os professores Lauro Bretones, do Seminário Batista do Rio, e Alberto Mazoni de Andrade, da universidade em Belo Horizonte. E assim teve início o primeiro esforço ecumênico entre protestantes no Brasil para explorar o tema da responsabilidade dos cristãos na sociedade.²⁵²

²⁴⁹ DIAS, Z. M., **O movimento ecumênico: história e significado**, 2006, p. 37-43; BURITY, J., **Os protestantes e a revolução brasileira**, 2011, p. 92-96; BITTENCOURT, **Matriz religiosa**, 2003, p.139-142; WOLFF, **Caminhos do ecumenismo no Brasil**, 2002, p. 83-87; HUFF, **Responsabilidade social**, 2008, p.1-13.

²⁵⁰ SILVA, **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**, 2010, p.76-98. O próprio professor Zwinglio Motta Dias confirmou a participação de Lauro Bretones no âmbito da CEB e de suas periódicas reuniões.

²⁵¹ HUFF, **Um protestantismo protestante**, 2012, p.163.

²⁵² SCHAULL, R., **Surpreendido pela Graça**, 2003, p.174; Waldo Cesar descreveu, em 2005, o cenário daquele momento: “Depois que eu saí do trabalho na Mocidade [presbiteriana], eu fui convidado pra ser secretário executivo do Departamento de Mocidade da Confederação Evangélica, uma coisa bem mais ecumênica, bem mais institucionalizada, mas a Confederação Evangélica era um órgão muito conservador e a palavra ecumenismo era interdita. Você falava em cooperação interdenominacional, bem suave. Falar em ecumenismo não podia, mas havia contradições. Ao mesmo tempo que a Confederação reagia contra isso, ela recebia dinheiro do Conselho Internacional de Missões, que estava ligado ao Conselho Mundial de Igrejas, pra fazer certos projetos. Quando surgiu a possibilidade de criar a Comissão de Igreja e Sociedade, era um grupo autônomo, o Shaull arranhou uma verba no Conselho Mundial, reuniu um grupo, não oficialmente mas com pessoas representativas das várias denominações, inclusive batistas. Eram umas 12 ou 15 pessoas”: Entrevista, Waldo César: vida e compromisso com a responsabilidade social da igreja.

Assim, apresenta-se inesperada a relação de alguns batistas com o início do movimento ecumênico que está surgindo no Brasil.²⁵³ Sobre o encontro entre Richard Shaull e Lauro Bretones, Arnaldo Huff Junior comenta que ocorreu em “1953, no contexto dos preparativos para a já referida II Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, que realizar-se-ia no ano seguinte em Evanston”²⁵⁴, quando foi pedido a Shaull alguns comentários a partir da América Latina de uma pesquisa chamada de “*A sociedade responsável numa perspectiva mundial*”. Para Arnaldo Huff²⁵⁵, o diálogo iniciava o que o levaria à Conferência de Genebra em 1966, por isso, houve acesso de Lauro Bretones e de Antonio Mazoni a Richard Shaull, em 1953, à CEB.²⁵⁶ Isto configuraria um vínculo formal da conexão de Lauro Bretones com os caminhos que organizaram a teologia da revolução, de Richard Shaull, em 1953²⁵⁷, dado que reafirma o movimento do Diretriz Evangélica (como espaço de articulação de Lauro Bretones) como um dos primeiros pontos de aproximação da religião e sociedade brasileira entre os protestantes de origem americana no Brasil.

Deixando de lado o dado ecumênico e social para focar mais detidamente no movimento, entende-se que, como há poucos trabalhos sobre ele, poucos esforços se somaram na busca de defini-lo. Assim, para conceituá-lo, parte-se primeiro da definição de David Malta do Nascimento.²⁵⁸ Contudo, salienta-se que quando David Malta propôs tal definição era o ano do término do movimento e/ou quando ele se encontraria ligado à estrutura batista. O que se justifica em termos de sociologia dos movimentos sociais, pois, como um *movimento social cultural*²⁵⁹, ao longo dos anos ocorre um processo de institucionalização, ajudando a renovar os quadros batistas. Assim, em 1964, David Malta do Nascimento escreve:

O movimento Diretriz Evangélica nasce da necessidade que temos de ordenar,

²⁵³ SILVA, **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**, 2010, p.23-29.

²⁵⁴ HUFF, **Um protestantismo protestante**, 2012, p.163.

²⁵⁵ *Op. cit.*, p.163.

²⁵⁶ *Op. cit.*, p.56-59.

²⁵⁷ HUFF, **Um protestantismo protestante**, 2012, p.163-168.

²⁵⁸ No documento oficial NASCIMENTO, **Movimento Diretriz Evangélica**, 1964, p.1.

²⁵⁹ Na questão dos movimentos sociais e o processo de renovação dos quadros políticos, sociais e religiosos, HOBBSAWN, E., **Sobre a história**, 1998, p.114-137; TOURANTE, A., **Crítica à modernidade**, 2002, p.56-59.

intensificar e desenvolver o nosso testemunho cristão na sociedade. Chegamos à conclusão de que, face à responsabilidade decorrente da nossa aceitação de mensagem cristã, impõe-se o nosso envolvimento na realidade que nos cerca, para aí, há um tempo, proclamarmos a mensagem de redenção individual e darmos o testemunho do Evangelho e seus princípios, para transformação das estruturas sociais para justiça do Reino. O movimento Diretriz Evangélica, deste modo, propõe-se a estudar, à luz da Teologia Cristã, formas novas de ação, para levar o testemunho da fé ao homem e à sociedade. Assim, o Movimento Diretriz Evangélica surge com as seguintes finalidades e objetivos:

1 – Estudar a natureza e alcance da nossa responsabilidade, como cristãos, frente aos problemas com que se defronta a sociedade moderna;

2 – Estudar profundamente as bases teológicas e bíblicas que fundamentam a nossa ação cristã no mundo;

3 – Analisar o homem e a sociedade contemporâneos, transmitindo-lhes a mensagem cristã, como único meio de redenção individual e coletiva;

4 – Levar o Evangelismo Brasileiro a tomar consciência de sua missão na atual conjuntura nacional.²⁶⁰

A definição de David Malta não pode ser desvincilhada do contexto que aos poucos ia se instaurando na sociedade brasileira em 1964, em especial a política batista brasileira que se ligou ao poder da Ditadura Militar.²⁶¹ Prova disso é que após anos de atividades religiosas do movimento, esse fragmento foi um dos últimos escritos, pois seus espaços foram retirados mediante o Golpe Militar.²⁶² Embora a definição assuma termos do ambiente religioso como “testemunho cristão”, “bases teológicas”, “bases bíblicas” e “missão”, nela, novamente, se esboça o envolvimento com a sociedade, com a luta por “conscientização”,

²⁶⁰ NASCIMENTO, David Malta, **Movimento Diretriz Evangélica**, 1964, p.1.

²⁶¹ BURITY, J., **Os protestantes e a revolução brasileira**, 2011, p. 92-96.

²⁶² SILVA, **Protestantismo ecumênico**, 2010, p.34-86.

“responsabilidade sobre os problemas sociais”, e “redenção”/ “transformações coletivas”.²⁶³

Sabe-se que, no momento final do movimento, isto é, de 1956 até 1964, David Malta assume a liderança, momento em que Lauro Bretones começa a abandonar o meio batista, deixando definitivamente, em 1970, o meio protestante. O reflexo do abandono fora a perda do instrumental de crítica do movimento, como se percebe na comparação dos textos e das épocas do Diretriz.²⁶⁴ A saída de Lauro Bretones se justifica primeiro por sua mudança, em 1955, de Niterói para São Paulo, dificultando as ações com os amigos no perímetro fluminense.²⁶⁵ Anos depois, em 1984, o próprio Lauro Bretones ²⁶⁶ se preocupa em definir o movimento como:

O movimento teve dificuldade. Inicialmente o objetivo era de divulgar documentos, trabalhos, artigos que dificilmente poderiam ser publicados nos órgãos da denominação, entre os quais revistas e O Jornal Batista ou jornais das convenções estaduais. Parece que nesses meios de divulgação trabalhos que ventilassem novas ideias no campo político, social e econômico, e também questionamentos de certos postulados da teologia tradicional não eram publicados.²⁶⁷

Na definição de Lauro Bretones, mostra-se que o Diretriz quer trazer à cena novas ideias nos planos político, social, econômico e teológico para o setor batista.²⁶⁸ Abre-se, portanto, um espaço que não havia entre os jornais oficiais para a tarefa de renovação das ideias imóveis protestantes. O jornal publicou textos de Karl Barth e Emil Brunner na teologia, Ernst Troeltsch na sociologia das religiões, Karl Marx e Max Weber na sociologia, economia e direito, mas, fundamentalmente, praticava uma reflexão baseada nos trabalhos do cristão socialista Nicolas Berdiaev.²⁶⁹ Quem destaca isso com mais ênfase é a monografia

²⁶³ NASCIMENTO, **Movimento Diretriz Evangélica**, p.1.

²⁶⁴ RIBEIRO, **Bandeira Guardada**, p.41-44.

²⁶⁵ BRETONES, Lauro Lopes Bretones: uma voz da ação social, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones retorna à igreja batista, 2000, p.13.

²⁶⁶ RIBEIRO, **Bandeira**, p.41-44.

²⁶⁷ BRETONES, **Entrevista**, 1984.

²⁶⁸ *Op. cit.*

²⁶⁹ RIBEIRO, **Bandeira**, p.43.

de Antonio Carlos Ribeiro²⁷⁰, em 1984, quando escreve que o “*Diretriz Evangélica* foi um movimento ocorrido entre os batistas brasileiros a partir do final da década de 40 estendendo-se até o ano de 1964 (...) Propugnou-se por um socialismo cristão, inspirado basicamente na obra de Berdiaev, e pela liberdade de pensamento político”²⁷¹. Antonio Ribeiro²⁷² especifica que esse movimento social cultural religioso se inspirou na obra de Berdiaev, quando os jovens deviam se encontrar regularmente para discutir seus textos, o que pôde ser verificado na ida à biblioteca do Seminário do Sul.²⁷³

2.5 Lauro Bretones leitor de Nicolai Berdiaev, uma ilustre descoberta nas prateleiras da Colina

Quando se entra na biblioteca antiga da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil), vê-se, além do acervo antigo, um espaço que contém uma parte expressiva das obras de Berdiaev. Assim, como se destacou nas páginas anteriores, o núcleo do *Diretriz Evangélica*, levado por Lauro Bretones, foi de estudantes da instituição. O Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil fora palco dos primeiros encontros do núcleo do *Diretriz* que teriam organizado tal jornal/revista.²⁷⁴ No acesso à biblioteca, percebe-se que ela contava com a obra de Berdiaev publicada pelo Editorial “La Aurora”, em janeiro de 1948, intitulada “Cinco mediações sobre la existência: soledad, sociedad y comunidad”, devidamente consultada mais de uma vez pelos membros do movimento.²⁷⁵

Embora tenha se formado na turma de 1946, tão logo a obra chega à biblioteca, Lauro Bretones a acessa para seus estudos. Ao longo dos anos, Lauro Bretones e seu amigo Antonio Mazzoni farão coleção dos livros do romântico cristão russo até o ano de 1962, quando doará uma dezena de livros de seu acervo

²⁷⁰ *Op. cit.* p.43.

²⁷¹ *Op. cit.* p.43.

²⁷² *Op. cit.* p.44-47.

²⁷³ LESSA, **Entrevista**, 1983.

²⁷⁴ *Op. cit.*

²⁷⁵ Como se pode ver nos cartões da obra em questão com a retirada por treze vezes de Lauro Bretones e duas vezes de David Malta do Nascimento.

para Hécio Lessa.²⁷⁶ A influência de Berdiaev sobre Bretones pode ser percebida na carta já citada de encerramento do congresso de 1948 e também pode ser notabilizada na quantidade de artigos que escrevia nos números do fluxo do Diretriz Evangélica.²⁷⁷

Por isso, com razão, Antonio Carlos Ribeiro cita que Berdiaev, além de ser o autor preferido de Bretones²⁷⁸, era o autor estudado pelos membros do Diretriz. Os estudos do grupo eram levados pelo próprio Lauro Bretones e ocorriam de forma sistêmica entre os demais membros entre os muros do Seminário do Sul uma tarde por semana.²⁷⁹ O sintoma desses estudos pode ser percebido até hoje nas citações da teoria cristã-social de Berdiaev, nos primeiros números, bem como na carta escrita no contexto do congresso, quando convoca os jovens protestantes-batistas a “*assumir o profetismo como atividade*” que leva a “*contribuir para a transformação da sociedade moderna*”.²⁸⁰ Nesse sentido, a teoria social do cristão russo, além de inspirar essa convocação, leva-o a ser o único autor estrangeiro a contribuir com dois artigos para o jornal.²⁸¹

Mais um detalhe sobre os livros de Berdiaev na biblioteca do Seminário do Sul se ressaltar. Uma parcela dessa bibliografia fora doada na data de 26 de abril de 1971 pelo ex-membro do Diretriz Evangélica, o então pastor da Igreja de Itacuruçá, Hécio Lessa. Como se notou no acesso aos livros, parte deles foi doada por Hécio Lessa, pertencendo anteriormente a Lauro Bretones.²⁸² Para ilustrar isso, fez-se um esquema das doações das obras de Berdiaev de Hécio Lessa, em 1971, das quais algumas foram de Lauro Bretones:

²⁷⁶ Lauro Bretones nos seus livros doados para a biblioteca anotava o dia da compra. E Hécio Lessa anotou os dias em que recebeu os livros de Lauro Bretones. Também se têm nos arquivos da biblioteca as datas da chegada dos livros de Lauro Bretones ao acervo.

²⁷⁷ BRETONES, Cristianismo Integral, 1949, p.5-7; O cristianismo evangélico e os problemas sociais – I, 1949, p.3-6; O cristianismo evangélico e os problemas sociais – II, 1949, p.3-5; O cristianismo evangélico e os problemas sociais – V, 1950, p.3-5; O cristianismo evangélico e os problemas sociais – VI, 1950, p.3-5; Os temas de Berdiaev, 1953, p.33-34.

²⁷⁸ RIBEIRO, **Bandeira**, p.31-35.

²⁷⁹ BRETONES, **Carta**, 1948, p.1.

²⁸⁰ *Op. cit.*

²⁸¹ BRETONES, Lauro, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – VI, 1950, p.3-5; BRETONES, Lauro, Os temas de Berdiaev, 1953, p.33-34.

²⁸² LESSA, **Entrevista**, 1983, também, se pode perceber quando se afere os livros e suas assinaturas e datações anotadas à mão pelos ex-donos do material.

Obra	Primeiro dono	Segundo dono	Doação para biblioteca
Nicolas Berdiaev, <i>La religión y El marxismo</i> , Chile: Ercilla, 1936.	Lauro Bretones em 1948.	Hélcio Lessa	26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>D l’EspiritBourgeois: essias</i> , Paris VII: Dellachaux et Niesthe, 1949.	Lauro Bretones em 1949.	Hélcio Lessa	26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>Freedom and the Spirit</i> , London: Geoffrey Bless, 1948.	Lauro Bretones em 6 de fevereiro de 1952.	Hélcio Lessa	26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>The Meaning of History</i> , London: Geoffrey Blless, 1948.	Lauro Bretones em 1952.	Hélcio Lessa	26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>Espirit et Realite</i> , Paris: Editions Montaigne, 1943.	Hélcio Lessa		26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>Royaunne de L’Espirit et Royame de César</i> , Paris, 1951.	Hélcio Lessa		26.04.1971
Nicolas Berdiaev, <i>Dream and Reality</i> , New York: The Macmillian Company, 1951.	Hélcio Lessa		26.04.1971

Quadro 3

Com o gráfico, demonstra-se que, além do grupo de estudo de Berdiaev que ocorria no Seminário do Sul, havia um fluxo das obras do autor cristão russo ao longo dos anos entre os membros do movimento. Trocas de livros que aconteciam devido aos seus estudos, tanto que, na cerimônia de formatura de 1950, David Malta transcreve na íntegra para o jornal o texto intitulado: “O cristianismo à nossa época”²⁸³, citando o cristão russo cinco vezes, uma delas da seguinte forma:

²⁸³ NASCIMENTO, O cristianismo a nossa época, 1951, p.14-15.

Face ao exposto, não há por que obscurecer a oposição, de que é objeto a filosofia personalista, por parte do marxismo. Mas, não é necessário, que o proclamemos, não é só o comunismo que ela se opõe, por que tal é também, a atitude de outras correntes doutrinárias, inclusive o capitalismo individualista, da nossa civilização burguesa. Negando a natureza, essencialmente personalista do homem, exaltou o liberalismo, o indivíduo, com tanto exagero que se tornou responsável, por graves males da nossa época. Primeiro, porque o individualismo, dando expansão ao egocentrismo, tende, necessariamente, a destruir a pessoa humana (...) O segundo grande mal do capitalismo, é que se tendo amoldado ao pensamento nominalista, e por força do particularismo que o caracteriza, impede a criação de condições necessárias para a existência da compreensão entre os homens, o que proporciona o desequilíbrio social, a injustiça econômica, as incongruências internas da presente civilização (...) O capitalismo exclusivista, por ser, visceralmente, antipersonalista, e realizar, na prática, a supremacia do indivíduo, sobre as mais nobres aspirações da pessoa, é sistema, e ser proscrito e mal a ser banido a fim de que em seu lugar se estabeleça uma forma de vida, em que a riqueza tenha uma função realmente social.²⁸⁴

David Malta do Nascimento, em sua formatura, assume a discussão social expondo uma crítica ao sistema capitalista, bem como expõe distensões às formas comunistas.²⁸⁵ O jovem, munido de Berdiaev, esboça uma crítica à *via moderna* individualista, estéril em fornecer condições para a existência humana, quando a modernidade desmitifica a existência do homem em prol dele mesmo.²⁸⁶ Para encerrar o discurso, David Malta cita Berdiaev como “*célebre filósofo russo*”.²⁸⁷ Por isso, acredita-se que estas obras motivaram a união das reflexões de Lauro Bretones com o restante do Diretriz, levando à abertura para o trato de novos autores de vanguarda como Martin Luther King, Ernst Troeltsch e o evangelho

²⁸⁴ NASCIMENTO, O cristianismo a nossa época.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p.3-17.

²⁸⁶ BERDIAEV, N., **D l’Espirít Bourgeois**: essais, 1949, p.11-14.

²⁸⁷ NASCIMENTO, O cristianismo, p.15.

social percebido por Antonio Ribeiro.²⁸⁸ O diferencial desse segmento seria a descoberta do romantismo cristão do russo, em 1948, refletindo-o antes do missionário presbiteriano Richard M. Shaull, com sua teologia social da revolução.

2.6 Etapas do Diretriz Evangélica e a atividade de Lauro Bretones

Após a indicação dos motivos da formação, bases e definição do Diretriz Evangélica, passaremos a descrever as etapas de *movimento social cultural brasileiro*²⁸⁹, a partir de Lauro Bretones – foco da tese. Para isso, reconheceu-se outra entrevista de David Malta do Nascimento quando trata dos momentos do movimento:

Este movimento teve início no ano de 1949. Para divulgar a defender os princípios que sustentava passou a publicar o Jornal Diretriz Evangélica. O Jornal era dirigido, ou editado por um grupo liderado por Lauro Bretones. Nos números 5 e 6, publicados respectivamente, em 15 de junho e 30 de julho de 1949, encontram-se os dez princípios defendidos pelo movimento. Mais tarde, o Jornal, foi transformado na Revista Diretriz Evangélica, permaneceu nesta condição um bom tempo. Posteriormente, a Revista Diretriz Evangélica associou-se à Revista Unitas, dirigida pelo Reverendo Miguel Rizzo Junior. E nesta condição permaneceu até o fim.²⁹⁰

Nessa perspectiva, na década de 1960, o movimento abriu o programa radiofônico “Diretriz Evangélica”, na Rádio Copacabana. Nele, além da crônica semanal, havia a distribuição das notícias divulgadas sob o título “Fatos e Comentários”. Também, na década de 1960, foi publicado no O Jornal Batista uma coluna denominada “Diretriz Evangélica”. Como se disse, o programa permaneceu no ar até o ano de 1964, quando os direitos de imprensa foram

²⁸⁸ RIBEIRO, A **bandeira**, p. 21-56.

²⁸⁹ TOURANTE, **Crítica à modernidade**, 2002, p.41-67.

²⁹⁰ NASCIMENTO, *Entrevista*, 1984.

cortados pelo regime militar. Também a Coluna n'O Jornal Batista foi retirada em abril de 1964 pelo editor que assumiu a redação nessa data, o pastor José Reis Pereira.²⁹¹

Nos primeiros anos, publicavam-se na maioria das páginas artigos dos próprios membros que, pela dificuldade financeira para a sua manutenção, apelavam a anunciantes, tais como redes de mercados e agências de profissionais liberais da região da Tijuca.²⁹² Os maiores articulistas da primeira etapa foram Lauro Bretones, com dezoito artigos, e Himain Lacerda, com dezenove poesias. Assim, para explicitação de sua periodicidade na primeira etapa do Diretriz, tem-se os seguintes números, datas de publicação e respectivas paginações:

Histórico do Jornal Diretriz Evangélica ²⁹³

I	1	15.01.1949	8
I	2	15.02.1949	8
I	3	15.03.1949	8
I	4	30.04.1949	8
I	5	15.06.1949	8
I	6	30.07.1949	8
II	7	07.1950	20
III	9	01.1951	21
III	10	02.1951	20
III	11	03.1951	20
III	12	04.1951	28
III	13	05.1951	20
III	14	06.1951	20
III	15	07.1951	20
III	16	08.1951	20
III	17	09.10.1951	24

Quadro 4

O segundo momento do Diretriz se deu por conta da percepção de caminhos comuns a outros setores do protestantismo, quando especificamente Lauro Bretones participou dos encontros da CEB.²⁹⁴ A partir desses encontros ecumênicos, Lauro Bretones consegue migrar a publicação do Diretriz Evangélica para um espaço na Revista Unitas, vinculada ao presbiterianismo ²⁹⁵ (revista que recebia financiamento da Universidade Mackenzie e de empresas paulistas). A migração do jornal para dentro da revista presbiteriana decorreu do intuito de unir

²⁹¹ RIBEIRO, **Bandeira**, p.41-44.

²⁹² *Op. cit.*, p.42-43.

²⁹³ Gráfico adaptado da monografia de RIBEIRO, **Bandeira**, p.30.

²⁹⁴ SCHAULL, **Surpreendido pela Graça**, p.174.

²⁹⁵ LESSA, Entrevista, 1983.

forças a fim de construir um caminho em comum, o que durou de 1951 até o ano de 1960.²⁹⁶ Nesse período, destaca-se novamente os textos de Lauro Bretones, especialmente “Os grandes muros”, de 1952²⁹⁷, quando trata do individualismo como erro social apoiado no capitalismo moderno; e “Os temas de Berdiaev”²⁹⁸, de 1953, com pretensão de apresentar o pensador cristão russo e suas temáticas anticapitalistas para o público protestante.

Apoiado no testemunho de David Malta do Nascimento²⁹⁹, se percebe que o terceiro momento do movimento vincula-se mais à Convenção Batista Brasileira (CBB), tendo a coluna “Diretriz Evangélica” no “O Jornal Batista” escrita pelo próprio. Nesse momento, o Diretriz Evangélica colocou-se em choque com os batistas, causando discussões mesmo já tendo diluído o rol de críticas ao sistema capitalista e à estrutura religiosa (até por que Lauro Bretones tinha os abandonando).³⁰⁰ Destaca-se aqui a liderança de David Malta e sua defesa da importância da reforma agrária. Assim, mesmo apaziguando a tônica do discurso, seus representantes foram acusados por grupos batistas de incitar o diálogo religioso e serem comunistas, como denunciou o ardoroso Delcy de Souza Lima.³⁰¹ Enfim, finalmente, contabilizando as etapas do movimento, ele pode ser descrito da seguinte forma pelas publicações:

Jornal/Revista	1949-1951	Lauro Bretones, David Malta do Nascimento
Junto à revista Unitas	1951-1961	David Malta e Hécio Lessa e Lauro Bretones
Junto a O Jornal Batista e ao programa na rádio Copacabana	1960-1964	David Malta do Nascimento e Hécio Lessa

Quadro 5

Como se esboçou acima, a equação das publicações do Diretriz Evangélica apresenta-se da seguinte forma: seu início com um jornal no fim da

²⁹⁶ NASCIMENTO, Entrevista, 1983.

²⁹⁷ BRETONES, Os grandes muros, 1952, p.9-11.

²⁹⁸ BRETONES, Os temas de Berdiaev, 1953, p.33-35.

²⁹⁹ NASCIMENTO, Entrevista, 1983.

³⁰⁰ Como se percebe nos textos de David Malta do ano de 1963 na coluna do Jornal Batista.

³⁰¹ LIMA, D. S., Carta ao Diretriz Evangélica, 1963, p. 4.

década de 1940 ligado a Lauro Bretones como mentor; depois, ainda com a mentoria de Lauro Bretones, passa-se à revista, com publicações de colunas na revista “Unitas”; por fim, passam a publicar uma coluna em um jornal distribuído por todo o país, O Jornal Batista (já sem Lauro Bretones). Destaca-se ainda que, no ano de 1968, Hécio Lessa produz o livro “Ação Social da Igreja”³⁰², no qual reúne indicações do pensamento político do Diretriz. Pouco antes, em 1964, quase no encerramento das atividades, David Malta assume que o ímpeto do movimento na esfera protestante era de admitir “*uma sociedade tão injusta, com a riqueza acumulada e a miséria generalizada*”.³⁰³

Em linhas gerais, percebe-se que, pouco antes de Richard Shaull, Lauro Bretones, a partir do movimento, produzia uma crítica à sociedade capitalista e ao *status quo* teológico do seu tempo. Suas críticas sociais mais contundentes foram processadas nos anos de 1948 a 1956, quando Lauro Bretones liderava. Com ele, o arsenal de acentuações contra o modo de vida era assegurado com uma reunião explosiva de filósofos e literários contrários à racionalidade moderna ocidental. Para melhor conhecer esse autor, passamos agora à descrição de sua trajetória de juventude.

2.7 A trajetória de Lauro Bretones: ‘ilustre’ desconhecido do pensamento teológico brasileiro

2.7.1 De Cachoeiro de Itapemerim aos estudos na Tijuca

É uma tarefa complexa reconstituir o pensamento teológico de Lauro Bretones, pois, quando ele alcança a maturidade (aos 40 anos), abandona os bancos da religião batista, passando a dedicar-se à Psicologia.³⁰⁶ Para tanto, assumimos o conceito de Giovanni Levi de “trajetória”³⁰⁷, desenvolvido no âmbito da diminuição das escalas da “micro-história”³⁰⁸, a fim de reconstituir as épocas das histórias pessoais nos “*envolvimentos com as falências, vínculos e expulsões de setores sociais e religiosos*”.³⁰⁹ A opção pelo conceito de Giovanni Levi acontece porque, com ele, consegue-se capturar as relações sociais, os indivíduos

³⁰² LESSA, **Ação Social da Igreja**, 1968.

³⁰³ NASCIMENTO, **Movimento Diretriz Evangélica**, 1964, p.1.

³⁰⁶ FERREIRA, Lauro Bretones retorna, p.13.

³⁰⁷ LEVI, G., Usos da biografia, 1996, p.175-184.

³⁰⁸ GINZBURG, C., **O queijo e os vermes**, 2011, p.23-95.

³⁰⁹ *Op. cit.*, p.179.

se relacionando e o autor com suas mobilidades religiosas e sociais ocorridas no período.³¹⁰

Como noção de trajetória individual³¹¹, tem-se que “*as trajetória de pessoas menos extraordinárias e mais comuns estão ligadas a contextos muito maiores do que apenas suas ações e suas vidas*”³¹², o que permite mostrar Lauro Bretones com seus produtos intelectuais queixosos e articulações sociais que destoam do protestantismo *made in* EUA no Brasil, o que ocasionou sua maturidade e seu abandono do meio protestante-batista para atuar somente como docente em psicologia do trabalho na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Como docente, passou pelas formações necessárias para atividade de ensino: bacharel, mestrado e doutorado³¹³ na própria PUC-SP. Alcançou o doutorado em psicologia social com a tese “*O Social da Tecnologia nas Organizações do Trabalho: um estudo de caso dos valores de análises de sistemas*”³¹⁴, defendida em 1992, tendo como orientador o Prof. Dr. Peter K. Spink.

A explicitação da “trajetória individual” de Lauro Bretones se iniciará passando pelo estado do Espírito Santo e chegando até suas formulações da categoria “cristianismo romântico” no Brasil, entre 1948 a 1956. Pela questão do espaço, enfatizou-se o recorte do período de quando o mesmo estudou teologia e cursou seu bacharelado em humanidades. Assim, no âmbito da tese, não se descreverá o momento em que abandona a igreja batista, pois, tal como já afirmado, ele abandona o pensamento teológico e se dedica apenas à psicologia social.³¹⁵

Lauro Bretones nasceu em Cachoeiro do Itapemirim, Espírito Santo, em 1922. A região, nas décadas de 1910 e 1920, recebeu levas de imigrantes, por conta da Primeira Guerra Mundial, há pouco terminada. Lauro Bretones era filho de José Lopes, imigrante espanhol dentista-prático, e de Maria Jair Silvestre

³¹⁰ BACELAR, J., **Mário Gusmão**: um príncipe negro na terra dos dragões da maldade, 2006, p.67-91.

³¹¹ LEVI, Usos da biografia, 1996, p.175-184.

³¹² *Op. cit.*, p.177.

³¹³ FERREIRA, Lauro Bretones retorna, p.13; AMARAL, O. D’A., Anotações em manuscritos prévios do Dicionário dos Batistas do Brasil.

³¹⁴ O que pode ser visto no boletim chamado de informativo Novos livros e teses, assinado pelo professor Sirgmar Malvezzi.

³¹⁵ FERREIRA, Lauro Bretones retorna, p.13.

Bretones, descendente de portugueses e italianos.³¹⁶ Recebeu o nome do rio que atravessa sua rua da periferia da cidade. Iniciou as primeiras atividades estudantis no Colégio Americano de Vitória (conhecido também como Colégio Batista de Vitória). Nos estudos do ensino básico, foi apoiado pela comunidade da Primeira Igreja Batista de Vitória, principalmente pela figura do religioso Almir dos Santos Gonçalves.³¹⁷ Adentrou a vida religiosa batizado pelo evangelista Carlos Leimann, efetivando o rito de iniciação cristã junto à mãe, que até então era católica.³¹⁸

Ainda jovem, foi conhecido pelas atividades religiosas ministrando os estudos bíblicos na escola dominical e por atuar nos evangelismos patrocinados pela Primeira Igreja Batista de Vitória. Outro detalhe do período desse internato: o estudante Lauro Bretones era percebido pela própria estrutura educacional como aluno exemplar, levando-o a ministrar aulas de reforço aos demais colegas e/ou alunos das séries abaixo. De forma especial, o jovem mesclava a característica de bom aluno ao mesmo tempo em que era um religioso engajado. Por isso, recebe o convite para seguir a formação religiosa no Rio de Janeiro, no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no bairro da Tijuca, na capital carioca.³¹⁹ No mês em que completou seus vinte anos, foi ao Rio de Janeiro para morar noutro internato, esse de formação religiosa, a fim de caminhar nos passos da construção da carreira de pastor.³²⁰ Nacionalmente, era o ano de 1942, quando se desenrolava a Segunda Guerra Mundial, e o Brasil vivia o problema da liderança de Getúlio Vargas com seu despótico nacionalismo anticomunista do Estado Novo que chegou ao fim no ano de 1945.³²¹

No Rio de Janeiro, o jovem Bretones cursou sua formação no internato do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, tendo aulas de missionários americanos e pastores de formação americana. Na época, experimentou o aprofundamento do governo varguista que, embora ideologicamente ligado ao fascismo europeu, desenvolveu relações com os americanos.³²² Por isso, o governo de Vargas rompe relações no mês de janeiro com a Alemanha e Itália e

³¹⁶ FERREIRA, Lauro Bretones, p.13.

³¹⁷ *Op. cit.*, p.13.

³¹⁸ AMARAL, Anotações em manuscritos prévios, p.1-2.

³¹⁹ *Op. cit.*, p.1-2.

³²⁰ *Op. cit.*, p.1-2.

³²¹ CYTRYMOWICZ, R., Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e a Segunda Guerra Mundial, 2002, p.394-423; CANCELLI, E., **O mundo da violência**: a polícia da era Vargas, 1993, p.56-87; FAUSTO, B., O estado novo e o contexto internacional, 1999, p.17-20.

³²² FAUSTO, O estado novo e o contexto internacional, 1999, p.17-20.

declara guerra ao Eixo. A opção encadeou um fluxo de aproximações do país com os americanos, como descreve Antonio Pedro Tota.³²³ O historiador percebe uma “política da boa vizinhança” dos EUA com o Brasil em duas etapas. A primeira, de acessos mais institucionais, governamentais, como a ação do *Office of Coordination of Inter-American Affairs* (OCIIA), o qual, no período dos primeiros anos da Guerra, seduziu a governança brasileira tendo em vista uma aliança na Segunda Guerra Mundial.³²⁴

Após o aceite brasileiro, os EUA passam a outra demanda de relações. Nesse momento, Antonio Tota³²⁵ apresenta as atividades do empresário Nelson Rockefeller com sua indústria de divulgação cultural no cinema e no rádio. Antonio Tota defende que houve durante o governo Vargas uma ineficaz americanização da cultura brasileira. A americanização parcial explanou-se com os seguintes tentáculos: na agricultura, saúde, transporte, educação e na religião – formas preocupadas com a propagação do liberalismo implicado na cultura protestante americana.³²⁶ Como sinal disso, Arturo Piedra percebe a chegada de uma leva de missionários americanos (alguns batistas) no período³²⁷, dentre os quais alguns viriam a ser professores de Lauro Bretones, embora, no caso do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, tenha ocorrido um pouco depois a chegada de missionários americanos mediante a reitoria de Asa Ruth Crabtree, entre 1946 e 1954.³²⁸ Isso porque a gestão de Crabtree aumentou sensivelmente as verbas da Junta de Richmond para além dos já garantidos dois terços da receita da instituição.³²⁹

Entre os professores de Lauro Bretones, encontravam-se nomes como os de Djalma Cunha (reitor entre 1937 e 1945³³⁰), a já citada Crabtree, William Carey Taylor, Page H. Kelley, Robert G. Bratcher, por exemplo.³³¹ O aluno Lauro Bretones, pelos poucos recursos que tinha quando chegou à então capital do Brasil, busca uma igreja para trabalhar. Durante sua estada no internato do Seminário do

³²³ TOTA, A. P., **O imperialismo sedutor: a americanização do Brasil na época da Segunda Guerra**, 2000, p.11-34.

³²⁴ *Op. cit.*, p.38-59.

³²⁵ *Op. cit.*, p.38-41.

³²⁶ TOTA, A. P., **O imperialismo sedutor**, 2000, p.11-34.

³²⁷ PIEDRA, A., **Evangeliização Protestante na América Latina**, 2008, p.234-245.

³²⁸ AUGUSTO, A., **Seminário do Sul: A sua situação econômica**, 1949, p.4.

³²⁹ AUGUSTO, A., **Seminário do Sul: A sua situação econômica**, 1949, p.4; ANDRADE, A. M., **Decisões da Convenção Batista Brasileira**, p.3.

³³⁰ Key, **Educação Teológica**, 1968, p.129.

³³¹ OLIVEIRA, Z. **Ousadia e desafios da educação teológica**, 2002, p.45-47.

Sul, foi seminarista na Primeira Igreja Batista de Marechal Hermes, tendo como pastor Djalma Cunha³³², um amigo incentivador de sua formação nos anos de pastorado.³³³

Bretones se refere a Djalma Cunha como uma pessoa decisiva no seu processo acadêmico.³³⁴ O professor e pastor foi o incentivador das primeiras discussões que formaram o jornal *Diretriz*, como Lauro Bretones admite em entrevista.³³⁵ Contudo, fora justamente a entrega da reitoria para o missionário Dr. Crabtree que propiciou o aumento do incentivo da Junta de Richmond, trazendo obras para o *campus* do Seminário, o que promoveu o aumento do número dos livros e revistas na biblioteca pelos recursos vindos diretamente do Sul dos EUA.³³⁶ Com isso, permitiu-se ao seminarista Bretones o acesso a novas obras e outras fontes, inclusive aos livros do socialismo cristão que serão bases de seu “cristianismo romântico”.³³⁷

Como ocorrera na sua formação estudantil no Espírito Santo, durante sua formação em teologia, destacou-se tanto como aluno como pelo engajamento religioso.³³⁸ Além desses dois elementos, não se pode deixar de destacar mais dois de sua época de formação de 1942 até 1946: por ter sido um aluno exemplar, consegue emprego no Serviço Noticioso Atlas do O Jornal Batista, quando Almir dos Santos Gonçalves era diretor.³³⁹ Suas atividades em tal atlas chamaram a atenção pelo compromisso na labuta e pela leitura heterodoxa da vida moderna, o que irá ocasionar sua demissão sobre acusação de comunismo, algo sério, considerando que o PCB estava oficialmente extinto.³⁴⁰

³³² BRETONES, Lauro Bretones: uma voz da ação social, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, p.13.

³³³ BRETONES, Entrevista, 1983.

³³⁴ *Op. cit.*

³³⁵ *Op. cit.*

³³⁶ ANDRADE, Decisões da Convenção Batista Brasileira, p.3.

³³⁷ BRETONES, Lauro Bretones, p.8.

³³⁸ *Op. cit.*, p.8.

³³⁹ FERREIRA, Lauro Bretones, p.13.

³⁴⁰ RIBEIRO, **Bandeira Guardada**, p.45.



Foto 1: Trabalho de Lauro Bretones no Atlas Batista



Foto 2: Trabalho de Lauro Bretones no Atlas Batista, uma entrevista

Como foi sinalizado anteriormente, sua leitura heterodoxa do cristianismo foi possibilitada porque, mesmo em um ambiente influenciado pelo pensamento liberal americano-fundamentalista, ele teve acesso a uma biblioteca e a um orientador fornecendo-lhe aporte teórico e outras fontes nas quais fundamentaram sua visão de mundo insubmissa.³⁴¹ Nacionalmente, no período entre o governo Vargas e de Eurico Gaspar Dutra, ocorria um processo de caça à ideologia

³⁴¹ Esse é um fenômeno comum das estruturas protestantes e cristãs. Sujeitos que, nesses tempos, no Brasil, apresentavam pensamentos distintos com um pouco mais de reflexão religiosa eram tratados como diferentes e, por vezes, como comunistas. Um caso parecido com esse entre os presbiterianos é do missionário Richard Shaull, como destaca: HUFF, **Um protestantismo protestante**, p. 45-67.

socialista, o que, por exemplo, ocasionara o fechamento do partido comunista ao mesmo tempo em que ocorreu o rompimento das relações com a URSS, em 1947.³⁴² Assim, o posicionamento de Lauro Bretones por meio de fontes sociais distintas ocasionou sua demissão do Atlas. Contudo, ao mesmo tempo, permitiu-lhe futuramente abrir as portas do projeto da produção do jornal *Diretriz Evangélica* com os amigos.³⁴³

2.7.2 Da Tijuca até Icarai (Niterói)

Aos vinte e seis anos, encerra suas atividades como discente no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, ano de 1946. Forma-se numa turma que não consta nas atas da historiografia oficial batista³⁴⁴, e, no ano posterior à sua formatura, tornou-se pastor auxiliar da mesma igreja na qual ajudara nos tempos de seminarista, a Primeira Igreja Batista de Marechal Hermes.³⁴⁵ Em termos nacionais, o ano de 1947 começa a caminhar no processo de redemocratização, ao mesmo tempo em que o governo Gaspar Dutra desfaz o Comando Geral dos Trabalhadores, aumentando ainda mais as relações com os EUA.³⁴⁶ No contexto de maior influência americana, Lauro Bretones passa a se dedicar à comunidade religiosa junto ao setor dos jovens batistas cariocas, destacando-se como liderança desse segmento, um terreno fértil do pragmatismo americano.³⁴⁷

Nos espaços cariocas, eram tempos do governo do ex-militar Marcelo Soares e Silva, do PSB coligado com a UDN. Desenvolve o governo com o programa de incentivo às cooperativas agrícolas e ao desenvolvimento da indústria de base, como os governos desenvolvimentistas latino-americanos se preocupavam.³⁴⁸ Assim, no período da recente democratização brasileira, com o presidente e o governador do Estado do Rio ex-militares visando consolidar um

³⁴² SANTANA, M. A., **Homens partidos**, 2001, p.34-37.

³⁴³ AMARAL, Anotações em manuscrito, p.1-2.

³⁴⁴ Como se pode aferir no livro: FERREIRA, E. S., **História dos Batistas Fluminenses**, s.d, p.78-79.

³⁴⁵ BRETONES, Lauro Bretones, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, p.13; AMARAL, Anotações.

³⁴⁶ IANNI, O., **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.134-154; HAMILTON, W.; FONSECA, C., *Política, atores e interesses no processo de mudança institucional: a criação do Ministério da Saúde em 1953*, 2003, p.791-825.

³⁴⁷ SOUSA, **Uma leitura política de O Jornal Batista e a ação das CEBs**, p.34-65.

³⁴⁸ Otávio I., **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.134-154.

processo intenso de americanização do Brasil, Lauro Bretones se destaca na juventude batista firmando-se liderança pelos textos e mensagens que traziam tons dos romances que o inspiram na contramão da modernidade capitalista.³⁴⁹ Pela atividade na mocidade, Lauro Bretones recebe o convite para um grande evento no início do ano de 1948 - o Congresso da Mocidade Batista.³⁵⁰

Escreveu-se sobre este evento no primeiro capítulo, percebendo-se que, por meio dele, ocorreu o início das atividades do jornal Diretriz Evangélica, sendo produzido a partir de encontros semanais, formado pelos seguintes estudantes e seminaristas: David Malta Nascimento, Himain Lacerda e Hércio Lessa. Grupo de jovens que, pelo congresso e pela reflexão de Lauro Bretones, vai compor o movimento alternativo, insubmisso ao protestantismo capitalista brasileiro.³⁵¹

Portanto o engajamento de Lauro Bretones na juventude batista carioca possibilita a organização do congresso da mocidade, abrindo-lhe a possibilidade de ser intelectual e conferencista do congresso de tema: “Com a Bíblia, um Mundo Novo” – baseado no texto de Mateus 25.³⁵² Mesmo com poucas informações sobre o evento, sabe-se que alcançou a juventude batista do Grande Rio, reunindo palestrantes jovens pastores e seminaristas. Destaca-se o valor de Lauro Bretones para o ato, lembrando que o mesmo foi chamado por David Malta do Nascimento de “voz ativa e destemida de cristão”.³⁵³ Nele, expôs pela primeira vez o conjunto de formulações queixosas à vida moderna a partir de Tolstoi, Dostoievski, Benjamin e, principalmente, Berdiaev, como se lê citando na carta escrita no âmbito do congresso.³⁵⁴

Defende-se que a Carta Datilografada marca uma primeira forma de “cristianismo romântico” no Brasil. Com ela, expressa sua inconformação ao capitalismo desenvolvimentista integrado aos EUA de Gaspar Dutra, explicitando que seria dever cristão a negação de tal progresso e do liberalismo da Civilização Moderna pelo projeto místico³⁵⁵ de luta profética inspirado (principalmente) no

³⁴⁹ BRETONES, Lauro Bretones, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones.

³⁵⁰ *Op. cit.*, p.13.

³⁵¹ BRETONES, Lauro, Entrevista, 1983.

³⁵² BRETONES, Lauro Bretones; FERREIRA, Lauro Bretones.

³⁵³ NASCIMENTO, Carta de David Malta a Lauro Bretones.

³⁵⁴ BRETONES, Carta, 1948, p.1.

³⁵⁵ BRETONES, Carta.

romantismo cristão russo coletivista.³⁵⁶ Como se disse, o caminho crítico do congresso nutriu a mobilização dos jovens, gerando a produção do jornal Diretriz Evangélica³⁵⁷, em um movimento no qual seu núcleo central de articuladores ponderam uma nova bagagem teológica embelecida de literatos orientais, chave de sua renovação teológica. Interessante que a criação do jornal se deu mediante a sua demissão (de Lauro), permitindo-lhe a construção do movimento na forma de jornal dos jovens.³⁵⁸

Paralelamente às primeiras impressões do jornal do Diretriz Evangélica, Lauro Bretones assume o pastorado da recém-organizada Igreja Batista de Icaraí, em Niterói.³⁵⁹ O processo foi conduzido pelo pastor Djalma Cunha levando Lauro mais ativamente à atividade religiosa como pastor (titular) de comunidade. Na atividade, convive com Toioiko Kagawa, líder cristão do Japão de após Segunda Guerra Mundial³⁶⁰, o qual o influenciou de tal forma que suas discussões o levam a escrever o primeiro livro, “Ideias para hoje e para sempre”³⁶¹ (1948). Nele, apresenta os elementos do cristianismo tendo em vista sua explicação ante as demais religiões, principalmente as orientais³⁶², como o Xintoísmo e o Budismo no Japão.³⁶³ Percebe, na juventude, como pastor de uma denominação ligada ao protestantismo fundamentalista, o valor das outras práticas religiosas. Traz no livro um olhar diferenciado do saber protestante-americano, sinalizando que “*olhar as demais (religiões) facilita na prática dos dogmas cristãos junto à humanização*”.³⁶⁴ Escreve-o aos vinte e sete anos, quando iniciou as atividades/encontros que geraram o jornal o Diretriz. O que o leva a paralelamente escrever seus primeiros artigos, além de cuidar da editoração do jornal.³⁶⁵

³⁵⁶ *Op. cit.*, p.1.

³⁵⁷ IANNI, **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.134-154; HAMILTON; FONSECA, Política, atores e interesses no processo de mudança institucional, 2003, p.791-825.

³⁵⁸ BRETONES, Cristianismo Integral, 1949, p.5-7; A palestina pertence aos judeus, 1949, p.5-7; BRETONES, Lauro, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – I, 1949, p.3-6.

³⁵⁹ BRETONES, Lauro Bretones; FERREIRA, Lauro Bretones.

³⁶⁰ *Op. cit.*

³⁶¹ BRETONES, L., **Idéias para hoje e para sempre**, 1948.

³⁶² *Op. cit.*, p.56.

³⁶³ *Op. cit.*, p.67-69.

³⁶⁴ *Op. cit.*, p.68.

³⁶⁵ LESSA, Entrevista, 2006.

Nacionalmente, o governo de Gaspar Dutra construía-se com seu frágil desenvolvimentismo.³⁶⁶ Até porque o ex-presidente Getúlio Vargas era uma sombra presente no Senado brasileiro. No ano de 1948, completavam-se três anos do mandato de Gaspar Dutra, o qual buscava, sem sucesso, promover o plano SALTE³⁶⁷, mesmo aproximando-se do setor empresarial americano. No período, no campo religioso brasileiro, os protestantes e pentecostais vinham crescendo em número de fiéis no Brasil.³⁶⁸ Assim, nesse contexto religioso, se insere o primeiro livro de Lauro Bretones que, mediante o “*crescimento das tendências evangélicas discute as razões da fé cristã*”.³⁶⁹

Outro destaque no pastorado em Niterói veio dos seus contatos com Edwin Orr, missionário presbiteriano de origem irlandesa, capelão da força aérea irlandesa. Recorda-se que os militares tinham *status* social no protestantismo da década de 1940, prova disso é que parte desse cristianismo chegara ao Brasil pelas bases navais e militares.³⁷⁰ Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que, nacionalmente, a presidência do Brasil era ocupada por um ex-militar. Por assim, o reverendo Edwin Orr tinha *status* entre as comunidades como pregador e incentivador do avivamento espiritual pelas experiências da glossolalia inspiradas no cristianismo primitivo de Atos dos Apóstolos.³⁷¹ Neste contato com o reverendo, Lauro Bretones escreve seu segundo livro, intitulado “Redemoinhos do Sul”.³⁷² Preocupando-se com analisar o fenômeno do avivamento espiritual que vinha se espalhando no Brasil, começou a frequentar, com seu amigo Antônio Mazzoni, as reuniões da CEB de evangélicos de todo Brasil.³⁷³

³⁶⁶ MENDONÇA, S. R., **Estado e Economia no Brasil**: opções de desenvolvimento, 2003, p.53-61.

³⁶⁷ IANNI, O., **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.134-154; MENDONÇA, **Estado e Economia no Brasil**, p.53-61.

³⁶⁸ Sobre os sentidos e os crescimentos dos protestantes, evangélicos e pentecostais nas últimas décadas no Brasil, TEIXEIRA, F.; MENEZES, C. (org.). **Religiões em Movimento**: o Censo de 2010, 2013.

³⁶⁹ BRETONES, **Idéias para hoje e para sempre**, p.14.

³⁷⁰ MENDONÇA, Antonio Gouveia; VELAZQUES, Procoro, **Introdução ao protestantismo**, 2002, p.69-74;

³⁷¹ BRETONES, Lauro Bretones.

³⁷² BRETONES, L., **Redemoinhos do Sul**, 1949.

³⁷³ Com já se disse sobre o ano de 1952 de Lauro Bretones na CEB: “*decidimos ampliar o círculo, incluindo pastores e leigos nesse tipo de estudo. Várias pessoas de igrejas presbiterianas e metodistas logo responderam, e a elas se juntaram dois batistas, os professores Lauro Bretones, do Seminário Batista do Rio e Alberto Mazoni de Andrade, da universidade em Belo Horizonte. E assim teve início o primeiro esforço ecumênico entre protestantes no Brasil para explorar o tema*

O início de 1949 marca a publicação do seu segundo livro bem como do primeiro número do debatido *Diretriz Evangélica*.³⁷⁴ O jornal, além das publicações regulares, contava com o incentivo dos seus integrantes para levarem às comunidades os temas e suas discussões.³⁷⁵ Além de escrever artigos, Lauro Bretones tornou-se responsável pelos editoriais do jornal pequeno de oito páginas entre 1949-1953.³⁷⁶ Seu primeiro artigo no *Diretriz Evangélica* intitulou-se “Cristianismo Integral”³⁷⁷, quando discute o posicionamento do cristão frente à modernidade, em contrariedade às forças da americanização do Brasil. Assume a ideia da “*integralidade do homem ante a vida moderna*”³⁷⁸, algo que só foi discutido anos depois como um dos importantes temas do congresso de Lausanne.³⁷⁹

No mês seguinte, em meio à criação do Estado Judaico, entre as primeiras pautas da ONU e das Nações Unidas³⁸⁰, Bretones, em fevereiro de 1949, se posiciona no artigo “A palestina pertence aos judeus”³⁸¹, sinalizando a importância de se criar um estado judaico e outro estado palestino. Nisso, segue a linha de argumentação³⁸² dos (protestantes) americanos, sobre o direito de retornar para as suas terras ao povo que sai delas.

Nos dois primeiros artigos do jornal, pode-se perceber seu interesse nas discussões do tempo presente, demonstrando, desta forma, grande diferença em relação aos protestantes brasileiros de seu tempo. Contudo, foi no terceiro mês que escreveu o artigo voltando a aglutinar uma forma de “cristianismo romântico”, posicionando-se contra o *modus* protestante da época. O título do artigo foi “O cristianismo evangélico e os problemas sociais”³⁸³, sendo tão importante que ganhou desdobramentos, levando o capixaba a parti-lo em seis partes.³⁸⁴ Tais fragmentos seriam colocados cada um em edições diferentes do jornal. O dado nos leva a crer que, originalmente, poderia ter sido um texto

da *responsabilidade dos cristãos na sociedade*.” (SCHAULL, **Surpreendido pela Graça**, 2003, p. 174).

³⁷⁴ LESSA, **Entrevista**, 2006.

³⁷⁵ NASCIMENTO, D. M. Nossos tempos, 1951, p.5-6.

³⁷⁶ RIBEIRO, **Bandeira**, p.31-43.

³⁷⁷ BRETONES, L., *Cristianismo Integral*, 1949, p.5-7.

³⁷⁸ *Op. cit.*, p.5-7.

³⁷⁹ PIEDRA, A., **Evangeliização protestante na America Latina**, 2008, p.34-67.

³⁸⁰ IANNI, Otávio, **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.134-154.

³⁸¹ BRETONES, A palestina pertence aos judeus, p.5-7.

³⁸² *Op. cit.*, p.5-7.

³⁸³ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais, p.3-6.

³⁸⁴ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – I, 1949, p.3-6.

monográfico ou talvez um texto maior transmitido no Congresso da Mocidade e/ou nas suas atividades eclesiais, levando-o a dividir para o formato de jornal. Portanto, a impressão é de que Lauro Bretones deve ter escrito uma dissertação sobre o cristianismo e seus vínculos sociais, o qual foi diluído em seis partes.

Nos artigos, desenvolvem-se a partir de Berdiaev temas como personalismo, individualismo, comunismo, socialismo cristão, profecia como caminho para revolução, progresso do sujeito e a ideia de comunidade.³⁸⁵ Da mesma forma, se inspira Tolstoi na crítica ao progresso, à paz, e à antiestrutura na luta por um cristianismo alternativo.³⁸⁶ Lauro Bretones resume os fragmentos dispostos entre os seis números do jornal como: “*Em qualquer conjuntura social o cristão está investido de uma responsabilidade (...) para desempenhar uma função de duplo aspecto, que assinalaremos pelos termos ‘influência’ e ‘profecia’*”.³⁸⁷ Com esse parágrafo, abre a série de seis textos em 1949, ratificando seu cristianismo ressonante ao romantismo. Entre os textos, destaca a função da profecia (que já havia levantado na Carta do Congresso³⁸⁸) como mecanismo cristão de luta contra os tentáculos da sociedade moderna burguesa, sendo este um projeto de responsabilidade do cristão no mundo contemporâneo.³⁸⁹ No conjunto dessas seis partes, Lauro Bretones fornece uma análise desiludida da vida moderna, percebendo a dificuldade “*das suas contradições sociais, e dificuldade de se ajustar o todo da sociedade*”.³⁹⁰

Ao mesmo tempo do engajamento como escritor desiludido com o capitalismo, Lauro Bretones vai ganhando projeção nos púlpitos fluminenses em seu pastorado.³⁹¹ Tornou-se conhecido pela disciplina nos estudos bíblicos comunitários, como salienta a homenagem do irmão Rivas Bretones.³⁹² Por outro lado, encontrava-se cada vez mais à vontade com as palavras, escrevendo, em Niterói, seu terceiro livro sobre a origem dos batistas: “*Roteiros batistas*”³⁹³, atualizando a historiografia protestante por meio do pensamento³⁹⁴ do sociólogo

³⁸⁵ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – V, 1950, p.3-5.

³⁸⁶ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais – II, 1949, p.3-5.

³⁸⁷ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais - I, 1949, p.3.

³⁸⁸ BRETONES, Carta, 1948, p.1.

³⁸⁹ *Op. cit.*, p.1.

³⁹⁰ BRETONES, O cristianismo evangélico e os problemas sociais - III, 1949, p.6.

³⁹¹ BRETONES, Lauro Bretones, p.8.

³⁹² *Op. cit.*, p.8.

³⁹³ BRETONES, L., **Roteiros Batistas**, 1951, p.12.

³⁹⁴ *Op. cit.*, p.15.

Ernst Troeschlt. Pelo sociólogo, afirma que as doutrinas respondem ao tempo, sendo adaptadas de acordo com a linha histórica.³⁹⁵ O livro foi publicado numa pequena editora (sem muita circulação entre os protestantes), contudo, aponta que as “*doutrinas protestantes não seriam um composto do divino mas apenas as formas datadas historicamente*”³⁹⁶ que fazem parte de uma das formas e expressões que visam dominar a experiência do sagrado no humano.

Pelo livro, incentiva o diálogo religioso evangélico entre os batistas, partindo da premissa de que o nicho religioso não teria origem junto aos primeiros cristãos, mas junto aos movimentos protestantes dos seiscentos europeus como parte da modernidade europeia capitalista.³⁹⁷ Mesmo sem o tom acadêmico, o escrito contribui com as discussões batistas da época, desqualificando a crença do segmento protestante-batista que aceitava a teoria do Jesus-Jordão-Jerusalém (a J-J-J).³⁹⁸ Para Lauro Bretones, essa teoria não passaria “*por uma verdadeira análise científica*”³⁹⁹, sugerindo que, para tratar da história dos batistas, deveria optar-se por uma “*apreciação dos fatos eclesiásticos que interessam à nossa linha histórica*”.⁴⁰⁰

O ano de 1950 era o último ano do mandato de Gaspar Dutra, sendo o das eleições presidenciais de Getúlio Vargas.⁴⁰¹ No ano, Lauro Bretones inicia a formação em humanidades na Universidade do Estado da Guanabara (UEG), hoje Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).⁴⁰² O egresso na faculdade de humanidades deve ser percebido como consequência de sua demissão do Atlas Batista, quando entendeu que apenas o exercício da vida religiosa lhe traria problemas. Por isso, procura outra formação para construir outras possibilidades de sustento.⁴⁰³

Em termos de Brasil, neste período o processo de modernização brasileira se liga ao Estado burocrático, o qual leva novamente Getúlio Vargas ao poder.⁴⁰⁴ Entre os primeiros atos do seu novo mandato varguista, sentencia o fechamento de

³⁹⁵ *Op. cit.*, p.12.

³⁹⁶ *Op. cit.*, p.56.

³⁹⁷ *Op. cit.*, p.34-56.

³⁹⁸ *Op. cit.*, p.74-76.

³⁹⁹ *Op. cit.*, p.10.

⁴⁰⁰ *Op. cit.* p.11.

⁴⁰¹ IANNI, **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**, 1977, p.156-161; FAUSTO, Boris, **História do Brasil**, 1996, p.78-91.

⁴⁰² BRETONES, Lauro Bretones, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, 2000, p.13.

⁴⁰³ BRETONES, **Entrevista** 1983.

⁴⁰⁴ SAVIENI, A Era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade, 2013, p.855-867.

instâncias discordantes como o Partido Comunista, reprime e prende os anarquistas e, ao mesmo tempo, funda a Petrobras. Segue incentivando as indústrias de base, tecendo um urbanismo de baixo teor em médio prazo, como escreve Hermógenes Savieni Filho.⁴⁰⁵ O capixaba, após sua formação em humanidades, no ano de 1955, recebe o convite para pastorear em São Paulo, migrando pouco antes, em 1953, o jornal Diretriz Evangélica para parte da revista Unitas⁴⁰⁶, publicação presbiteriana paulista. Com isso, muda a forma de publicação, deixando de ter o formato de jornal e passando a ser uma seção da revista paulista. Costurou tal mudança entre contatos nas reuniões do movimento evangélico brasileiro da CEB.⁴⁰⁷

Faz parte dos acordos com os presbiterianos que, além da contribuição na seção Diretriz Evangélica, Bretones passaria a escrever editoriais da revista. Assim, no ano de 1953, em pleno governo Vargas, publica o artigo “Os temas de Berdiaev”⁴⁰⁸, quando explica quem seria o filósofo russo para o público protestante paulista.⁴⁰⁹ Ao mesmo tempo, assume o cabedal de críticas ao capitalismo pelo romantismo cristão de Berdiaev reticente ao desamparo da modernidade, voltando a dar mostras claras de seu cristianismo romântico. É quando entende que “*o cristianismo realizou uma profunda revolução nesse conceito de valores (...) a luta pela libertação da pessoa resulta paradoxalmente, na sua escravidão*”⁴¹⁰, desenhando “*o processo de individualização da modernidade que o Brasil vinha passando*”⁴¹¹, o que ocasionava “*uma falência social que se deveria apostar nas pessoas, e não no indivíduo*”.⁴¹² Encerra o artigo explicando que seu projeto *anticapitalista*, a partir do romantismo russo, traça que a intuição do personalismo luta contra o individualismo moderno. Defende que a pessoa/personalismo tem elos com o comunitário, o que destoa completamente do capitalismo corrosivo do liberalismo brasileiro desenvolvimentista.⁴¹³

⁴⁰⁵ *Op. cit.*, 2013, p.855-867; MENDONÇA, **Estado e Economia no Brasil**, 2003, p.54-87.

⁴⁰⁶ SCHAULL, **Surpreendido pela Graça**, 2003, p. 174-176; LESSA, **Entrevista**, 2006.

⁴⁰⁷ LESSA, **Entrevista**, 2006.

⁴⁰⁸ BRETONES, Os temas de Berdiaev, 1953, p.33-35.

⁴⁰⁹ HUFF, **Um protestantismo protestante**, p.45-48.

⁴¹⁰ *Op. cit.*, p.33.

⁴¹¹ *Op. cit.*, p.33-34.

⁴¹² *Op. cit.*, p.34.

⁴¹³ MENDONÇA, **Estado e Economia no Brasil**, 2003, p.54-87.

2.7.3 São Paulo e o abandono religioso

A ida de Lauro Bretones para a Igreja Batista Esperança em São Paulo, 1955, ocorre na mesma época da eleição para presidência no país, quando Juscelino Kubitschek chegou ao cargo máximo do Brasil. Embora tenha ocorrido mudança na governança brasileira, na malha social seguiu-se a tradição de medo do comunismo e das formas socialistas, o que foi polarizado ainda mais pela guerra que envolveu de forma indireta o mundo bipolar (EUA versus URSS), isto é, a do Vietnã.⁴¹⁴ Nesse ano, Lauro Bretones escreve as páginas de um livro corajoso para um ambiente de influência direta do fundamentalismo do *modus* de vida capitalista americano. O título do livro é “Cristãos e Comunistas”⁴¹⁵, sua única produção publicada pela editora batista, no caso, pela Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro, saindo no ano seguinte, 1956.⁴¹⁶ Neste texto, ele tenta descrever as relações e distensões entre os credos cristãos e o pensamento comunista. No trajeto do livro, Bretones primeiro aponta o comportamento das formas dos governos capitalistas em comparação com as governanças comunistas, levando em conta o referencial do comunismo da URSS.⁴¹⁷ Defende que o cristianismo primitivo não tinha vínculo com o comunismo leninista e/ou stalinista⁴¹⁸ da forma como seus leitores dos artigos do jornal Diretriz Evangélica acreditavam que ele pensava.⁴¹⁹

Desassocia comunismo russo do cristianismo originário por incentivar em seu interior a “*luta de classes que coloca em disputa os próprios homens*”.⁴²⁰ A sua tese foi imersa nas leituras antidogmáticas do comunismo a partir de Benjamin e Berdiaev, destacando que o que mais se aproximava das formas de cristianismo originário seria o socialismo, ou melhor, uma forma de “*socialismo cristão*” enfatizado pelo romantismo russo.⁴²¹ Portanto, assume que existiria um problema na relação do cristianismo com o comunismo. O sistema político russo estaria submerso na opção marxista-leninista inundado por tendências ateístas que

⁴¹⁴ IANNI, Otávio, Estado e planejamento econômico no Brasil, 1977, p.156-161.

⁴¹⁵ BRETONES, **Cristãos e comunistas**, 1956.

⁴¹⁶ Como indica LESSA, Entrevista, 1984.

⁴¹⁷ BRETONES, **Cristãos e comunistas**, p.20-22.

⁴¹⁸ BRETONES, **Cristãos e comunistas**, p.21-26.

⁴¹⁹ RIBEIRO, **Bandeira**, p.31-41.

⁴²⁰ Quando escreve isso, está assumindo os priorados de Berdiaev que, a partir do idealismo alemão, não aceita a ideia de luta de classes: BERDIAEV, N., **De l’aesclavage**, 1946, p.11-23.

⁴²¹ BRETONES, **Cristãos e comunistas**, 1956, p.21-26.

forçam a devoção do homem pelo homem. Por isso, escreve que “*o comunismo quer até criar um novo homem*”.⁴²² Em meio às teses do cristianismo romântico russo, assume que o cristianismo e o comunismo têm mesma tese: “*há de construir um Mundo Novo*”⁴²³, contudo, as duas correntes utilizam métodos diferentes (opostos) para a construção de uma nova humanidade.⁴²⁴ Consequentemente, o cristianismo e o comunismo seriam incompatíveis, pois o cristianismo considera que o “*homem é severamente bom, enquanto isso no comunismo marxista o método supõe que o homem é mau*”.⁴²⁵ Para Berdiaev, pilar de Bretones, a tese comunista quer “*a transformação ao ambiente enquanto a proposta cristã não*”.⁴²⁶ Assim, para o jovem pastor idealista, o “*homem novo*” seria a única possibilidade de uma “*renovação da ordem social, sendo contrário ao comunismo*”⁴²⁷, apoiando-se na proposta socialista cristã de apelo romântico pré-capitalista dos românticos russos como Berdiaev e Tolstoi. Novamente, destaca-se o contexto brasileiro em que Bretones escreve o livro: ele produz o escrito em meio ao desenvolvimentismo de estado brasileiro e submetido ao universo fundamentalista batista, defendendo um socialismo coletivista cristão pelo imagético dos romances orientais.⁴²⁸ Pelo livro, em meio ao vocabulário protestante, desenha um projeto socialista cristão ciente das privações, por isso, aos poucos vai procurando alternativas de sustento fora da religião.⁴²⁹

⁴²² *Op. cit.*, p.56.

⁴²³ *Op. cit.*, p.58.

⁴²⁴ *Op. cit.*, p.56.

⁴²⁵ *Op. cit.*, p.56-57.

⁴²⁶ *Op. cit.*, p.57.

⁴²⁷ *Op. cit.*, p.58.

⁴²⁸ BERDIAEV, N. *D l'esclavage et de laliberté de l'home*, 1946, p.122-126.

⁴²⁹ LESSA, *Entrevista*, 2006.

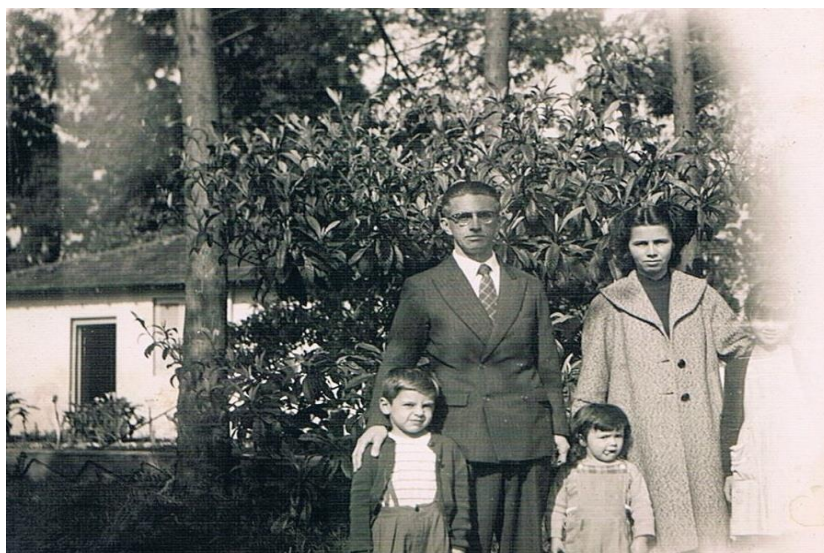


Foto 3: Lauro Bretones e família no Colégio Batista de São Paulo

O livro foi publicado em um momento delicado da trajetória da juventude de Lauro Bretones, porque, aos 28 anos de idade, o intelectual havia se mudado para São Paulo, iniciando, ao mesmo tempo, os estudos na faculdade de psicologia na PUC-SP. Também, pela questão do sustento, começou a trabalhar como professor no Colégio Batista Brasileiro, apoiado por religiosos como Silas Botelho e Enéas Tognini.⁴³⁰ Assumiu a liderança de uma pequena igreja, a Igreja Batista da Parada Inglesa, em São Paulo, hoje, Igreja Batista Redenção. Ficou apenas por um ano no cargo de pastor da comunidade – um dos motivos de sua retirada do local fora pelo histórico de crítica à vida moderna⁴³¹ e sua desilusão total com o projeto religioso. Este cenário o leva à docência no Colégio Batista de São Paulo e, depois, à direção dos primeiros anos da Faculdade Batista de São Paulo.⁴³² Nesse caso, recebeu a honraria de ser empossado seu primeiro diretor entre os anos 1957 até 1960. Pelos problemas que se acumularam no segmento batista, foi aos poucos se afastando, a fim de se dedicar à cadeira de psicologia social.⁴³³ Assim, na década de 1970, abandona todos os cargos religiosos e do segmento batista, tornando-se exclusivamente docente de psicologia em instituições da grande São Paulo.

⁴³⁰ BRETONES, Lauro Bretones, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, 2000, p.13.

⁴³¹ LESSA, Entrevista, 2006.

⁴³² BRETONES, Lauro Bretones, 2004, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, 2000, p.13.

⁴³³ FERREIRA, Lauro Bretones, p.13.

2.7. Último suspiro religioso fora da religião oficial

O único detalhe de sua trajetória individual que foge um pouco do lastro temporal proposto por esta tese ocorrera no ano de 1979, quando Bretones fornece um último suspiro sobre o cristianismo plasmado entre os ares inconformados. É quando escreve o livro “Prisioneiro da Esperança”⁴³⁴, produzido em homenagem a seu amigo Alberto Mazoni, sendo o título uma referência ao seu autor preferido da juventude, Nicolai Berdiaev.⁴³⁵ Isto torna o texto especial, porque as questões levantadas pelo amigo em grande parte eram as próprias do capixaba, e, embora tivesse abandonado a teologia, passa por ela agora sem o peso das preocupações institucionais, pois as havia abandonado durante a década.⁴³⁶

Ao mesmo tempo, volta-se aos termos políticos e sociais do livro anterior, sendo o “Prisioneiro da Esperança” o encerramento dos seus escritos religiosos, que mais parecem ser parte de uma renovação social à teologia esquecida do protestantismo no Brasil, submerso pelo romantismo cristão. Não se pode esquecer do período no qual escreve o livro: sob a Ditadura Militar e responsável pela cátedra de psicologia do trabalho da PUC-SP.⁴³⁷ Nessa época, o Brasil era governado por Ernesto Geisel, o qual vinha articulando um processo de abertura da Ditadura Militar.⁴³⁸ Portanto, Lauro Bretones, num momento de maior liberdade, se posiciona abertamente sobre suas ideias no âmbito da perda de seu amigo Mazoni. Isto lhe permite tratar mais livremente de suas opções da juventude que o levaram ao socialismo cristão⁴³⁹, e que, ao mesmo tempo, desembocam na sua contrariedade ao comunismo stalinista.⁴⁴⁰

Fora do universo religioso, risca sua visão de mundo reafirmando que a luta de classes acirra o ódio entre pessoas⁴⁴¹, levando-o a traçar a biografia do amigo nas seguintes etapas: infância, vida conjugal, estudos e aulas e, por fim, no

⁴³⁴ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, 1979, p.23-26.

⁴³⁵ RIBEIRO, **A bandeira**, p.46.

⁴³⁶ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p. 34-67.

⁴³⁷ BRETONES, Lauro Bretones, p.8; FERREIRA, Lauro Bretones, p.13.

⁴³⁸ LAMOUNIER, O discurso e o processo, 1979, p.76-86; BARROS, Desigualdade e pobreza no Brasil, 2000, p.123-42; FAUSTO, B., **História do Brasil**, 1999, p.145-167.

⁴³⁹ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.69-79.

⁴⁴⁰ *Op. cit.*, p.69.

⁴⁴¹ GOLDMANN, L., **Ciências Humanas e Filosofia**, 1978, p.130-143.

envelhecimento.⁴⁴² Apresenta Alberto Mazoni como leitor assíduo de Pascal, Bérghson, Berdiaev, Barth e Niebhur⁴⁴³; catedrático de Arquitetura Analítica da Escola de Arquitetura da Universidade de Minas Gerais. Viveu uma identificação com os estudantes por conta do seu perfil inconformado e liberal ⁴⁴⁴. Ao mesmo tempo, manteve a trajetória marcadamente ecumênica nos encontros da CEB nas décadas de 1940, 1950 e 1960.⁴⁴⁵

Mesmo sendo um homem das contas foi também um “*humanista com pensamento voltado para o homem*” ⁴⁴⁶, levando-o ao estudo de Berdiaev, Kant e Tolstoi - e “*critica inclusive a tecnologia, um contrassenso em relação à profissão*”. ⁴⁴⁷ Ecumênico, firmou-se nas igrejas batistas como defensor da separação da Igreja e do Estado (do estado laico).⁴⁴⁸ Na questão social, teceu críticas à civilização, preocupando-se com a luta pela paz, o combate à guerra, sendo favorável à liberdade e à busca de direitos humanos.⁴⁴⁹ Por conta disso, Lauro Bretones escreve, admirando a atitude de Mazoni, que diagnosticava que “*o cristão está aqui para servir, e não ser servido*”.⁴⁵⁰

Na sequência do livro, segue-se percebendo que Lauro Bretones, a partir de Mazoni, destila sua crítica ao todo da vida capitalista, alfinetando que o trabalho visaria, no capitalismo, o lucro, mas o “*serviço não visa o lucro e nem as ordens sociais estabelecidas*”.⁴⁵¹ Preocupou-se em destacar o trabalho moderno como um drama, como uma labuta diária, o pesadelo no dia a dia. Descreve-o como sacrifício diário pelo vintém, ocasionando a ida e a vinda, petrificando a vida numa mecanização sem sentido. Outro dado em Mazoni vem de quando interpreta os textos de Lucas da parábola do Bom Samaritano, impondo que o “*dever é o que está próximo e não o que está distante*”⁴⁵², entendendo que o cristianismo firma-se na proximidade, mas indo, ao reverso, à distância das pessoas.

⁴⁴² BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.69-79.

⁴⁴³ *Op. cit.*, p.45-76.

⁴⁴⁴ *Op. cit.*, p.45-76.

⁴⁴⁵ *Op. cit.*, p.45-76.

⁴⁴⁶ *Op. cit.*, p.45-76.

⁴⁴⁷ *Op. cit.*, p.60.

⁴⁴⁸ *Op. cit.*, p.61.

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, p.62.

⁴⁵⁰ *Op. cit.*, p.69.

⁴⁵¹ *Op. cit.*, p.77.

⁴⁵² *Op. cit.*, p.78.

Por isso, o apelo cristão caminha para uma “*hipótese mais coletiva de sociedade*”, um esboço de socialismo.⁴⁵³ Lauro Bretones, a partir de Antônio Mazzoni, afirma o desejo pelos místicos românticos russos quando imagina a saída para a *via* moderna no caminho de uma vida coletiva oposta ao individual do liberal-capitalismo. Para ele, a apropriação capitalista do cristianismo desmoralizava seu monoteísmo, descrevendo que o “*verdadeiro cristianismo, entretanto, não deixará de atentar para as suas responsabilidades sociais pelo simples receio de que o chamem de social gospel*”.⁴⁵⁴ Embora tenha traçado críticas ao capitalismo, Mazzoni ainda percebia nele uma função intermediária de desenvolvimento das fontes materiais pelo homem, se aproximando às etapas do desenvolvimento da humanidade como o marxismo ortodoxo propunha.⁴⁵⁵ Essa seria uma contradição no pensamento do engenheiro: perceber positivamente o estágio do capitalismo como uma etapa da humanidade que caminha em “*direção ao futuro de uma sociedade sem mais luta de classes*”.⁴⁵⁶ Nesse ponto, Mazzoni honra sua trajetória de engenheiro mais do que seu legado *romântico anticapitalista*⁴⁵⁷, porque, para seus autores referenciais do humanismo⁴⁵⁸, o romantismo incentivava a superação das etapas do marxismo-comunista.

Mesmo com a contradição, Lauro Bretones assinala que Mazzoni entendia que o “*o capitalismo se distanciou de suas fontes de inspiração*” e “*fez surgir o gigantismo do poder econômico e transformou o lucro em fim*”.⁴⁵⁹ Para a postura insubmissa de Lauro Bretones, o sistema do Capital não favorece a luta pela dignidade ou qualquer justiça, pois “*permite a obtenção dos maiores proveitos tirados do trabalho proletário sem que os capitalistas privilegiados tenham necessidade de fazer menor esforço*”.⁴⁶⁰

⁴⁵³ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.80.

⁴⁵⁴ *Op. cit.*, p.81.

⁴⁵⁵ Vide Karl Marx para exposição do pensamento marxista e da compreensão de estágios na humanidade: MARX, Karl, **Para a crítica da economia política**, 2008, p. 545-549. Agora, para críticas às interpretações fechadas de Marx, HARVEY, David, **A Brief History of Neoliberalism**, 2009, p.67-87.

⁴⁵⁶ MARX, K., **O capital**, 1972, p.1132-1139.

⁴⁵⁷ BRETONES, **Prisioneiro da Esperança**, p.82.

⁴⁵⁸ BERDIAEV, N. **D l’esclavage et de l’liberté de l’home**, 1946, p.67-94; LOWY, **Judeus heterodoxos**, 2012, p.30-38; BENJAMIN, **Drama barroco e tragédia**, 2012, p.55-57; BENJAMIN, , **As armas do futuro**, 2012, p.70.

⁴⁵⁹ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.82.

⁴⁶⁰ *Op. cit.*, p.83.

Outra crítica encontrada no livro de Lauro Bretones sobre Mazzoni se direciona aos grandes proprietários de terra nos extensos campos brasileiros, analisando: “*O capitalista (...) no campo é o dono das terras, que às vezes nem nelas vive, quem recolhe primeiro os frutos da terra que não cultivou*”.⁴⁶¹ Os grandes proprietários almejam o acúmulo de capital pelas terras nas áreas produtivas, retirando a produção por meio do suor do cultivador pela graxa das técnicas e tecnologias. Nesse raciocínio, percebe que, no Brasil, tem-se um pequeno número de famílias poderosas que acumulam grande parte das terras e da sua produção, sem precisar do suor do trabalho por conta da tecnologia agrícola.⁴⁶²

Sobre isso, Sonia Regina de Medonça⁴⁶³ sugere que a modernidade brasileira tenha resquícios da colonização em vista do sistema de heranças das elites que vinha mantendo as linhagens desde as elites coloniais com o domínio da estruturação rural da modernidade capitalista brasileira. Por isso, Lauro Bretones⁴⁶⁴ compreende a saída socialista para democratizar as terras do campo a fim de resolver a questão fundiária do Brasil. No fragmento de texto, Bretones se coloca em rota de colisão com a Ditadura Militar, pois esse governo se construiu por uma coalizão entre as elites militares, a burguesia e os grandes proprietários agrícolas. Ampliou - se o dado cerceador do Estado brasileiro incentivando o patrocínio da mecanização das lavouras pela aliança com o setor do agronegócio enraizado nos latifúndios.⁴⁶⁵

A partir disso, Lauro Bretones compreende que a função do cristianismo seria de ir contra o capitalismo consolidado no Brasil. Toma partido contra seus beneficiados, assumindo que a “*principal tarefa dos cristãos consiste em apontar os erros desse sistema*”.⁴²⁷ Portanto, no geral da vida moderna, a partir da origem coletivista comunitária do cristianismo enraizada no seu “cristianismo romântico”, Lauro Bretones entende que não poderia se conformar com os usos e abusos do

⁴⁶¹ *Op. cit.*, p.82.

⁴⁶² STEDILE, J. P.; FERNANDES, B. M. , **Brava Gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil, 2012, p.102-132.

⁴⁶³ MENDONÇA, **Estado e Economia no Brasil**, 1986, p.36-51.

⁴⁶⁴ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.85.

⁴⁶⁵ MENDONÇA, A hegemonia do agronegócio no Brasil: uma construção em disputa, 2011, p. 26-37.

⁴²⁷ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.86.

sistema cerceador moderno. Ao inverso, o ímpeto do cristão deveria ser de, ao menos, lutar pela agenda humana mais digna fora da maquiagem da situação.

Assim, para terminar trajetória individual de Lauro Bretones, tem-se que, nas duas últimas décadas, ele se volta ao magistério de psicologia social e do trabalho e da clínica.⁴²⁸ Suas críticas sistêmicas à meritocracia capitalista moderna vão ocasionando o abandono do segmento religioso tão vinculado à vida moderna, levando-o a dedicar-se, a partir da década de 1960, à docência, como professor da cadeira de psicologia social da PUC-SP.⁴²⁹ Também ocupou o cargo de supervisor do Departamento de Menores da Secretaria de Justiça do Estado de São Paulo e foi diretor do boletim desse serviço.⁴³⁰ Durante o percurso da vida, foi casado com Ilza, sendo pai de Sara, Rubem, Hulda, Paulo e Marcos. Escreveu, em 1998, seu último livro chamado de *Psicologia Social das Organizações*, fruto dos anos de atividades em psicologia na PUC-SP. Finalmente, retornou à igreja batista em 2000, pouco antes do óbito em junho de 2004.⁴³¹

2.7.4 Lauro Bretones protestante heterodoxo: receptor de tendências cristãs românticas europeias no Brasil como renovação teológica

Esta tese descreve a renovação teológica passada por um pequeno grupo de religiosos batistas, encabeçados pelo intelectual Lauro Bretones, que permitiu novos ares à produção teológica por meio do acesso à literatura cristã romântica russa e ao romantismo revolucionário alemão. Como se destacou, o líder do grupo Diretriz Evangélica era conhecedor do pensamento de Walter Benjamin, em 1948, e, principalmente, leitor das obras e temas de Tolstoi e Berdiaev. Com esses ingredientes, produz uma mistura corrosiva aos saberes que sustentam a sociedade burgo-capitalista brasileira, o que pode ser visto especialmente nos seus textos entre 1948 e 1956. Nestes autores/ingredientes, o principal referencial teológico e social foi Nicolai Berdiaev, chegando-o Bretones a chamá-lo de o “grande” Berdiaev e, por vezes, de “o profeta”.⁴³² Do seu profeta, aproveita as ideias de

⁴²⁸ BRETONES, Lauro, p.8.

⁴²⁹ BRETONES, Lauro, p.8; FERREIRA, Lauro, p.13.

⁴³⁰ FERREIRA, Lauro, p.13.

⁴³¹ *Op. Cit.*, p.13.

⁴³² BRETONES, O cristianismo evangélico (I), 1949, p.3-6; Os temas de Berdiaev, p.33-34.

“personalismo” e “profecia”⁴³³, apoiando, ainda, suas posições contra o individualismo, a modernidade e o capitalismo.

Também, nos seus escritos da juventude, assume que sua segunda maior referência foi Léon Tolstoi⁴³⁴, no tom do pacifismo de apelo contra o urbanismo, além de, de forma indireta, Fiodor Dostoievski⁴³⁵, assumindo sua insatisfação frente à modernidade e ao capitalismo, como se lê na sua carta do congresso de 1948. Aliás, no detalhe de sua fala/carta, algo não pode ser esquecido: nela, trouxe citações diretas de Walter Benjamin.⁴³⁶ Nas suas poucas linhas, toma o filósofo judeu insubmisso inspirando-se na sua crítica à tecnologia, à mecanização e ao mercado como gerador dos conflitos armados entre os países.⁴³⁷

Na mistura de autores e ingredientes cáusticos’ à via moderna, percebe-se que Bretones foi um receptor das ideias românticas no Brasil na década de 1940, carregando seus textos com inesperada distensão protestante à civilização racional moderna – o que só será visto posteriormente no âmbito da Teologia da Revolução.⁴³⁸ O próximo capítulo desta tese foi guardado para explicitar como Bretones tece queixas/attitudes anticapitalistas destacadas por Michael Lowy⁴³⁹ no espectro das suas produções da juventude. Assim, na sequência, se irá descrever que movimento seria o romântico entre os saberes europeus que migram para o Brasil, especificamente de 1948 até 1956.

⁴³³ BRETONES, Lauro, O cristianismo evangélico (I), p.3-6.

⁴³⁴ RIBEIRO, Antonio Carlos, **A bandeira**, 1984, p.49-50; BRETONES, Lauro, O cristianismo evangélico (II), p.5-6; O cristianismo evangélico (V).

⁴³⁵ BRETONES, Carta.

⁴³⁶ *Op. cit.*, p.1

⁴³⁷ BRETONES, O cristianismo evangélico (III), p.7-8.

⁴³⁸ HUFF, **Um protestantismo protestante**, p.45-67.

⁴³⁹ Tidas em: LOWY, Michael; SAID, Edward, **Romantismo e política**, p.41-46.

Capítulo 3: Cristianismo romântico como tipo teológico-social

O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente a aquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (Walter Benjamin, Tese número VI)

A partir do que foi sinalizado no segundo capítulo, ou seja, a atividade de Lauro Bretones no segmento do Diretriz Evangélica, o terceiro capítulo busca abrir a possibilidade da reconstrução da noção de romantismo, a fim de auxiliar os estudos dos cristianismos no Brasil. Pela produção diferenciada de Lauro Bretones, visa-se elucidar uma metodologia de cristianismo que se posiciona em tensão com a modernidade, preocupando-se com demonstrar cristianismos que estabelecem o diálogo Fé e Política⁴⁴⁰ antes da teologia da revolução protestante⁴⁴¹. Pretende-se, assim, a construção de uma plataforma que ajude a focar o tipo de cristianismo tecedor de argumentos sociais, por meio do autor Lauro Bretones, quando, de forma prematura, escreve uma carta à juventude batista com referenciais do romantismo europeu.⁴⁴² A preocupação do capítulo será a de construir a categoria do “cristianismo romântico”, buscando reconstruí-lo junto ao segmento romântico anticapitalista, percebendo-o como extensão de fluxos da mística judaico-cristã.⁴⁴³

Em vista disso, o capítulo foi estruturado da seguinte forma: na primeira parte, apontaremos a noção de romantismo, passando pelo romantismo místico revolucionário de Walter Benjamin para chegar ao *ethos* romântico de Michael

⁴⁴⁰ ANDRADE, P. F. C. **Fé e eficácia**, 1999; DUPONT, J., **A igreja e a pobreza**, p.45-87; BOFF; BOFF, **Como fazer uma teologia da libertação**, 1999, p.22-96; CAVALCANTI, R., **Cristianismo e política**, 1988; BURITY, J., **Fé na revolução**. Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964), 2011, p78-121.

⁴⁴¹ HUFF, Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro, 2013, p. 169-183; Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa, 2009, p. 3-19.

⁴⁴² BRETONES, Carta.

⁴⁴³ LOWY, M., **Romantismo e política**, 1995, p.41-46; **Romantismo e messianismo**, 2012, p.15-16

Lowy, definindo-se a hermenêutica do “cristianismo romântico”; já na segunda parte, serão mostradas duas escolas cristãs e românticas europeias: a alemã, com Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Franz von Baader e Paul Tillich, e a russa, com León Tolstoi, Fiódor Dostoievski e Nicolai Berdiaev. Todo o trajeto do capítulo se faz porque Bretones se apoiava na escola russa de cristianismo romântico, principalmente em Nicolai Berdiaev. Pelo autor, percebe-se que, a partir da década de 1940, há migração do “cristianismo romântico” para as terras brasileiras, favorecendo a construção de uma forma religiosa contrária ao capitalismo.

Assim, a proposta do início do capítulo seria a de reconhecer o romantismo no seu nascedouro, contudo, a tese se deterá à segunda época do romantismo, isto é, o neorromantismo, quando se amplia a noção, não sendo apenas uma escola de literatura ou gênero literário, mas um *lugar social*⁴⁴⁴, o que se confere a partir dos pensadores do Círculo de Heidelberg.⁴⁴⁵ Em todo caso, o novo romantismo marca o posicionamento místico, favorecendo a construção do romantismo ligado à base da obra do diretor do *Centre d'Études Interdisciplinaires des Facts Religieux*, Michael Lowy, autor que dedicou parte de sua produção⁴⁴⁶ à construção da tipologia romântica *anticapitalista*, e, por isso, faz-se referencial metodológico da tese. Antes, todavia, a fim de chegar a Michel Lowy e sua topografia romântica, trataremos a definição do romantismo.

3.1 Romantismo: definição, momentos e mentalidades

Para tratar do “cristianismo romântico”, tem-se o romantismo capturado pelos dicionários/enciclopédias, como mostra o seguinte excerto:

1. Movimento artístico, literário e filosófico que se originou na Europa no séc. XVIII, caracterizado por ser uma reação ao neoclassicismo, e por dar livre curso à imaginação e às emoções; 2. Qualidade de romântico ou romanesco;

⁴⁴⁴ MARIÁTEGUI, J. C., **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, 1976, p.154-252. Para o novo romantismo o texto que os descrevem são de: SAINT-BRIS, G., **Le Romantisme Absolu**, 1978, p.265-271; LOWY, M., **Revolta e melancolia**, 2015, p.67-69.

⁴⁴⁵ PY, F., Crítica a civilização capitalista no jovem Lukács, 2015, p.54-78; também, se pode ver os textos de Michael Lowy sobre o tema: **Marxisme et Romantisme Revolutionnaire**, p.56-78; **Romantismo e messianismo**, 2008, p.11-34.

⁴⁴⁶ LOWY, **Revolta e melancolia**, 2015, p.67-69; LOWY; SAID, **Romantismo e política**, 2005, p.31-56.

3. (Pej.) Comportamento do que não tem senso prático ou de realidade porque se deixa levar pelo devaneio e pela imaginação: Seu romantismo o fazia sofrer constantes decepções.⁴⁴⁷

Nos manuais⁴⁴⁸, percebe-se o romantismo, primeiramente, como uma escola: uma forma de produzir espécies e conteúdos a partir das duas últimas décadas dos oitocentos. Uma forma marcada pela subjetividade, pelo nacionalismo e pelo medievalismo, com um vocabulário relacionado ao folclore brasileiro e ao indianismo⁴⁴⁹; o pessimismo (tédio do viver, passado mistagógico, narrativas sobrenaturais e morte como solução), a crítica à vida moderna e a idealização do passado com as tradições comunitárias.⁴⁵⁰ Talvez, por conta disso, Jaime Ginzburg introduz seu conceito ligando-o à prática:

O que é o romantismo? Uma escola, uma tendência, uma força, um fenômeno histórico, um estado de espírito? Provavelmente tudo isso junto e cada item separado. Ele pode apresentar-se como uma dentre uma série de denominações como classicismo, barroco, maneirismo, pelos quais designamos os vários agrupamentos de formas e peculiaridades que são os estilos e estruturas das obras de arte.⁴⁵¹

Jaime Ginzburg aponta algo distinto dos manuais⁴⁵² na sua definição. Percebe o romantismo não apenas como uma escola, mas como uma forma de se posicionar no mundo.⁴⁵³ Algo que, se visto superficialmente, seria apenas uma expressão na arte e na literatura. Contudo, para ele⁴⁵⁴, apresenta-se como uma forma de pensamento, ligado a uma reunião de ideias e pessoas. Por isso, escreve que o romantismo “*representa também uma emergência histórica, um evento sociocultural*”, configurado como “*fato histórico, mais do que isso, é um fato histórico que assinala na história da consciência humana.*”⁴⁵⁵ Ponto pouco explorado quando se trata da primeira etapa do romantismo, relacionando-o

⁴⁴⁷ Dicionário Aurélio.

⁴⁴⁸ TUFANO, D., **Do Romantismo ao Modernismo** - Antologia do Conto Brasileiro, 2001, p.14-16; SANTOS, A. B., **A Filosofia do Romantismo**, 2010, p.204-206.

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, p.204-206.

⁴⁵⁰ NUNES, B., A visão romântica, 2011, p.51-74.

⁴⁵¹ GINZBURG, J., Romantismo, historicismo e história, 2011, p.14.

⁴⁵² TUFANO, **Do Romantismo ao Modernismo**, 2001, p.15-17.

⁴⁵³ MARIÁTEGUI, J. C., **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, 1976, p.154-252.

⁴⁵⁴ GINZBURG, Romantismo, historicismo e história, 2011, p.15.

⁴⁵⁵ *Op.cit.*, p.16.

apenas às características de subjetividade, nacionalismo, medievalismo, pessimismo e crítica social como expressões de um movimento literário-artístico fruto das revoluções francesa, liberais e industriais.⁴⁵⁶ Nesse sentido, o romantismo seria um reflexo da aglutinação das agitações dos anos de 1770 a 1848, das revoluções levadas pelo empresariado capitalista e pelo individualismo no fluido social da modernidade.⁴⁵⁷ Contra isso, surgiu em meio à Revolução Francesa, como resposta política, a tradição romântica de Chateaubriand e Lamartine, na qual se idealizou o passado monárquico.⁴⁵⁸ Também ganha vida outro lado da tradição romântica, essa com o escritor Victor Hugo, levado por ideais de progresso, fraternidade e democracia.⁴⁵⁹

Para Benedito Nunes⁴⁶⁰, o movimento romântico vem desde os fins do século XVIII até o fim da primeira metade do século XIX, quando foi responsável pela ruptura com os padrões do clássico. Entende⁴⁶¹ como sendo uma coinfluência de vertentes até então autônomas, vinculadas a diferentes tradições nacionais. Essas duplicidades de vertentes autônomas desaguam no fim do século XVIII em oposição ao pensamento iluminista.⁴⁶² Portam uma visão de mundo idealista e metafísica, composta no afã da totalidade da vida e da unidade.⁴⁶³ José Carlos Mariátegui⁴⁶⁴ corrobora com esse pensamento creditando o romantismo não apenas como corrente filosófica, política e social, mas, também, como um complexo movimento cultural e literário.

Pela complexidade da corrente romântica, Nachman Falbel divide-a em “*período romântico*”⁴⁶⁵, com sua releitura no início do século XX, chamado de neorromantismo.⁴⁶⁶ Temporalmente, Nachman Falbel classifica o romantismo entre as revoluções liberais e as revoluções europeias que vão do século XVIII até o século XIX - entre as duas últimas décadas dos setecentos, aproximadamente no

⁴⁵⁶ FABEL, N., Os fundamentos históricos do romantismo, 2011, p.24.

⁴⁵⁷ MARIÁTEGUI, **Siete ensayos**, 1976, p.154-252.

⁴⁵⁸ FABEL, Os fundamentos históricos do romantismo, 2011, p.24.

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, p.23.

⁴⁶⁰ NUNES, A visão romântica, 2011, p.52.

⁴⁶¹ *Op. cit.*, p.52.

⁴⁶² SANTOS, **A Filosofia do Romantismo**, 2010, p.45-47.

⁴⁶³ SANTOS, **A Filosofia do Romantismo**, p.54.

⁴⁶⁴ MARIÁTEGUI, **Siete ensayos**, p.154-252. Para o novo romantismo o texto que os descrevem são de: LOWY, **Romantismo e messianismo**, p.11-34.

⁴⁶⁵ FABEL, Os fundamentos históricos do romantismo, p.24.

⁴⁶⁶ Para o neorromantismo vide: MARIÁTEGUI, **Siete ensayos**, p.154-252.

ano de 1848. Para ele ⁴⁶⁷, a nova forma de romantismo se encontra no início do século XX, tendo como um de seus pólos a Alemanha, com o Círculo de Max Weber em Heidelberg, entre os anos de 1908 e 1918.⁴⁶⁸ A divisão temporal proposta por Nachman Falbel pode ser organizada da seguinte forma:

Escola	Tempo
Romantismo	1770 a 1848
Neorromantismo	1905 até hoje

Quadro 6

O romantismo, portanto, estaria relacionado às revoluções e aos movimentos liberais europeus, enquanto a nova forma de romantismo, o neorromantismo, se construiu como aprofundamento do capitalismo europeu entre o fim do século XIX e o início do XX⁴⁶⁹, sendo moldado no afã das novas geografias do antigo continente, como o império prussiano.⁴⁷⁰ O romantismo esteve diretamente vinculado ao período das luzes e à sua nova forma de construção de ideais de protesto e de inconformação diante do mundo. Para José Carlos Mariátegui⁴⁷¹, há um contraste entre as duas correntes românticas: o antigo romantismo e o novo romantismo. Segundo ele, “*o romantismo antigo, essencialmente individualista, surgiu do liberalismo do século XIX: um de seus últimos representantes em nossa época foi Rainer Maria Rilke, cujo extremo subjetivismo e lirismo puro se satisfazem da contemplação*”.⁴⁷² Mariátegui enfatiza⁴⁷³ que o novo romantismo não se alimentou diretamente “*da revolução liberal; ele apresenta uma outra impulsão, um outro espírito*”, como uma tendência pós-liberal e coletivista, ligada à revolução social.⁴⁷⁴ A partir do revolucionário peruano, Michael Lowy⁴⁷⁵ interpreta o novo romantismo como a crítica à modernidade capitalista elaborada por valores sociais, éticos, culturais ou religiosos pré-capitalistas, sendo, em última análise, uma tentativa desesperada de “reencantar o mundo”. Esse novo

⁴⁶⁷ FABEL, Os fundamentos históricos do romantismo, p.25.

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, p.23-50.

⁴⁶⁹ GINZBURG; PRISZKULNIK, Cronologia do Romantismo, 2011, p.295-232.

⁴⁷⁰ LOWY, **Revolta e melancolia**, p.67-69.

⁴⁷¹ MARIÁTEGUI, **Siete**, p.154-252.

⁴⁷² LOWY, *Mística revolucionária*, 2005, p. 105-116.

⁴⁷³ MARIÁTEGUI, **Siete**, p.154-252

⁴⁷⁴ LOWY, *Mística revolucionária*, 2005, p. 105-116; LOWY, *El socialismo indoamericano*, 2009, p.30-91.

⁴⁷⁵ LOWY, **Revolta e melancolia**, 2015, p.67-69.

romantismo pode tomar formas regressivas e reacionárias, mas também utópicas ou revolucionárias, como, por exemplo, se irrigou na corrente marxista de William Morris, Edwald Palmer Thompson, do jovem Georg Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin e Herbert Marcuse.⁴⁷⁶

Embora o neorromantismo tivesse um rizoma do antigo romantismo, nele se estabelece outra cosmogonia apoiada sobre novas bases libertárias expressas em Heidelberg, junto ao sociólogo Max Weber, em sua aposta no renascimento da religião como forma de rejeição à racional-burguesia.⁴⁷⁷ Assim, buscaremos focar o neorromantismo, e não diretamente o romantismo, pois o fenômeno religioso aqui analisado – isto é, os trabalhos de Lauro Bretones entre 1948 a 1956 – desenrola-se no viés da crítica à vida e na descontinuidade do *status quo* moderno. Assim, partiremos para o receptor de tendências românticas, Walter Benjamin, já citado por Bretones em 1948, e que, ao mesmo tempo, foi base para a construção de Michael Lowy⁴⁷⁸ do *modus* romântico.

3.2 O romantismo revolucionário místico de Walter Benjamin

Após passar pela ideia do romantismo e do novo romantismo, passaremos ao pensamento de Walter Benjamin, expresso como susto reticente ao progresso no signo da linguagem teológica que nega o partidarismo.⁴⁷⁹ Walter Benjamin, com sua produção, desenvolve um entrelaçamento complexo de vertentes opostas, aliando a crítica à civilização moderna com a luta de classes marxista; talvez, por isso, tenha sido citado por Lauro Bretones em 1948.⁴⁸⁰ Contudo, foi influenciado na sua juventude por ideias de liberdade, natureza e comunidade que, com Gershom Scholem⁴⁸¹, levam-no ao pensamento crítico. Por isso, em 1913, apresenta à juventude judaica uma convocação para um novo romantismo: do

⁴⁷⁶ LOWY, Marxismo e romantismo, p.45-61.

⁴⁷⁷ LOWY, Mística, p. 105-116.

⁴⁷⁸ LOWY, **Revolta e melancolia**, p.67-69.

⁴⁷⁹ Introduções a vida do filósofo que tematizam sua atitude de negação do todo moderno, vide: MATOS, Drama Barroc, 1994, p. 43-61; TACKELS, **Walter Benjamin: une viedanstextes**, 2009, p.11-16; PALMIER, **Walter Benjamin**, 2010, p.461-471; PULLIERO, **Walter Benjamin**, 2013, p.11-15.

⁴⁸⁰ BRETONES, Carta.

⁴⁸¹ SCHOLEM, **Walter Benjamin**: a história de uma amizade, 1998, p.13-17.

belo, da verdade e pela ação como momentos insuperáveis da cultura moderna⁴⁸², escrevendo:

Um romantismo de verdade que identificará os nexos espirituais, a história do trabalho; que fará desse conhecimento uma vivência própria para agir de acordo com ele da maneira mais sóbria e não romântica possível. Esta é a nova juventude, a juventude sóbria e romântica. Porém, não cremos que esse aspecto possa ser dispensado, que ele seja antiquado e que algum dia possa ser superado. Isso é insuperável: a vontade romântica para a beleza, a vontade romântica para a verdade, e a vontade romântica para a ação.⁴⁸³

Pode-se dizer que o romantismo e a religião foram temas em toda obra de Benjamin. Em 1916, no texto o “Drama barroco e tragédia”, abrem-se romanticamente as saídas *numinosas*.⁴⁸⁴ Ele entende que a “*ideia do tempo preenchido recebe na Bíblia o nome de sua ideia histórica predominante: o tempo messiânico*”, quando a “*relação entre o tempo trágico e o tempo messiânico é a mesma que existe entre o tempo individualmente preenchido e o tempo divinamente preenchido*”.⁴⁸⁵ Nesse fragmento, alia uma forma peculiar de história da filosofia, romantismo, drama, tragédia e religião judaica, apontando para o “*tempo messiânico*”.⁴⁸⁶

Em Berna, Benjamin inicia a leitura de textos cristãos, como os volumes da “História dos Dogmas”, de Harnack, começando a desvencilhar religião e teologia.⁴⁸⁷ Compreende que de modo algum a religião faz uso da teologia, mas “*construíra como uma ordem suprema*”, levando-o a se interessar pelo conceito de *Lehre*, ensinamento, instrução pela Torá.⁴⁸⁸ Na Suíça, tem acesso a Ernst Bloch por meio da leitura de “O Espírito da Utopia”, bem como às obras pré-marxistas

⁴⁸² LOWY, **Revolta e melancolia**, 2015, p.67-69.

⁴⁸³ LOWY, **Judeus heterodoxos**, p.57.

⁴⁸⁴ *Op. Cit.*, p.57-58; MATOS, Drama Barroco, p. 43-61.

⁴⁸⁵ BENJAMIN, Drama barroco e tragédia, p.55, ainda sobre isso, vide: BAUDELAIRE, **Lesfleursdu mal**, 1949, p.21-34; GOLDSCHMIT, **L’écriture dumessianique**, 2010, p.79-80, escreve: *La vie de l’histoire, sondevenir autre, ne peut se rapporter au Messie, qui est autre, d’un autre ordre. L’histoire, en elle-même, dans son ordre, ne s’accomplit jamais, les éclats et les ruines ne constituent jamais un tout, pas même un tout morale possible. Benjamin se refuse donc à séculariser Le messianique.*

⁴⁸⁶ TACKELS, **Walter Benjamin: une vie danstextes**, 2009, p.11-16; PULLIERO, **Walter Benjamin: ledésir d’authenticité**, 2013, p.11-15.

⁴⁸⁷ LOWY, **Walter Benjamin**, 2013, p.7-20.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, p.65.

de Lukács⁴⁸⁹, descobrindo, por ele, os escritos de Dostoiévski como “obra política mais importante dos tempos modernos”.⁴⁹⁰

Em 1921, Benjamin vivia em uma área pobre. Com o ruir do seu casamento⁴⁹¹, escreve “O capitalismo como religião”⁴⁹², inspirado em Ernst Bloch, no seu “Thomas Muntzer”.⁴⁹³ Produz o fragmento destilando um anticapitalismo drástico, diagnosticando o capitalismo como “a celebração de um culto ‘sans revê et sans merci’”. Para ele não existe dias normais, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador.”⁴⁹³. Escreve-o embevecido pelas ideias de Weber, como sua análise do calvinismo e do capitalismo, e por Georges Sorel, no capítulo “Capitalismo e direito”, da obra “Reflexões sobre a violência”. Mistura tais fontes mostrando giros contra o capitalismo religioso, da seguinte forma:

O capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogma (...). Comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das cédulas bancárias de diversos Estados, de outro. O Espírito que se expressa nos ornamentos das células bancárias.⁴⁹⁴

Na união, desqualifica a essência do capitalismo como composição negativa de esfera religiosa: sem dogma, sem qualquer reflexão. Seria uma religião só do culto, sem nada, como assume Lauro Bretones.⁴⁹⁵ No ensaio, Benjamin diminui o Capital na direção do *socialismo romântico do pensador anarquista Gustav Landauer*” - como lembra Michael Lowy.⁴⁹⁶ O filósofo melancólico ‘converte-se’ ao marxismo quando lê a obra “História e consciência de classe” de Lukács, mesmo não se filiando ao partidarismo comunista.

⁴⁸⁹ TACKELS, Walter Benjamin, 2009, p.265-301; PULLIERO, Walter Benjamin, p.17-21.

⁴⁹⁰ *Op. cit.*, p.88-89.

⁴⁹¹ SCHOLEM, Walter Benjamin, 1998, p.99-100.

⁴⁹² BENJAMIN, *Capitalismo como religião*, p.20-25; LOWY, *Revolta e melancolia*, 2015, p.67-69.

⁴⁹³ LOWY, Walter Benjamin, 2013, p.7-20; GOLDSCHMIT, *L’écriture du messianique*, 2010, p.233-250. Agora, sobre o processo de leitura de Benjamin de temas da religião não-estrutural, o que Daniel Bensaid irá chamar de “Eclipses messiânicos” (*Éclipses messianiques*), **Walter Benjamin**: sentinelle messianique, 2010, p.145-170.

⁴⁹³ BENJAMIN, *Capitalismo como religião*, p.22.

⁴⁹⁴ LOWY, Walter Benjamin, p.9.

⁴⁹⁵ BRETONES, Carta; BRETONES, O cristianismo evangélico (II), p.8.

⁴⁹⁶ LOWY, *Revolta e melancolia*, p.9-10.

Na “conversão”, ajuda a reconfigurar a face heterodoxa do marxismo pelas idealizações do passado pré-capitalista e, com sua vivência judaica, exercita um intenso entrelaçar da política crítica com os balbucios românticos, destacando: “*Três motivos devem ser introduzidos nos fundamentos da concepção materialista da história: a descontinuidade do tempo histórico, o poder destruidor da classe trabalhadora, a tradição dos oprimidos*”.⁴⁹⁷ Um dos pontos que denigre o marxismo seria aquele quando se opõe à ideia de progresso do tempo e da civilização e anuvia a temática, assumindo o fôlego dos oprimidos. Benjamin constrói um novo alinhamento revolucionário impregnado por tendência dispare pré-modernas, em prol dos projetos transformadores.⁴⁹⁸

Após o aceite ao marxismo, outro diferencial da sua obra se explicita, em 1925, quando trata da guerra, do militarismo e da guerra química, no *As armas do futuro* – “*batalhas com cloro acetofenona, difenilamina cloroarsina e sulfeto de dicloroetila*”. Percebe a guerra química como problema que não diferencia civis e militares e, quase numa profecia, sugere que futuramente haveria catástrofes no tom de uma “*monstruosidade de destino ameaçador*”.⁴⁹⁹ Trata a guerra como fim da ganância capitalista, o que é assumido por Lauro Bretones em sua carta da juventude⁵⁰⁰, e volta ao tema em 1928, no texto “Alarme de incêndio: rua de mão única”, misturando máximas marxistas ao imagético do passado, da seguinte forma:

Uma imagem de nada tem utopias de Wells e Julio Verne: nas ruas de Berlim, espalha-se sob o belo e radiante céu primaveril um cheiro parecido com o das violetas. Isso dura alguns minutos. Logo em seguida, o ar se torna sufocante (...). A grande política ainda prioriza problemas de armamentismo e desarmamento cuja relevância se desfaz no ar frente aos fatos referentes aos preparativos para a guerra química.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ BENJAMIN, **Tesis sobre la historia**, 2009, p.33-66. Interessante, sobre o aceite de Benjamin ao marxismo, é a conclusão de Marc Goldschmit, que escreve “*laruse benjaminienne, à l’intérieur de lathéologie et du marxisme, mais hors d’eux et sanseux, est restéeinutilisable et invue*”, que o marxismo e nem simplesmente a teologia ‘fechada’ média daria conta dos trabalhos do filósofo, vide **L’écrituredumessianique**, p.79-80; BENSID, **Walter Benjamin**, p.145-170.

⁴⁹⁸ BENSID, **Os irredutíveis**, 2008, p.45-78; HOFFMANN, **Contes fantastiques**, 1963, p.71-76.

⁴⁹⁹ BENSID, **Os irredutíveis**, 2008, p.55.

⁵⁰⁰ BRETONES, Carta.

⁵⁰¹ BENJAMIN, *As armas do futuro*, 2013, p.70.

No fragmento, constata que a militarização, as armas e os gases químicos são fatores que facilitam os encontros mundiais. Seu olhar está ligado à Primeira Guerra, quando foram utilizados materiais químicos nos encontros europeus.⁵⁰² Por isso, destaca o símbolo Berlim, capital da Alemanha, como ícone do liberal-capitalismo. Uma geografia urbana em que seu poder se destilava na configuração de guerras como possibilidade para suprir o abastecimento e a exploração de outros mercados nacionais.⁵⁰³

Arelado a isso, em “Sens unique”, de 1923 e 1926, percebe que a solução histórica para o progresso seria possível quando a burguesia fosse derrubada pelo proletariado: “*Não se realiza antes de um momento quase calculável da evolução técnica e científica (indicado pela inflação e pela guerra química), tudo está perdido. É preciso cortar o pavio que queima antes que a faísca atinja a dinamite*”.⁵⁰⁴ Para isso, Benjamin desqualifica a corrente marxista evolucionista negando a revolução como o resultado final do progresso econômico e técnico, mas como a *interrupção* de uma evolução histórica que conduz à catástrofe.⁵⁰⁵

Desse modo, Daniel Bensaid flerta que, no filósofo, “*as categorias razão, progresso, história ou universalidade têm tudo a ganhar ao aceitar a prova da catástrofe e do desastre*”.⁵⁰⁶ Nos anos sofridos em Paris, sobrevivendo da bolsa do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e como escritor *freelance*⁵⁰⁷, produz seu famoso “As teses sobre o conceito de História”, livro póstumo, no qual constrói um marxismo heterodoxo versado teologicamente. Admite que o elementar no conceito de história fosse o desvencilhar do ponto de vista do progresso⁵⁰⁸, ou seja, “*uma teoria da história a partir da qual o fascismo possa ser percebido*”.⁵⁰⁹

Para Michael Lowy, Benjamin desenvolve “*uma teoria que compreenda que as irracionalidades do fascismo são apenas o avesso da racionalidade instrumental moderna*”⁵¹⁰. No livro, sintetiza a fórmula de luta contra o progresso percebendo que: “*Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez se trate de algo completamente diferente. Talvez as*

⁵⁰² BENJAMIN, As armas, p.70, influência a carta de Bretones de 1948.

⁵⁰³ HELENA, *Um sultão no reino das coisas*, 2005, p.45-49.

⁵⁰⁴ LOWY, A filosofia da história, 2002, p.87-91.

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, p.87-91; PALMIER, *Walter Benjamin*, p.461-471.

⁵⁰⁶ BENSAID, *Os irredutíveis*, p.23; GOLDSCHMIT, *L'écriture du messianique*, p.256-262.

⁵⁰⁷ Como se pode ver em SCHOLEM, *Walter Benjamin*, p.112-134.

⁵⁰⁸ BENSAID, *Os irredutíveis*, p.21-65.

⁵⁰⁹ *Op. cit.*, p.21-65.

⁵¹⁰ LOWY, *Revolta e melancolia*, p.67-69.

revoluções sejam o ato através do qual a humanidade que viaja neste trem puxa o freio de emergência”⁵¹¹.

Assim, simbolicamente, assume que a humanidade está caminhando num trem sem freio em direção ao precipício. Isto faria das revoluções o freio para safar a humanidade do acidente. Uma metáfora relacionada à compreensão de progresso em que, “*contra essa visão linear e quantitativa, Benjamin opõe uma percepção qualitativa da temporalidade, fundada por um lado na rememoração, por outro, na ruptura messiânica e revolucionária da continuidade*”⁵¹². Enfim, em Benjamin, o progresso técnico-científico da humanidade deve levá-la ao precipício, e as revoluções podem trazer à tona o olhar ao passado, do rememorar; ajudando, pelo passado, a se traçar o futuro, objetivando-se a ruptura do atual estágio do capitalismo.⁵¹³

No escrito final, tem-se o transbordamento da tradição romântico-religiosa com as distensões frente à modernidade, negando as guerras químicas, tecnologia e o progresso – novos tentáculos do capitalismo moderno.⁵¹⁴ Sobre a intensa costura da obra benjaminiana, Daniel Bensaid se refere como a “*vasta causa, para onde confluem e misturam-se às vezes, sem deixar de se combaterem, crítica mística e crítica profana, crítica romântica e crítica revolucionária*”⁵¹⁵. O filósofo alemão tem mérito de trazer a nomenclatura teológica para os credos do pensamento crítico. Até mais do que isso: destaca a teologia/religião do universo *romântico* para o marxismo heterodoxo, embasado numa nova forma dogmática ausente dos bancos das escolas teológicas tradicionais.⁵¹⁶ Pelo foco da tese, contudo, ela não será polemizada, pois não fora alvo de discussão de Lauro Bretones em sua juventude.

Os ditos anteriores resumem as citações de Benjamin realizadas por Lauro Bretones em seus trabalhos⁵¹⁷, lembrando, ainda, que o primeiro chegara ao segundo por meio de Tillich e Barth. A utilização de Bretones não deve ser encarada como simples ritual acadêmico, mas, antes, cita-o, porque fora uma das bases para seu pensamento social. O filósofo melancólico seria um dos pontos de

⁵¹¹ BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, 2009, p.37; AGAMBEN, *Profanações*, 2007, p.56-76.

⁵¹² AGAMBEN, *Profanações*, p.56-76.

⁵¹³ TACKELS, *Walter Benjamin*, 2009, p.11-16.

⁵¹⁴ BENSAID, *Os irreduzíveis*, p.21-65.

⁵¹⁵ BENSAID, *Marx intempestivo*, p.124, para contração do tempo revolucionário na contração do sagrado e do profano, BENJAMIN, *O capitalismo como religião*, p.167-170.

⁵¹⁶ BENSAID, *Walter Benjamin*, p.145-170; AGAMBEN, *Profanações*, p.56-76.

⁵¹⁷ BRETONES, Carta; O cristianismo evangélico (II), p.8-9.

apoio para instrumentalização da luta contra o progresso, contra o mundo burguês-capitalista e pelo futuro utópico. Outro dado que teria ajudado a assimilação de Benjamin por Lauro Bretones é a possibilidade de que estaria longe dos partidarismos como preferia o movimento protestante brasileiro.⁵¹⁸ Assim, o radicalismo messiânico revolucionário de Benjamin faz-se apoio da juventude de Lauro Bretones, e, no próximo tópico, passaremos ao popularizador do *modus* romântico no Brasil: Michael Lowy.

3.3 Romantismo e ética: Michael Lowy, leitor do romantismo revolucionário

Professor do *Centre d'Études Interdisciplinaires des Facts Religieux*, Félix Michael Lowy nasceu em São Paulo, em 1938, filho de imigrantes judeus de Viena.⁵¹⁹ Viveu em São Paulo até se formar em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (USP). Antes de sua formação na universidade, decidira-se comunista e surrealista⁵²⁰, além de antes ter participado do lendário grupo “O Capital”⁵²¹ e da pequena organização luxemburguista chamada de Liga Socialista Independente (LSI).⁵²² Estudou no doutorado com Lucien Goldman⁵²³ escrevendo sobre a “A teoria da revolução no jovem Marx”⁵²⁴.

Roberto Schwartz, no texto “Aos olhos de um velho amigo”⁵²⁵, desenvolve em três blocos a trajetória acadêmica de Lowy: 1) até o final da década de 1970, quando escreve sobre a ortodoxia marxista; 2) preocupado com a produção teórico-metodológica nas ciências sociais, destacando o legado marxista frente às ciências humanas; 3) interessado em analisar o romantismo, messianismo e propostas *anticapitalistas*. Assim, ele primeiro se aproxima do marxismo ortodoxo, e, depois (aos poucos), vai se preocupando com a renovação dos

⁵¹⁸ DREHER, A Igreja, 1984, p.238-240; MENDONÇA; VELAZQUES, **Introdução**, 2002, p. 71-95.

⁵¹⁹ RINDETI, Marcelo, Romântico e errante, 2008, p.167-169; COGGIOLA, Osvaldo, O surgimento do marxismo da América Latina, 2008, p.143-152 e as teias da formação de Michael Lowy entre o pensamento crítico no Brasil, QUERIDO, **Crítica e autocrítica da modernidade**, 2011, p.45-56.

⁵²⁰ SCHWARZ, Aos olhos de um velho amigo, 2008, p.155-156.

⁵²¹ RIDENTI, Romântico e errante, 2008, p.167-169; QUERIDO, **Crítica e autocrítica**, 2011, p.45-56.

⁵²² SADER, Emir, Apologia da Militância Revolucionária, 2008, p.164-166.

⁵²³ RINDETI, Romântico e errante, 2008, p.167-169.

⁵²⁴ COGGIOLA, O surgimento do marxismo da América Latina, p.143-152.

⁵²⁵ SCHWARZ, Aos olhos de um velho amigo, p.155-160.

movimentos críticos, literários e revolucionários – influenciado por León Trosky.⁵²⁶

No último momento de sua trajetória, afunila percepções da ciência weberiana com o marxismo, levando-o a pronunciar os métodos “*senão convergentes, ao menos complementares*”, assumindo-se marxista-weberiano.⁵²⁷ Por Weber, assegura o dado do pessimismo crítico à cultura liberal-moderna (*Kulturpessimismus*), a qual se ressalta nos textos do jovem Georg Lukács de crítica ao urbano, ao nacional e à mercantilização pelos veículos românticos. Ainda em Weber, Michael Lowy assimila a ideia de que o capitalismo industrial moderno causou o desencantamento do mundo, levando-o a estudar o círculo de Heidelberg com ideias de uma nova religião social.⁵²⁸ Sobre isso, Fábio Mascaro Querido afirma⁵²⁹ que, na década de 1980, Michael Lowy, pelo olhar das obras *anticapitalistas* dos jovens Bloch e Lukács, passa a incrementar uma mistura de temas: indo desde os místicos da Idade Média até a espiritualidade russa de Dostoievski, como mostra seu seguinte excerto:

A crítica da *Gesellschaft* moderna, de seu raciocínio impessoal e calculista, de sua mercantilização e mecanização brutal, de sua submissão ao poder totalitário do dinheiro, é um dos *leitmotive* da sociologia alemã na passagem do século. Esta tendência anticapitalista tinha uma colocação mais ou menos romântica, na medida em que continha, implícita ou explicitamente, uma atitude nostálgica com relação à *Gemeinschaft* pré-capitalista, às formas mais ‘orgânicas’ da vida comunitária do passado.⁵³⁰

O fragmento apresenta um dado do terceiro momento de sua produção: nele, preocupa-se com o lugar de onde brotam tendências *anticapitalistas* neorromânticas, isto é, o tétrico ambiente moderno europeu do início do século

⁵²⁶ A fluência de Trosky sobre Michael Lowy é desenvolvida por ele em: “A Internacional na América Latina: os anos 1950”, 2005, p.165-181.

⁵²⁷ LOWY, Figuras do marxismo weberiano, p.13-38.

⁵²⁸ LOWY, **Romantismo e messianismo**, p.199-200.

⁵²⁹ QUERIDO, **Crítica e autocrítica**, p.52.

⁵³⁰ LOWY, **Revolta e melancolia**, p.34.

XX. Assim, a partir da década de 1980, descobre que a literatura romântica traz em si uma crítica ao capitalismo em meio à civilização burguesa pelos valores sociais pré-capitalistas: quando “*a crítica raramente é sistemática ou explícita e poucas vezes se refere diretamente ao capitalismo*”⁵³¹. Michael Lowy⁵³² se interessa por tal literatura justamente quando começa a estudar a produção de Benjamin, filósofo melancólico que melhor afunila queixas sistêmicas à quantificação da vida, isto é, à total dominação do valor de troca, do cálculo frio e das leis de mercado.⁵³³ Por isso, Lowy escreve que a “*civilização industrial, as qualidades da natureza (beleza, saúde) não existam: ela (civilização industrial) leva em consideração apenas as quantidades de material bruto que podem ser extraídos daí*”⁵³⁴, passando a tratar assim o fenômeno do protesto romântico:

O romantismo não é apenas uma escola literária do século XIX ou uma reação tradicionalista contra a Revolução Francesa – duas proposições que se encontram num número incalculável de obras de eminentes especialistas em história literária ou em história das ideias políticas. Antes, é mais uma forma de sensibilidade que irriga todos os campos da cultura, uma visão do mundo que se estende da segunda metade do século XVIII (de Rousseau!) até nossos dias, um cometa cujo ‘núcleo’ incandescente é a revolta contra a civilização capitalista-industrial moderna, em nome de certos valores sociais ou culturais do passado. Nostálgico de um paraíso perdido – real ou imaginário –, o romantismo se opõe, com energia melancólica do desespero, ao espírito quantificador do universo burguês, à retificação mercantil, ao utilitarismo raso e, sobretudo, ao desencantamento do mundo. Pode assumir formas regressistas, reacionárias, restauradoras, que visam um retorno ao passado, mas igualmente formas revolucionárias que integram as conquistas de 1789 (liberdade, democracia e igualdade), formas revolucionárias pelos quais o objetivo não é uma volta para trás, mas um desvio pelo passado comunitário para rumar

⁵³¹ LOWY, **Revolta e melancolia**, p.67.

⁵³² *Op. cit.*, p.17-32.

⁵³³ *Op. cit.*, p.17-32.

⁵³⁴ *Op. cit.*, p.39.

ao futuro utópico. É evidentemente essa última sensibilidade que pertence.⁵³⁵

Assim, percebe-se que Michael Lowy, lendo Benjamin (e parte do pensamento crítico do século XX), discerne o romantismo não apenas como uma literatura, mas como um modo de vida, um *ethos*, um posicionamento social.⁵³⁶ O paulista compreende que o gênero literário fora transbordado abastecendo posicionamentos de forma de vida de seus proponentes, formando-se num modo de produzir política.⁵³⁷ Não apenas engessado numa escola literária ou simples produção de arte, poesias e livros. Para Michael Lowy⁵³⁸, o novo romantismo crítico do século XX fundamenta-se junto ao *romantismo anticapitalista* de Lukács e Bloch, por exemplo; mas, principalmente, em Walter Benjamin.⁵³⁹ Trata-se de um sistema próprio de pensar, de possibilitar práticas e produzir inteligências contra a lógica oportunista da sociedade moderna burgo-capitalista.

Esse detalhe fornece sentido à tese de doutoramento, pois se localiza no âmbito dos estudos da religião o romantismo como um posicionamento social ancorado pela face religiosa. Isto porque alguns dos autores românticos são religiosos, cristãos, judeus etc. Esse motivo nos leva a entender que a religião social formaria um conjunto de *topoi* clássicos de crítica romântica à civilização (*Zivilisationskritik*).⁵⁴⁰ Assim, o romantismo para Michael Lowy⁵⁴¹ seria uma corrente de crítica à modernidade dividida em diversas gradações, *topoi*. E, no seu interior, existiria um conglomerado de geografias românticas apresentadas por Lowy na obra “Romantismo e Política”⁵⁴² (em coautoria com Robert Sayre), com os seguintes ‘tipos’⁵⁴³ românticos:

⁵³⁵ LOWY; SAID, **Romantismo e política**, p.32-54.

⁵³⁶ QUERIDO, **Crítica e autocrítica**, p.45-56.

⁵³⁷ Para o transbordamento do gênero literário romântico vide, LOWY, **Walter Benjamin**, p.28-38.

⁵³⁸ LOWY; SAID, **Romantismo e política**, p.32-54.

⁵³⁹ *Op. cit.*, p.32-54.

⁵⁴⁰ LOWY, Walter Benjamin, 2013, p.30-31.

⁵⁴¹ LOWY, **Revolta**, p.67-69.

⁵⁴² LOWY; SAID, **Romantismo**, p.32-54.

⁵⁴³ *Op. cit.*, p.46-49.

Tipo de Romantismo	Definição	Representantes
1. Restitucionista	Visa restabelecer normas sociais pré-capitalistas desaparecidas. Seria um contrarrevolucionário que assume o caminho ético do passado.	Novallis, Wagner e Chateaubriand
2. Conversador:	Produz crítica ao presente capitalista para manter a sociedade dos 'não tocados' pela Revolução Francesa. Não se visa com ele reestabelecer o passado, mas manter a sociedade como está nos países ligados à Revolução Francesa.	Edmundo Burke e Malthus
3. Fascista:	Forma ligada o fascismo, com temas como o ódio ao mundo moderno e a nostalgia do passado.	Gottfried Benn e Knut Hamsum
4. Resignado/desencantado:	Assume que o retorno ao passado é impossível por que a tomada do Capital é irreversível. Traz uma conotação trágica/conformista mediando os males burgueses com papel mais brando de instituições pré-capitalistas.	Georg Simmel e Thomas Mann
5. Liberal:	Contraditório. Avista o paraíso incompatível com o presente por isso se conforma apenas com reformas sociais e morais.	Michelet, Lamartine e Victor Hugo
6. Revolucionário/utópico:	Assume o valor das comunidades do passado para reconciliar com presente. Ao mesmo tempo recusando a ilusão de retorno às comunidades	Lukács, Bloch e Benjamin

orgânicas do passado não se resignando com a sociedade burguesa. Visa abolí-la com o advento de uma utopia em que os traços das sociedades pré-capitalistas seriam reencontrados.

Quadro 7

Portanto, pelo pensamento crítico, Michael Lowy – a partir de Georg Lukács, Ernst Bloch e Walter Benjamin, percebe a configuração de um *modus* romântico como ética social, levando-o a escalonar a tipologia acima. Ela apresenta uma pluralidade de topografias românticas. Entretanto, no âmbito desta tese, admite-se a carência de uma topografia que estaria presente desde a formação da literatura romântica. A partir do *corpus* literário de Lowy, defende-se que haja uma face religiosa/cristã entre as gradações românticas. Até porque a face se evoca nas formas religiosas da América Latina quando fornecem formas críticas de cristianismos como a teologia da revolução e algumas releituras da teologia da libertação.⁵⁴⁴ Confere-se a existência de uma corrente de cristãos críticos, os quais têm base nos autores românticos como Weber, Lukács, Berdiaev, Dostoievski, Tolstoi e Benjamin, como sua matriz, bagagem teológica.⁵⁴⁵ Essa perspectiva essa romântica, religiosa, ocidental é denominada aqui de “cristianismo romântico”.

O primeiro autor que se aproxima da terminologia proposta fora Sergio da Mata⁵⁴⁶, quando indica que Schleiermacher teceu uma “teologia romântica”. Todavia, a “teologia romântica” de Schleiermacher seria formada por um conjunto de atos da fé que não se aproximam da prática, pois o filósofo lidou com a religião como um fenômeno “essencialmente contemplativo”. Sergio da Mata⁵⁴⁷, ao alçar

⁵⁴⁴ Richard Schaul, quando nos textos iniciais sobre a Teologia da Revolução referenda Nicolai Berdiaev em: **O cristianismo e a revolução social**, 1953; ALVES, **Por uma teologia da libertação**, 2012; BINGEMER, **Simone Weil**, 2003; SCHWANTES, **A terra não pode suportar suas palavras**, 2003.

⁵⁴⁵ LOWY, **A guerra dos deuses**, p.21-34.

⁵⁴⁶ MATA, A crítica da teologia como alternativa do “embuste romântico”, p.25-48.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, p.25-48.

a categoria, tem preocupação de elucidar em Schleiermacher a observação, contemplação. Portanto, em Schleiermacher, o “*sentimento de piedade não implica qualquer articulação necessária com a esfera da práxis*”.⁵⁴⁸

Outra aproximação na América Latina seria de Roberto Romano⁵⁴⁹, autor que vislumbra a natureza romântica da “Igreja dos Pobres”, criticando sua utopia como “populismo católico”.⁵⁵⁰ Como esta tese tem como referencial metodológico o trabalho de Michael Lowy, com sua noção de romantismo, ancorada na dialética teoria-prática, garante que as formas teológicas cristãs carregam a potência de crítica ao capitalismo como *práxis* reflexiva.⁵⁵¹ Por isso, quem mais se aproxima do proposto é Manoel Ribeiro Moraes Junior⁵⁵², que sugere, pela teoria crítica de Max Horkheimer, a nomenclatura para formas religiosas críticas de “messianismo apocalíptico”.

Portanto, com a categoria de “cristianismo romântico” no Brasil, enfocar-se-á o fenômeno de formas das críticas religiosas cristãs alternativas ao *status quo* do cristianismo vulgar que visualizaremos na reflexão religiosa de Lauro Bretones.⁵⁵³ Sabe-se que a categoria poderia ser estendida a outros movimentos religiosos cristãos no Brasil, contudo, a necessidade de recorte do trabalho não permite outras demonstrações. Também, tendo em vista o controle do espaço disponível, deter-se-á esta tese aos primeiros trabalhos de Lauro Bretones⁵⁵⁴, que correspondem aos anos de 1948 até 1956.

O “cristianismo romântico”, então, seria uma das topografias possíveis do *ethos romântico* especificado na obra de Michael Lowy⁵⁵⁵, promovendo uma crítica ao *modus* religioso atrelado ao capitalismo configurado a partir do

⁵⁴⁸ *Op. cit.*, p.32.

⁵⁴⁹ ROMANO, **Brasil, Igreja contra Estado**, p.171-179.

⁵⁵⁰ *Op. cit.*, p.175-176.

⁵⁵¹ *Op. cit.*, p.175-176.

⁵⁵² RIBEIRO, M. M. **Hermêutica, crítica e formação**, 2010, p.128-134.

⁵⁵³ Como os seguintes artigos e livros: BRETONES, O cristianismo evangélico (I), p.3-6; O cristianismo evangélico (v), p.3, Os grandes mudos, 1952, p.37; Os temas de Berdiaev, 1953, p.32-33.

⁵⁵⁴ *Op. cit.*.

⁵⁵⁵ LOWY; SAID, **Romantismo**, p.32-54.

pensamento⁵⁵⁶ de românticos como Mann, Novallis, Victor Hugo, Nietzsche, Kafka, Rosenzweig, Lask, Weber, Lukács, Schelling, Schiller, Bloch, Benjamin e Berdiaev – este último, cristão ortodoxo, referência (também) da Teologia da Revolução de Richard Shaull⁵⁵⁷.

Na terminologia proposta, o nome “cristianismo” vem à frente do “romântico”, o inverso do que Lowy e Sayre⁵⁵⁸ propõem nas suas topografias do romantismo, porque se compreende que, para esse tipo de portadores românticos, a experiência religiosa cristã ocorrera primeiro que a politização de referenciais pré-modernos. Por tudo, essa forma de cristianismo seria uma instância de cristianismo *anticapitalista* europeu que migra para América Latina (consequentemente para o Brasil), permitindo novas gradações de temas de fé e política, encarnando-se no continente vitimado.⁵⁵⁹

Como se disse, a nomenclatura poderia ser expandida a autores com obras ligadas às movimentações cristãs, como, por exemplo, Milton Schwates⁵⁶⁰ que era luterano e que, em seu doutoramento, aprofunda leituras do romântico-místico do Círculo de Weber; também Rubem Alves, que, em decorrência das crises do pastoreado, sustenta em Nietzsche as bases de sua crítica teológica.⁵⁶¹ Não que os primeiros trabalhos de Lauro Bretones pudessem ser taxados como pertencentes ao segmento da teologia da revolução ou das releituras da teologia da libertação, mas trazem à cena pouco antes deles a crítica à vida burgo-capitalista.⁵⁶²

A literatura romântica europeia, isto é, a russa e a alemã, ajudaria Lauro Bretones a produzir um saber distinto. Não se pode dizer que o mesmo usasse o instrumental do materialismo histórico com análises a partir da estrutura/infraestrutura e lutas de classes, como alguns batistas o taxavam.

⁵⁵⁶ Sobre a referência a autores sendo mais do que simples ato acadêmico-ciêntífico, mas, em alguns casos, como bases do conhecimento, vide: GOLDMANN, **Ciências Humanas e Filosofia**, 1978, p.24-38.

⁵⁵⁷ BASTIAN, **Historia del protestantismo**, p.74; HUFF, **Uma protestantismo protestante**, p.34-48.

⁵⁵⁸ LOWY; SAID, **Romantismo**, p.32-54

⁵⁵⁹ LOWY, **A guerra dos Deuses**, p.85-112.

⁵⁶⁰ PY, Fabio, **Crítica à civilização**, p.54-78.

⁵⁶¹ ALVES, **Religião e Repressão**, p.78-106.

⁵⁶² Uma indicação de caminho, Lauro Bretones não se assumiu como sendo da Teologia da Libertação em nenhum momento da trajetória, nem tampouco da Teologia da Missão Integral, como se vê na entrevista de 1984.

Também não se pode dizer que aceitasse os priorados do *status quo* protestante, preocupados com a apologética americana, filha direta do expansionismo de seu capitalismo.⁵⁶³ Seu caminho foi traçado a partir de autores que polemizam o início do cristianismo junto às lógicas comunitárias cristãs reverberadas a partir do imaginário pré-capitalista expostos nos romances de Tolstoi, Dostoievski (indiretamente), Berdiaev e, em parte, do judaísmo anti-industrial de Benjamin.

Por alicerça-se no “romantismo” pulsante de formas mistas com as tradições cristãs, os trabalhos de Lauro Bretones eram pouco sistêmicos como a produção romântica. O viés da literatura ajuda-o a aprofundar dados de conexão da Fé e da Política, típicas das formas cristãs críticas da América Latina. Esse cristianismo seria uma reunião de tendências, como uma confluência de protestos cristãos queixosos da civilização moderna, tais como: o apelo contra a burguesia, contra o capitalismo, contra o liberalismo, contra o racionalismo, contra o industrialismo, a quantificação do homem, crítica ao progresso, à tecnologia, ao colonialismo e às armas químicas. Na juventude de Lauro Bretones, principalmente por meio de Nicolai Berdiaev, traz-se a contribuição de crítica cristã à modernidade, fundamentado no que o próprio cristão russo polemizou: tensões com o capitalismo, o progresso e o autoritarismo do comunismo russo.⁵⁶⁴ Agora, a presença desses elementos anticivilizatórios (acima citados) somados demonstrariam que a base da literatura romântica europeia se instaura como referencial de formas cristãs no Brasil, abrindo uma vertente na topografia romântica proposta pelas obras de Michael Lowy⁵⁶⁵ – chamada aqui de “cristianismo romântico”.

Este tipo de cristianismo seria expressão de uma nova relação de cristianismo e política na América Latina. Após os trabalhos da juventude de Lauro Bretones, ganharia força nas formas teológicas progressistas na década de 1960, ligadas às releituras da teologia da libertação e da teologia da revolução.⁵⁶⁶ Ambos enredos teológicos ocasionaram radicalização quando alguns de seus proponentes fizeram leitura dos românticos revolucionários⁵⁶⁷, levando-os a traçar caminhos

⁵⁶³ Da forma com que assume na entrevista: BRETONES, Entrevista, 1984.

⁵⁶⁴ QUERIDO, Na contramão da (pós)modernidade, 2008, p.111-122.

⁵⁶⁵ LOWY, **Walter Benjamin**, p.43-44.

⁵⁶⁶ LOWY, **A guerra**, p.85-112.

⁵⁶⁷ LOWY, **Marxisme et Romantisme Revolutionnaire**, 1998, p.34-38.

transformadores. No caso dessa nova modalidade de fé proposta, apresentaria uma equação distinta entre os cristianismos em contrariedade à sociedade industrial e burocrática moderna, justamente pela inspiração da literatura romântica. Esta forma leva os autores a imaginar um passado pré-capitalista para revigorar sua inconformação com o presente. Por ela, no próximo capítulo, se reconhecerá temas, textos e livros de quando Bretones⁵⁶⁸ portava um cristianismo de protesto contra a vulgarização capitalista vigente.

3.4 Escola alemã cristã de românticos

Após descrever a categoria de “cristianismo romântico” como plataforma hermenêutica cristã no Brasil, passar-se-á à tentativa de reconhecimento de produções entranhadas de doses românticas no seu nascedouro, a Europa. Para isso, trataremos primeiro do romantismo cristão na Alemanha para, depois, rumar ao cristianismo romântico na Europa Oriental (Rússia). Para o destaque do cristianismo romântico alemão, os seguintes autores foram selecionados: Friedrich Schleiermacher, Franz von Baader e Paul Tillich. Após essa corrente, deter-se-á este texto ao cristianismo romântico na Rússia, com os nomes de Tolstoi, Dostoievski e Berdiaev, que, tal como já afirmado, foram relevantes para a produção de protestantes brasileiros das décadas de 1950-1960.

3.4.1 Friedrich Schleiermacher, a idealização cristã romântica

Em Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), tem-se a união do teólogo e do filósofo no final do século XVIII – período e geografia responsáveis pelos primeiros passos do romantismo na literatura, artes, pintura, política, ciência e religião. Em termos da escola de pensamento, o romantismo tinha como um dos pólos a Universidade de Jenna, contando, além de Schleiermacher, com Schlegel, Novalis e Schelling. Todos eles foram impactados a partir de 1797 pela obra de Fichte, a “Teoria da Ciência”.⁵⁶⁹ No Círculo de Jenna, valorizou-se a união da

⁵⁶⁸ Como os seguintes artigos e livros: BRETONES, O cristianismo evangélico (I), p.3-6; O cristianismo evangélico (III), p.8, O cristianismo evangélico e os problemas sociais: V, p.3; Os temas de Berdiaev, 1953, p.32-33.

⁵⁶⁹ SAFRANSKI, **Romantismo**, 2010, p.45-48.

natureza com o Absoluto, quando pela decadência religiosa imbuíram-se no projeto de transformação da religião em estética.⁵⁷⁰

Para Schleiermacher, a nova religião se conecta com o florescimento da liberdade criativa do homem, levando-o, obrigatoriamente, à descoberta de um Deus em si, assemelhando-se ao artista que embeleza a atenção do público.⁵⁷¹ Entende que o Deus cristão se revela no indivíduo e, munido pelo romantismo, desfaz o divino, a natureza e o homem. Contudo, entende que a natureza é divina e recheada de mistérios: “[...] *enriquecido as três capacidades humanas – a razão teórica, a razão prática e o juízo – com uma quarta: o juízo religioso ou o a priori da religião como expressão do infinito*”⁵⁷², o que levaria a experiência religiosa a se colocar entre a razão e a moral como um “sentimento”⁵⁷³, conectando o homem à direção do infinito como aproximação do universo.⁵⁷⁴ Por isso, escreve:

não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a moral. A sua essência não está no pensamento, nem na ação, mas sim na intuição e no sentimento. *Ela aspira intuir o Universo.*⁵⁷⁵

Pela tradição cristã, Schleiermacher se aproxima do romantismo compreendendo que a finalidade última do homem seria de alcançar a unidade ou o Absoluto.⁵⁷⁶ Ele aposta que a arte seria um caminho para isso, aproximando o romantismo do cristianismo entre os germanos.⁵⁷⁷ Por isso, Gerd Bornheim opina que Schleiermacher percebe que não é justo “*asseverar que os românticos desprezam a razão: no máximo, a menosprezam; o descaso completo à razão é*

⁵⁷⁰ BORNHEIM, Filosofia do Romantismo, p. 75-111; BAUDELAIRE, **Oevres Complètes**, p.287-279.

⁵⁷¹ SAFRANSKI, **Romantismo**, 2010, p.45-48; DREHER, L., Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto, 2004, p. 59-77.

⁵⁷² SCHLEIMACHER, **Sobre a Religião**, 2000, p.75-108. Uma indicação de que o teólogo de Jenna pensa Deus a partir do humano pode ser vista em SCHAEFFLER, **Filosofia da Religião**, 1992, p.45-98. e Deus maior do que a compreensão pode ser visto em TILLICH, **Teologia Sistemática**, 2008, p.41-44.

⁵⁷³ SCHLEIMACHER, **Sobre a Religião**, p.65-69.

⁵⁷⁴ *Op. cit.*, p.65-69.

⁵⁷⁵ *Op. cit.*, p.65-69. Quem desenvolve a relação do Sentimento em direção ao Absoluto em Schleiermacher é DREHER, Dependência e liberdade, p. 59-77.

⁵⁷⁶ SCHLEIMACHER, **Sobre a Religião**, p.71-96.

⁵⁷⁷ BORNEIR, **A Filosofia do Romantismo**, p. 107.

incompatível com o seu sentido de totalidade, de integração harmonizadora. Mas, sem dúvida, o sentimento ocupa um lugar privilegiado na postura romântica".⁵⁷⁸ Sinaliza que a "*obsessão do romântico é sempre o absoluto, a totalidade. E por isso o sentimento romântico adquire uma coloração religiosa que lhe é própria, e que se traduz, em sua forma mais típica, na nostalgia, quer dizer, na impossibilidade de integrar-se plenamente no Absoluto*".⁵⁷⁹ Schleiermacher traça a união de "*sentimento romântico*" com o "*Absoluto*" sendo a pura expressão da religião cristã:

religião não é apenas uma parte da cultura interior, um elemento da natureza humana, mas o centro de todo o resto, o que há de primeiro e de supremo, o absolutamente original (...), a relação do homem com o infinito (...), a intuição ou a revelação do universo que não se pode nem explicar, nem reduzir a conceitos, (...) o que tão bem compreendeu Spinoza e o que hoje nos mostram os *Discursos sobre a Religião*.⁵⁸⁰

Pelo filósofo, tem-se a expressão de que, nos românticos, "*a união com Deus, ou a participação na divindade, como participação na vida aqui e agora*" como a negação da união pós-morte, o que o conduz a opinar que a experiência da imortalidade "*não pode constituir nenhum desejo se ela não tem sido previamente uma tarefa que vós tendes realizado. Em meio à finitude, fazer-se um com o Infinito e ser eterno em um instante: tal é a imortalidade da religião*".⁵⁸¹ Em todo caso, sua mística faz-se tomada com expressão anti-institucional, retirando o homem dos caixotes, das paredes da igreja, dos sacerdotes ou do martírio entre as hierarquias dos rituais e dos sacramentos.⁵⁸² Assim, Schleiermacher constrói um "romantismo cristão" de forte apelo antiestrutural embasado numa mística que conduz ao isolamento. Entende a experiência religiosa como aberta ao Universo, levando à contínua comunicação e diluindo o peso das doutrinas cristãs na compreensão da vida.⁵⁸³

⁵⁷⁸ *Op. cit.*, p.95.

⁵⁷⁹ SCHLEIERMACHER, *Sobre a Religião*, p.127.

⁵⁸⁰ BORNEIR, *A Filosofia do Romantismo*, p.95.

⁵⁸¹ SCHLEIERMACHER, *Sobre*, p.77.

⁵⁸² BORNEIR, *A Filosofia*, p.95-102.

⁵⁸³ NUNES, *A visão*, p.51-74.

Sua proposta de cristianismo se aproxima da estética, dando valor ao “sentimento”⁵⁸⁴, contemplação do não-agir.⁵⁸⁵ Contudo, não acredita no abandono da ciência e da técnica na busca pelo infinito. Pelo contrário, assume que o homem religioso se liga ao infinito quando se faz atento aos elementos do finito.⁵⁸⁶ Para ele, uma experiência religiosa como a arte não serve a um fim, mas lança o homem ao infinito em si mesmo e, ao mesmo tempo, submete-o ao infinito para agir pelo Absoluto.⁵⁸⁷

Por fim, em Schleiermacher, o “sentimento” de dependência do Absoluto está relacionado com o mistério da natureza - um princípio do sentido em nós.⁵⁸⁸ Um espelho da liberdade humana que se confunde com a liberdade do todo, sem a prática pessoal ante os demais. Pelo cristianismo, Schleiermacher pensa o divino (“o espírito do infinito”) não como um espírito além do infinito, acomodando a existência de um universo livre acessível pelos homens, mas como algo que só pode ser imaginado pela fantasia própria encontrada no sentimento religioso.⁵⁸⁹ Ainda assume um Deus imanente, acreditando que o pecado seria esconder essa presença divina, perturbando, com isso, a unidade entre Deus e a Natureza.⁵⁹⁰

Nestas linhas, apontou-se em Schleiermacher o eco da recepção de ideias românticas. No seu ideal, traz para o cristianismo moderno europeu a defesa de uma nova religião, plataforma de outro projeto de humanidade menos institucional.⁵⁹¹ Nesse sentido, ele seria o teólogo cristão do romantismo de Jena, responsável por aliar a linguagem da experiência cristã aos invólucros das formas românticas alemãs. Interessado no exercício da contemplação, sem propor uma prática de distensão social tão desenhada, vincula-se diretamente à modernidade, submetido aos fluxos da situação capitalista que preencheria facilmente as fileiras das reformas aristocráticas.⁵⁹²

3.4.2 Franz von Baader, esboço da politização cristã-romântica

O filósofo Franz Xaver von Baader (1765 – 1841) está inscrito na tradição católica, sendo responsável por pensamentos profundos com analogias místicas,

⁵⁸⁴ SCHLEIMACHER, **Sobre**, p.75-87.

⁵⁸⁵ BORNEIR, A Filosofia, p.95-102.

⁵⁸⁶ *Op. cit.*, p.95-102.

⁵⁸⁷ SCHLEIMACHER, **Sobre**, p.92.

⁵⁸⁸ SCHLEIMACHER, **Sobre**, p.92-106.

⁵⁸⁹ SCHLEIMACHER, **Sobre**, p.101-154.

⁵⁹⁰ SCHLEIMACHER, p.92-106.

⁵⁹¹ MATA, A crítica da teologia, 2011, p.25-48.

⁵⁹² *Op. cit.*, p.25-48.

apesar de ter enveredado tardiamente na filosofia.⁵⁹³ Como filósofo, produziu ensaios, comentários dos livros de Jacob Boehme e Saint Martin, interessando-se pela razão humana que, para ele, pelo caminho habitual, não pode chegar ao fim desejado. Por isso, acredita que, no fim, não se pode descartar a fé da igreja com seus indícios de tradição.⁵⁹⁴ Assim, entende que a teologia e a filosofia das ciências não seriam opostas, mas métodos distintos que apontam no “*desvelar humano*”.⁵⁹⁵ Aproxima a fé do conhecimento como o misticismo do mestre Eckhart e Jacob Boehme⁵⁹⁶ - bases místicas, católico-românticas. Imaginou que o divino fora concebido como processo de autocriação e que, nesse caso, seria mais do que um ser.⁵⁹⁷

Pelo seu viés romântico, tornou-se opositor das ideias iluministas, rejeitando as noções de ética e de autonomia da moral de Kant, partindo de um ponto de vista semelhante ao de Schelling.⁵⁹⁸ Enveredou na tradição mística de raízes gnósticas e neoplatônicas, optando nos textos pelas queixas ao poder católico, construindo uma história de *eclesia* que implode os demais movimentos cristãos institucionais da Idade Média.⁵⁹⁹ Para Benjamim, o pensamento de Baader se desvencilha da tautologia católica almejando o infinito, uma vez que, para sua atividade reflexiva, precisava de “*uma máquina eletrizadora, de algumas baterias galvânicas, de alguns escolásticos, dos místicos de qualquer modo, principalmente de Jakob Bohme, e também, se possível, decerto de alguns volumes das obras de Kant*”.⁶⁰⁰

Como católico, divide seu percurso em estações discerníveis, envolvendo-se com o espiritualismo extremo no fim da vida. Nas suas bases românticas estão Novalis, Steffens, G. H. Schubert, bem como seus estudos de montanhismo, levando-o a nutrir ainda mais o acesso à natureza, abrindo-se às experiências da

⁵⁹³ TORPE, L’*audacethéosophique de Baader*, 2009, p.60-78.

⁵⁹⁴ DROZ, *Le romantisme politique em Allemagne*, p.185; PARAISO, *Catholicisme et socialisme em Allemagne (1848-1933)*, 2003, p. 38-42. Especificamente sobre o romantismo na Alemanha no século XIX, vide SCHOLEM, *Le messianisme juif*, 1974, p.46-86.

⁵⁹⁵ TORPE, L’*audacethéosophique de Baader*, p.60-78.

⁵⁹⁶ BAADER, *Lettres inédites de Franz von Baader*, p.35-67.

⁵⁹⁷ *Op. cit.*, p.32-39; TORPE, L’*audace théosophique de Baader*, p.60-78.

⁵⁹⁸ Prefácio de BAADER, *Lettres inédites de Franz von Baader*, p.9-18; DROZ, *Le romantisme politique em Allemagne*, p.185.

⁵⁹⁹ BENJAMIN, Franz Baader..., 2013, p.140.

⁶⁰⁰ *Op. cit.*, p.140.

terra, água e mar.⁶⁰¹ A partir disso, incentiva um universalismo como contraponto utópico-romântico à esfera da atuação congestionadora de Goethe. Sua meta política seria da reconciliação das diferentes confissões cristãs, sobretudo da reconciliação entre o catolicismo romano e o ortodoxo. Percebe que a possibilidade do diálogo poderia retirar o cristianismo da posição que ocupava, isto é, da sua ruína social e econômica.⁶⁰²

Como Walter Benjamin indica⁶⁰³, Baader, embora não fosse original no usar das bases românticas na tradição cristã, não desfaz da leitura social como os antecessores românticos, principalmente no que diz respeito ao diagnóstico da situação das classes trabalhadoras e operárias.⁶⁰⁴ O diferencial de sua teoria cristã romântica está no fato de possuir uma via cosmopolita, desenvolvendo uma *práxis* obscura ao ambiente urbano. Assim, Franz von Baader tece reflexões não resignadas sobre as fábricas e a metalurgia⁶⁰⁵, afirmando, concomitantemente, o valor da constituição religiosa:

a religião é a ideia de todas as coisas, a Igreja deve ser ‘a corporação de todas as corporações’, ‘avalista de tudo que é ideal’. [...] Isto é, para além de todas as ‘barreiras nacionais’, esse clero, enquanto ‘espírito da humanidade’ e do amor, enquanto uma luz a ser concedida a todos os seres humanos deveria livremente ‘servir de base seguradora e guia’ a todas as corporações aparentadas, tanto ao Estado como ao bem-estar e a beneficência pública, tanto a ciência quanto a arte. Nele se tem “empurrão rumo a mais decisiva e difícil das jornadas filosóficas, que também, nós devemos voltar a fazer hoje, a jornada rumo a um novo mito⁶⁰⁶

Assim, com esse filósofo católico tem-se um exemplo de leitura romântica que abandona o “apenas refletir”, começando a divagar socialmente, com uma *práxis*⁶⁰⁷, condensando um turbilhão de autores, temas obscuros e românticos, a

⁶⁰¹ *Op. cit.*, p.141, Prefácio de BAADER, **Lettres inédites**, p.9-18.

⁶⁰² TORPE, **L’audace**, p.60-78; BENJAMIN, Franz Baader, p.142-146.

⁶⁰³ BENJAMIN, Franz, p.142-146.

⁶⁰⁴ BENJAMIN, Franz, p.142-146.

⁶⁰⁵ *Op. cit.*, p.142-146.

⁶⁰⁶ *Op. cit.*, p.142-146. E, ainda, sobre a função do mito e do cristianismo na obra de Franz von Baader, vide: TORPE, **L’audacethéosophique**, p.60-78.

⁶⁰⁷ BENJAMIN, Franz Baader, p.142-146.

fim de ajudar a construção de um projeto de igreja mais místico e mais desvencilhado do estrutural. Busca uma prática social romântica e cristã que fora mais bem desenhada no próximo autor cristão germânico, o qual, a partir dessa plataforma, se engaja na dinâmica do socialismo alemão. Passar-se-á, agora, ao “teólogo da cultura”, Paul Tillich.

3.4.3 Paul Tillich, cristianismo que rumo ao socialismo

O romantismo de Paul Tillich era desenvolvido desde suas primeiras reflexões sobre o cristianismo, até porque era filho de pastor luterano.⁶⁰⁸ Na guerra, Tillich rompe com a criação burguesa, passando a assumir ideais de revolução social. Seu “cristianismo romântico” parte dos trabalhos de Schelling, Goethe, Heidegger e Böehme.⁶⁰⁹ Com o fim da Primeira Guerra, assume a docência na Universidade de Berlim, envolvendo-se mais diretamente com o socialismo religioso.⁶¹⁰ No período do nazismo, torna-se o primeiro professor não-judeu a ser demitido, emigrando para os Estados Unidos, sendo levado a lecionar no *Union Theological Seminary* de Nova York, em Chicago e em Harvard.⁶¹¹

Pensando no nosso autor, Lauro Bretones, tem-se que, embora não tenha assumido pontos da escola alemã, o mesmo teve acesso ao “romantismo cristão” de Tillich, pois suas ideias circulavam nos ambientes cristãos no Brasil a partir da década de 1950.⁶¹² Nas suas obras, Tillich⁶¹³ tece esboços românticos que rumam ao socialismo cristão e, por conta disso, se deterá nas influências de Schelling sobre Tillich.⁶¹⁴ Por ele, Tillich chama de “novo realismo” o “realismo da fé”, unindo compreensões medievais, modernas e experimentando uma nova compreensão das profundezas da natureza.⁶¹⁵ Por isso, Carlos Calvani⁶¹⁶ entende que o romantismo de Schelling sempre foi plataforma das elucubrações de Tillich, levando-o a lapidá-lo com a participação da natureza e na direção ao infinito,

⁶⁰⁸ REYMOND, Le pensée de Tillich, 2005, p.311.

⁶⁰⁹ STONE, *Tillich and Schelling's Later Philosophy*, p.11-44.

⁶¹⁰ REIMER, The Emanuel Hirschand, 1989, p.258-262; TILLICH, *A Era Protestante*, 1992, p.234-265.

⁶¹¹ GIBELII, *A Teologia do século XX*, p.94; HIGUET, O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich, 1995, p.367-281.

⁶¹² CALVANI, C. E. B., *Teologia e MPB*, 1998, p.34-38.

⁶¹³ TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p.32-36.

⁶¹⁴ STONE, *Tillich and Schelling's*, p.11-44.

⁶¹⁵ *Op. cit.*, p.11-44.

⁶¹⁶ CALVANI, *Teologia e MPB*, p.34-38.

tornando-o uma vertente radical do realismo.⁶¹⁷ Na radicalização do real, destacou a imaginação que contorce idealisticamente, entendendo que ela “*nos leva a transcender o estado vigente das coisas e a conceber as potencialidades infinitas que nos são dadas a cada novo momento*”.⁶¹⁸

Em Tillich, a mescla das expressões medievais e cristãs firma-se como uma união de motivos revolucionários, alcançando mais labor na sua estada nos EUA.⁶¹⁹ Dois pontos demonstram diretamente a influência do romantismo de Schelling⁶²⁰: o conceito de “abismo do ser” e de “demônico”. Para ele, Schelling representa o início da filosofia existencial de roupagem essencialista, polarizando mística e culpa.⁶²¹ Desenvolve uma dialética das potências servindo ao místico e elaborando as concepções de razão, abismo do ser, demônico e trindade.⁶²²

O aspecto central em Tillich (com fonte no Schelling maduro) seria o da compreensão do divino, expressando o símbolo de Deus como “fundamento do ser”⁶²³, o que o leva a distinguir o “ser” do “fundamento do ser”. O “fundamento do ser” seria a caracterização do divino do “ser” ou “ser em si”.⁶²⁴ Jerome A. Stone entende⁶²⁵ as ocorrências dos termos “ser” ou “ser-em-si” na obra de Tillich no sentido de “fundamento do ser”. Já para Eduardo Gross⁶²⁶, dever-se-ia permitir um duplo sentido: o “abismo” não coincidiria com o “fundamento”, e a contraposição de “abismo”/“fundamento” aparece mais como justaposição, porque Tillich utiliza “fundamento do ser” sozinho, apontando para algo precedente do ser. Tais termos, nesse caso, estariam ligados na imagem estática “abismo” e “fundamento”.⁶²⁷ Assim, Tillich apresenta a noção de abismo quando trata de fundamento, que se relaciona com a ideia de Schelling de “potências”.⁶²⁸

Também seu conceito de “potências” se inspira em Schelling, abstraindo dele a ideia de “demônico”, em que vislumbra que a religião fornece substância às

⁶¹⁷ TILLICH, **Perspectivas**, p.90-95.

⁶¹⁸ TILLICH, **Perspectivas**, p.90-93.

⁶¹⁹ REIMER, *The Emanuel*, 1989, p.258-26; CRUZ, *A vida e suas ambiguidades*, 1995, p. 86.

⁶²⁰ STONE, **Tillich and Schelling's**, p.11-44.

⁶²¹ GROSS, *Elementos do pensamento de Schelling*, p.79-99.

⁶²² *Op. cit.*, p.79-99.

⁶²³ *Op. cit.*, p.79-99.

⁶²⁴ *Op. cit.*, p.79-99.

⁶²⁵ *Op. cit.*, p.79-99; HIGUET, *O método da Teologia Sistemática*, 1995, p.22-29.

⁶²⁶ GROSS, *Elementos do pensamento*, p.79-99.

⁶²⁷ *Op. cit.*, p.79-99.

⁶²⁸ TILLICH, **Teologia sistemática**, p.49-87.

formas culturais.⁶²⁹ Destaca-se que o conceito de “demônico” sofre uma mutação nas suas obras.⁶³⁰ Quando esteve na Alemanha, o “demônico” seria a origem das formas culturais que vêm do termo grego “daimon”. Em alemão, se utiliza a forma “damonisch”, como conceito pouco popular, sendo “demoníaco” correspondente direto de “teuflich” (em alemão).⁶³¹ Ressalta-se que essa não é uma figura mitológica cristianizada do demônio, mas uma referência aos “daimones” helênicos.⁶³²

Portanto, as potências elaboradas por Schelling chamadas de “trevas” chegam a Tillich, levando-o a nomeá-las de “demônico”, o que não deixa de ter uma conotação negativa, de oposição ao princípio iluminador de origem da razão, o “logos”.⁶³³ Sem tal potência que gera a cosmogonia, nada haveria. Assim, o “demônico” de Tillich seria uma potência como indicação da fonte da criatividade, bem como um estado de alienação por meio da fonte.⁶³⁴ O “satânico” simbolizaria uma abstração pura; o “demônico”, uma forma portadora de sentido que fundamenta a origem da realidade.⁶³⁵ Posteriormente, Tillich passa a conceituar “demônico” mais negativamente, como realidades finitas tomando o lugar do fundamento e do abismo do ser.⁶³⁶

Contudo, pode-se dizer que nos diferentes períodos o “demônico”, para Tillich, não seria um “mito”, mas uma categoria da crítica à cultura⁶³⁷, em que se percebe o dado da queixa romântica quando o “demônico” se refere às formas artísticas, como do expressionismo no auge da República de Weimar.⁶³⁸ Até mesmo no momento posterior, o “demônico”⁶³⁹ se faz como distensão das ideologias totalitárias que reivindicam a submissão incondicional como o nazismo e o stalinismo – ambos aprofundamentos capitalistas.⁶⁴⁰ Assim, desde 1930, Tillich faz críticas à sociedade burgo-capitalista como de ciência vazia de sentido, levando a condição humana a exigir mecanismos que provêm do abismo do ser.

⁶²⁹ GROSS, Elementos do pensamento, p.79-99.

⁶³⁰ CRUZ, A vida e suas ambiguidades, p. 86-95.

⁶³¹ *Op. cit.*, p.79-99.

⁶³² *Op. cit.*, p.79-99.

⁶³³ GROSS, Elementos, p.79-99.

⁶³⁴ *Op. cit.*, p.79-99.

⁶³⁵ TILlich, **Teologia sistemática**, p.49-87.

⁶³⁶ STONE, **Tillich and Schelling's**, p.11-44.

⁶³⁷ TILlich, **Teologia sistemática**, p.49-87.

⁶³⁸ CRUZ, A vida, p. 86.

⁶³⁹ *Op. cit.*, p.86-88.

⁶⁴⁰ *Op. cit.*, p.86-88; TILlich, **A Era Protestante**, p.234-265.

Percebe que o formalismo burguês abre espaço ao demoníaco, ao totalitarismo próximo da tragédia moderna.⁶⁴¹

Para Eduardo Cruz⁶⁴², a mudança no emprego do termo “demônico” em Paul Tillich decorre da migração da Alemanha nazista para os EUA, levando-o a mudar seus interlocutores, o que teria despertado a desconfiança de Tillich junto a algumas formas românticas por perceber como serviram ao nazismo.⁶⁴³ Ao mesmo tempo, no texto “A decisão Socialista”, volta a valorizar a inspiração romântica, reformulando o que chama de um “romantismo político” (embora não se preocupe em defini-lo).⁶⁴⁴ Sua preocupação foi de perceber os fundamentos dessa conotação política. Para ele, o romantismo político cristão se condiciona pelo “mito original”, em meio à tríade de “sangue”, “solo” e “tradição”.⁶⁴⁵ Assim, o filósofo descreve diferentes formulações de apreensões de ideias românticas: uma conservadora dos monarquistas de Weimar, outra “revolucionária” dos moldes nazistas.⁶⁴⁶ Por isso, critica o “princípio burguês” que prima pela racionalização e autonomia do estado em prol do indivíduo de “livre iniciativa”.⁶⁴⁷

Para Tillich⁶⁴⁸, na dinâmica da vida moderna tem-se espaço para grupos românticos ganharem vida. E, como contingência do romantismo, aponta o socialismo cristão como possibilidade contra o *status* moderno burgo-capitalista.⁶⁴⁹ Socialismo seria o inverso da social-democracia que ocupou o poder ancorado no “princípio burguês” de negação de ideias socialistas da república de Weimar.⁶⁵⁰ Deste modo, a partir do romantismo político cristão, Tillich se posiciona a favor do socialismo em prol do vetor da valorização dos elementos simbólicos e tradicionais. Ou seja, sua ideia era de que os “*socialistas deveriam integrar elementos simbólicos românticos para realizar uma nova síntese, que evitasse tanto a reação romântica quanto o vácuo simbólico da democracia formal*”.⁶⁵¹

⁶⁴¹ GROSS, Elementos, p.79-99; TILLICH, **A Era**, p.234-265.

⁶⁴² CRUZ, A vida, p. 86.

⁶⁴³ *Op. cit.*, p.86.

⁶⁴⁴ *Op. cit.*, p.87.

⁶⁴⁵ *Op. cit.*, p.87.

⁶⁴⁶ TILLICH, **Teologia**, p.49-87.

⁶⁴⁷ GROSS, Elementos, p.79-99; REIMER, The Emanuel, 1989, p.258-262.

⁶⁴⁸ TILLICH, **Teologia**, p.306-365.

⁶⁴⁹ REIMER, The Emanuel, p.258-262.

⁶⁵⁰ TILLICH, **Teologia sistemática**, p.306-36; BERNAEUR, Por uma política, 1994, p.319-336.

⁶⁵¹ GROSS, Elementos, p.95; REYMOND, Le pensée, 2005, p.324-345.

Tillich assume que o olhar romântico poderia ajudar na desconexão da sociedade capitalista, com inspiração direta das ideias de liberdade dos reformadores camponeses que buscavam se livrar da capitalista-moderna que surgia à época. Em todo caso, após a seleção de autores de cristãos românticos da escola alemã, chegou-se ao romantismo-socialista com Paul Tillich. Passaremos, então, à escola russa, mais importante para o intelectual Lauro Bretones.

3.4.4 Escola russa de românticos

Após a descrição da corrente romântica alemã, iniciaremos o tópico de outro tipo europeu de romantismo cristão: o russo, que é particularmente importante para os propósitos deste trabalho, visto que Bretones assumiu seus seguintes pontos: o pacifismo religioso de “O Reino de Deus está em vós”, o apelo anticapitalista de “Ressurreição” de León Tolstoi ⁶⁵² e, de forma indireta, das obras de Fiódor Dostoievski⁶⁵³, os conceitos de “personalismo”, “profecia” e o caldeirão de tendências anti-individualistas e antimodernas espalhadas entre os títulos de Nicolai Berdiaev. ⁶⁵⁴

Tal como já afirmado, diferente da produção teológica protestante progressista brasileira da década de 1960 a 1980⁶⁵⁵, as bases do pensamento de Lauro Bretones não se relacionavam com a teologia alemã, mas com o ambiente ortodoxo russo, talvez pela visão batista (filha do protestantismo americano) de que o pensamento alemão fosse envolvido com o liberalismo teológico.⁶⁵⁶ Isto deve ter ocasionado a escolha do intelectual pelos cristãos românticos do ambiente russo. Passaremos, por agora, à descrição dos três autores russos que sustentam suas posições: Tolstoi, Dostoievski e Berdiaev.

⁶⁵² TOLSTOI, **Guerra e paz**, 2010, p.145-146; TOLSTOI, **Ressurreccion**, 1976, p.62.

⁶⁵³ DOISTOIEVSKI, **Os Demônios**, 2004, p.60-80; DOISTOIEVSKI, **Memórias do subsolo**, 2000, p.15; DOISTOIEVSKI, **O Grande Inquisidor**, 1953, p.11-17.

⁶⁵⁴ BERDIAEV, **D l'esclavage et de l'aliberté de l'home**, 1944, p.56-59; BERDIAEV, **Au Seuil de la Nouvelle Epoque**, 1944, p.100-102; BERDIAEV, **O Espírito de Dostoievski**, 1941, p.34-38.

⁶⁵⁵ RENDERS, SOUZA; CUNHA, (orgs.), **As igrejas e as mudanças sociais**, 2012, p.121-165.

⁶⁵⁶ SANTOS, **O marco inicial batista**, p.67-69.

3.4.5 León Tolstoi, apelo antiestrutural e pacifismo religioso

Liev Nicolaevitch, o conde de Tolstoi, foi um cristão russo que desde a juventude assumiu o sentimento de vazio.⁶⁵⁷ Logo após o serviço no exército russo, passou a produzir material didático e construiu uma escola para seus funcionários.⁶⁵⁸ Ortodoxo, ligado às grandes questões, questionou por meio de sua extensa obra o sentido da vida.⁶⁵⁹ No geral, suas conclusões se voltam ao modo de vida simples dos camponeses apoiados na relação com a natureza. Por isso, reverbera uma crítica à vida urbana e ao centralismo da Rússia em prol da aristocracia.⁶⁶⁰ Negava-se a seguir governos, instituições eclesiásticas, a burguesia e a propriedade privada, sendo influenciado pelo filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (pensador contrário ao conjunto de valores que abarcam a ideia da propriedade privada).⁶⁶¹ Próximo à morte, abriu mão dos direitos dos seus livros passando a ser vigiado pela polícia política do Czar russo. Pouco antes, foi excomungado pela Igreja Ortodoxa em 1901⁶⁶², após ter analisada sua obra intitulada “Um Exame da Teologia Dogmática”, em que criticou os dogmas da Igreja Ortodoxa pela história da igreja, levando-o ao anátema.⁶⁶³

Como sua família não abria mão dos direitos dos livros (pelo luxo e riqueza), perto da morte resolve abandoná-la, desfazendo-se dos bens, propriedades e empregados.⁶⁶⁴ Tal atitude mostra sua aversão à aristocracia, nutrindo o ímpeto de abstinência, influenciado pelos ideais anarquistas. Aliás, o anarquismo só fora atestado na sua viagem pela Europa em 1862, quando visitou Proudhon, prestando-lhe homenagem com o título de seu primeiro grande

⁶⁵⁷ BAKHTIM, M., Preface du Ressurrection, 1989, p.237-257. Agora, introduções que ajudaram a construção de parte do pensamento do romântico russo, vide: GRÉCE, M., *Mémoires insolites*, 2004, p.74-78; AUTOCOUTURIER, M., Tolstoi est mort: une vénement de porte emondiale et sonretentissent em France, 2010, p.11-22; TROUBETZBOY, La réception de Léon Tolstoi, 2005, p.1246-1282.

⁶⁵⁸ TROUBETZBOY, La réception de Léon Tolstoi, 2005, p.1246-1282.

⁶⁵⁹ TOLSTOI, L., À Propos de l'art: cequ'il est, cequ'il n'est pas; quandil est une affaire importante et quand el estune affaire futile, 1971, p.267-269; AUTOCOUTURIER, M., Tolstoi est mort: une vénement de porte emondiale et sonretentissent em France, 2010, p.11-22.

⁶⁶⁰ TROUBETZBOY, La réception, p.1246-1282.

⁶⁶¹ VÁSSINA, E.; ERASSO, N. C. Q., Dialética das relações de J.-J. Rousseau e L. Tolstoi, 2013, p.1-13.

⁶⁶² TOLSTOI, À Propos de l'art: cequ'il est, 1971, p.45-48.

⁶⁶³ VÁSSINA; ERASSO, Dialética das relações de J.-J. Rousseau e L. Tolstoi, p.1-13.

⁶⁶⁴ TOLSTOI, À Propos de l'art, 1971, p.45-48.

romance: “Guerra e Paz”⁶⁶⁵. No livro, assume que as guerras e revoluções não realizariam as verdadeiras mudanças na humanidade; ao inverso, a reviravolta da civilização só se faria possível por meio do cotidiano da vida simples, junto à natureza, com a proximidade dos ambientes dos primeiros cristãos do primeiro século.⁶⁶⁶ Assim, os seus primeiros escritos apelam à simplicidade e à natureza, e “*considera a vida tanto mais verdadeira quanto mais próxima da natureza*”⁶⁶⁷. Por isso, há nestas obras uma apologia da simplicidade e uma ênfase idílica, como em “Os Cossacos” e em “Anna Karenina”, nas quais o camponês é símbolo da verdade e da vida digna.⁶⁶⁸

Com essas obras, Tolstoi se tornou importante pacifista, crítico da vida russa e das suas relações sociais.⁶⁶⁹ Interessante que, no livro citado por Lauro Bretones, “O Reino de Deus está em vós”, Tolstoi analisa o Sermão da Montanha a partir da proposta de Paz. A ideia de paz seria o imperativo que se estabelece além da ordem material, mas se encontra aliada aos que “*buscam, aos que lutam por justiça ligada a essa mansidão e a calma do Ser*”⁶⁷⁰. No livro, o conde se mostra contra o serviço militar obrigatório, assumindo sua insatisfação com o condicionamento militar da sociedade, afirmando que “*os preparativos para a guerra só podem causar a guerra*”⁶⁷¹. Conclui que a cultura das armas não passaria de ensaios de emboscadas violentas que só podem acarretar o embate das nações imbuídas nas disputas da cultura capitalista. Embora Lauro Bretones⁶⁷² não seja tão claro entre 1948 a 1956 na questão do militarismo e do pacifismo, posteriormente admite a importância do texto na sua juventude.

Outro ponto do trabalho de Tolstoi reverberado na juventude de Bretones foi a crítica à vida burgo-capitalista demonstrada no literato a partir do seu texto “Ressurreição”⁶⁷³. O livro se encontrava na biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil na década de 1940, na versão francesa, e se baseia em um relato descrito a León Tolstoi pelo juiz Koni. Descreve um jovem de família

⁶⁶⁵ ROCHA, F. A. D., Bakhtin, prefaciador de Ressurreição de Leon Tolstoi, 2010, p.1-16.

⁶⁶⁶ TOLSTOI, **Guerra e paz**, p.537-545.

⁶⁶⁷ TOLSTOI, **Guerra e paz**, p.537.

⁶⁶⁸ ROCHA, Bakhtin, p.1-16.

⁶⁶⁹ VÁSSINA; ERASSO, Dialética das relações, p.1-13.

⁶⁷⁰ RABELLO, B. J., **Correspondência entre L. N. Tolstoi e M. k. Gandhi**, 2011, p.85-113.

⁶⁷¹ *Op. cit.*, p.85-113.

⁶⁷² BRETONES, Entrevista, 1984.

⁶⁷³ ROCHA, Bakhtin, p.1-16.

aristocrática que participou de um júri e que reconhece a ré, uma moça que seduzia jovens e que, por isso, passava pelo constrangimento da sociedade. O jovem, para se redimir do problema social, resolve então se casar com ela. Depois do aceite de ambas as partes, eles dão início aos preparativos para o casamento, mas a jovem falece de tifo no cárcere.⁶⁷⁴ Tolstoi se impressiona com o relato, passando à escrita de um romance diferente dos seus anteriores. Os dois primeiros, “Guerra e Paz” e “Anna Karenina”, foram descritos como “romances familiares”.

Já o romance “Ressurreição” fora identificado como romance socioideológico, parecido com os de Chernyshevsky, como escreve Michail Bakhtin.⁶⁷⁵ Nele, encontra-se uma crítica radical às relações sociais existentes, a ressurreição moral dos protagonistas e a visão social, moral e religiosa do autor, o que chamou a atenção de Bretones, levando-o a citar o romance e Tolstoi em suas entrevistas.⁶⁷⁶ Sua tese era de que os mantenedores do sistema seriam os verdadeiros culpados pelo julgamento da jovem, quando tais sujeitos constroem um teatro de morte. Para Tolstoi, nenhum julgamento é justo, ao contrário, seria um espetáculo metrificado, símbolo da farsa do Estado sustentado pelos burgueses e aristocratas exploradores que viviam sobre os ombros dos operários e camponeses⁶⁷⁷, esses, sim, trabalhadores.⁶⁷⁸ O conde indica que os setores que mais lucram com a vida e o sistema de guerras são os banqueiros, os comerciantes e os burgueses em geral.⁶⁷⁹

Para ele⁶⁸⁰, do lado diametralmente oposto das elites estão os camponeses e empregados que viviam mais próximos da natureza e que se aglomeravam em comunas livres, em associações livres. Entre os trabalhadores, predomina a ajuda mútua de tal forma que todos poderiam usufruir de igual medida do trabalho comum. O que é, na linguagem de Tolstoi, “*o ciclo de o homem voltar à sua ‘essência’*”⁶⁸¹, terminologia atestada na entrevista de Lauro Bretones, em 1984,

⁶⁷⁴ *Op. cit.*, p.1-16.

⁶⁷⁵ BAKHTIN, Preface du *Ressurrection*, p.237-257.

⁶⁷⁶ BRETONES, Entrevista, 1984.

⁶⁷⁷ ROCHA, Bakhtin, 2010, p.1-16.

⁶⁷⁸ *Op. cit.*, p.4-7.

⁶⁷⁹ Michael Lowy admite a crítica à vida e ao sistema capitalista em Tolstoi, sobre isso: **Romantismo e messianismo**, 2012, p.15-16.

⁶⁸⁰ LOWY, **Revolta**, p.67-69.

⁶⁸¹ *Op. cit.*, p.15-16.

aos alunos no Seminário do Sul, quando admite ter sido influenciado pela crítica à vida moderna e anticapitalista de Tolstoi conjugada ao apelo antiestrutural de seu romantismo.⁶⁸² Bretones utiliza sua crítica à vida moderna tornando Tolstoi sua segunda maior referência intelectual, só ficando atrás dos escritos da juventude de Nicolai Berdiaev, que, aliás, fora leitor de Tolstoi e de Dostoievski.

3.4.6 Fiódor Dostoievski, suspiros proféticos nos porões da ordem vigente

A literatura de Dostoievski influenciou o ambiente europeu do século XX, tendo repercussões junto aos autores Max Weber e Ernst Troeltsch, na sociologia; Paul Ernst, Ernst Bloch, Georg Lukács e Walter Benjamin, na filosofia; na teologia, por sua vez, Karl Barth, Romano Guardini e Paul Tillich foram seus leitores.⁶⁸³ Para Bakhtin⁶⁸⁴, esse seria um mérito do romancista que escreve romances de formação filosófica, mesclando desde o clássico até temas da vida cotidiana. Portanto, os romances de Dostoievski têm mais do que a exposição de um gênero literário: neles, mostram-se costuras que refletem a crítica à prática social e até à reflexão religiosa, visando à implosão dos poderes dos centros religiosos.⁶⁸⁵ Dostoievski foi autor de obras como “Os Demônios” e os “Irmãos Karamazov”, propondo-se a, neles, trazer à superfície em meio à cultura russa do século XIX uma imagem que espelhasse valores religiosos mais elevados.⁶⁸⁶

Como Lauro Bretones pouco citou suas obras e conceitos, propõe-se perceber sua crítica à vida moderna exposta ao longo de sua atividade intelectual. Para isso, separou-se como exemplo não um romance, mas uma sátira em novela intitulada “O Crocodilo”⁶⁸⁷, de 1849. Trata-se de uma sátira em que se pode perceber sua desaprovação à sociedade - o que levou Lauro Bretones a citar seu nome.⁶⁸⁸ Na novela, o personagem central, um crocodilo, usa expressões como “o

⁶⁸² BRETONES, Entrevista.

⁶⁸³ LOWY, Romantismo e messianismo, p.15-16. Um especialista na obra de Dostoievski dentro dos quadros da filosofia e das religiões é Jimmy Sudário Cabral, **Dostoievski, Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade**, 2012, p.187-223.

⁶⁸⁴ BAKHTIN, Problemas da Poética de Dostoievski, p.10-49. Interessante sobre a importância de Dostoievski sobre o círculo intelectual europeu do início do século XX, vide sobre a influência dele sobre Benjamin em: BEHNAM, G.; QUENE, P., **Walter Benjamin: l'hitoire à l'oeuvre**, p.24-27. Sobre sua conexão com o círculo de Heidelberg em LOWY, **La Cage d'acier**, p.63-68.

⁶⁸⁵ LUKÁCS, **A teoria do romance**, 2008, p.91-112; LOWY, **Judeus heterodoxos**, p.67-59; PY, Crítica ao capitalismo, p.54-78.

⁶⁸⁶ CABRAL, **Consciência Trágica e Crítica**, p.187-195.

⁶⁸⁷ DOSTOIEVSKI, **O crocodilo e notas de inverno**, 2000, p.78-85.

⁶⁸⁸ BRETONES, Carta.

princípio econômico em primeiro lugar” ou a “*atração de capitais estrangeiros*”⁶⁸⁹, ironicamente. Outro deboche da novela se lê quando não é permitido que o animal vire gravata pela intervenção humana, argumentando que manter o crocodilo vivo atrairia “*capitais estrangeiros*” e/ou os “*olhos da burguesia*”⁶⁹⁰. Com a comédia, o russo buscava apontar o sistema capitalista como uma forma contra-humana. Para isso, constrói personagens caricaturados, que não têm problema com o sistema, pois estão envolvidos nele. Ele desenvolve a metáfora do crocodilo como uma representação do sistema capitalista.⁶⁹¹ O animal (assim como o capitalismo) é visto como devorador, violento e cruel. Seria um “ser” que migrou de outros países que estaria sendo exposto na rua e admirado pelos russos, escrevendo: qual “*é a propriedade fundamental do crocodilo? A resposta é clara: engolir gente. Como conseguir então, pela disposição do crocodilo, que ele engula gente? A resposta é então mais clara? Fazendo-o oco*”⁶⁹². Segundo ele, no capitalismo burguês, a única saída de se manter vivo estaria no seu interior, quando até se sobreviveria, mas se sofreria (um pouco) com a digestão.⁶⁹³ Tal como o crocodilo, a função do regime capitalista seria de engolir gente.⁶⁹⁴

Passemos agora a algumas palavras sobre a crítica exposta nos seus romances. Neles, além da crítica à burguesia e ao capitalismo, nota-se a crítica ao todo da modernidade⁶⁹⁵, como se vê em “Os Demônios”⁶⁹⁶ (traduzido para o francês como “Os Possessos”), quando assinala que há uma invasão de espíritos imundos que se apoderaram da Rússia, conduzindo os habitantes à destruição da vida social. Em nome dos valores ocidentais liberais, desqualifica-se a vida tradicional com uma forma religiosa de serviçais do liberalismo.⁶⁹⁷ A modernidade assim levou o indivíduo a um palácio de cristal, símbolo de sua glória que, ao mesmo tempo, é a sua ruína, pois o direciona ao individualismo.⁶⁹⁸ Em Dostoiévski, o homem subterrâneo seria aquele que escolhe a simplicidade em

⁶⁸⁹ *Op. cit.*, p.1.

⁶⁹⁰ DOSTOIEVSKI, **O crocodilo**, p.54.

⁶⁹¹ *Op. cit.*, p.54-56.

⁶⁹² DOSTOIEVSKI, **O crocodilo**, p.43.

⁶⁹³ DOSTOIEVSKI, **O crocodilo**, p.44.

⁶⁹⁴ *Op. cit.*, p.43-56.

⁶⁹⁵ LOWY, **Romantismo**, p.15-16.

⁶⁹⁶ DOSTOIEVSKI, **Os Demônios**, 2004, p.56-89.

⁶⁹⁷ DOSTOIEVSKI, **Os Demônios**, p.56-89.

⁶⁹⁸ *Op. cit.*, p.56-59.

lugar do palácio de cristal, como condição de possibilidade de permanecer vivo.⁶⁹⁹ A aposta contra o capitalismo do literato russo seria a do reajustar religioso; não um caminho de revoltas, mas o traçar da fé que pode levá-lo a superar o “racional” e o círculo vicioso da “individualização moderna”⁷⁰⁰.

O projeto moderno, para Dostoiévski, seria a realização total do mal: configurado numa marcha irreduzível em direção ao fim, à tragédia e à dissolução de toda ordem social, pois se liga ao indivíduo.⁷⁰¹ Com a modernidade, o ser humano não seria um ser social, mas o inventor de uma nova realidade alienante.⁷⁰² Sua crítica cabe como anunciação de todas as mazelas da condição moderna que se aprofundam na Rússia do século XIX, condição que, para Lukács (a partir de Dostoiévski), forma o círculo de maior opressão e sofrimento, realçando a iminência do retorno messiânico.⁷⁰³ Seu cristianismo incrustado nas páginas de seus romances cumpre o designio da anunciação no sofrimento humano e dos miseráveis como forma de assumir distensões às modernas configurações humanas e a total subordinação do homem aos sistemas políticos e econômicos.⁷⁰⁴ Assim, o autor encaminha suas “Memórias do Subsolo”⁷⁰⁵ contra a racionalidade emancipada da vida moderna.⁷⁰⁶

Agora, além do mal-estar com a modernidade como caldeirão capitalista-burguês – dado reconhecido na produção de Bretones –, Dostoiévski apresenta mais um elemento que inspira o capixaba: a “profecia”. Isso porque Lauro Bretones assume tal noção a partir de Berdiaev, não de Dostoiévski. Contudo, o conceito de Berdiaev advém de Dostoiévski, quando percebe que a profecia seria o legado da humanidade encarnada predisposta a caminhos distantes da modernidade.⁷⁰⁷ Sua noção é dependente diretamente da religião, mas, ao mesmo tempo, Dostoiévski entende que sua obra é entranhada pela mística profética. Ele quer dizer que, ao mesmo tempo, o mundo místico leva-o a produzir literatura de forma crítica da vida, assumindo a profecia como um ato “banal” do “dia a dia” -

⁶⁹⁹ *Op. cit.*, p.56-89; CABRAL, **Consciência Trágica**, p.189-191.

⁷⁰⁰ LOWY, **Romantismo**, p.15-19.

⁷⁰¹ LUKÁCS, **A teoria do romance**, p.91-112; LOWY, **Judeus heterodoxos**, p.67-59.

⁷⁰² *Op. cit.*, p.54-78.

⁷⁰³ LOWY, **Romantismo**, p.60-61, quando Michael Lowy percebe: “para os judeus é o sofrimento e a opressão total que tornam iminente a chegada do Messias!”.

⁷⁰⁴ LOWY, **Judeus**, p.67-59.

⁷⁰⁵ DOSTOIEVSKI, **Memórias do subsolo**, CABRAL, **Consciência Trágica**, p.194.

⁷⁰⁶ LOWY, **Romantismo**, p.61.

⁷⁰⁷ *Op. cit.*, p.61.

algo como a condição humana, que tem, para ele, a força de um olhar “de Deus” sobre as más escolhas do homem.⁷⁰⁸

Para Dostoievski, a profecia seria o anúncio divino pronunciado em meio ao racionalismo, quando no “O Grande Inquisidor” depõe um socialismo reconciliado com as antigas tradições cristãs médias como um caminho para a civilização russa decaída.⁷⁰⁹ Tais noções ganham mais contornos na obra de Nicolai Berdiaev, leitor cristão ortodoxo e socialista. Assim, passaremos ao último cristão romântico russo importante na trajetória intelectual e espiritual de Bretones.

3.4.7 Nicolai Berdiaev, personalismo e profecia contra a civilização individualista capitalista moderna

Nicolai Berdiaev teve momentos na militância marxista, mas conheceu também o marxismo autoritário russo, levando-o a aprofundar-se na ortodoxia cristã.⁷¹⁰ Na universidade, interessou-se pela carreira intelectual, mas o fervor marxista da juventude (antes da revolução) levou-o à prisão em 1898. Casou-se em 1904 com Lydia Trusheff e morou em São Petersburgo, centro das atividades revolucionárias.⁷¹¹ Participou dos debates intelectuais, fazendo opção pelo marxismo, mesmo ligado à ortodoxia, acusando os cristãos de se “*preocuparem apenas com o dado material da vida [...], desconhecendo as profundidades do ser humano*”⁷¹². Pela leitura do idealismo alemão, não aceita o progresso do marxismo, considerando o “*processo do homem como resultado da liberdade de criação do homem*”⁷¹³. Indica que a “*mensagem da luta da classe, isto é, a partir do proletariado, tem de estar preparado psicologicamente para captar a verdade transcendental*”⁷¹⁴ – ponto de inspiração para Lauro Bretones.⁷¹⁵

⁷⁰⁸ BEZERRA, Posfácio: um romance profecia, 2004, p. 697.

⁷⁰⁹ DOSTOIEVSKI, O Grande Inquisidor, 1953, p.485-489.

⁷¹⁰ BERDIAEV, Essai d'Autobiographiespirituelle, p.21; MARKOVIC, La Philosophie de l'inégalité et lesidées politiques de Nicolas Berdiaev, p. 233-234; PORRET, Berdiaev, Prophètes Temps nouveaux, 2005, p. 141; BUADEZ, L'eschatologisme de lapensée de Nicolai Berdiaev, 2008, p.12-43.

⁷¹¹ BERDIAEV, Essai d'Autobiographiespirituelle, p.22.

⁷¹² Op. cit., p.119; PORRET, Berdiaev, Prophètes Temps nouveaux, 2005, p. 141.

⁷¹³ CHAIX-RUY, Berdiaev, p.71.

⁷¹⁴ BERDIAEV, Essai, p.155. Talvez, por isso, foi definido da seguinte forma pelo enciclopedista: “*Biensûr, Berdiaev n'est pasunhistorien, ausenstechnique de cemot, mais commeildisaitsouvent, unhistoriosophe*”, CHAIX-RUY, Berdiaev, p.250.

Em Moscou, de 1907 até 1927, percebe o “*socialismo como pseudo-religião*”, ideia que o leva a produzir, em 1916, a revista “A Via”, de comentários religiosos, filosóficos e literários. A revista teve algum sucesso, o que fez seus textos serem lidos na Primeira Guerra Mundial, antes da Revolução Russa.⁷¹⁶ Nos escritos, opôs a “*ditadura do proletário*” dos bolcheviques e, em 1920, vincula-se à associação de escritores lutando pela liberdade de expressão, sendo chamado a ocupar a cadeira de filosofia e história da Universidade de Moscou.⁷¹⁷ Volta-se criticamente ao marxismo, produzindo palestras que conduziram à escrita do livro “Espírito de Dostoiévski”⁷¹⁸, chave do seu pensamento. Nele, traça um conjunto de críticas ao comunismo, o que lhe trará dificuldades em 1922, quando os bens da igreja são confiscados e o Estado revolucionário se volta contra os intelectuais e professores críticos da revolução.⁷¹⁹ No período, foi exilado na Alemanha, conseguindo publicar o grosso de suas obras: “O Espírito de Dostoiévski”, “O sentido da história” e “Filosofia da desigualdade e uma nova Idade Média”. Assim, chega ao Ocidente sua obra mais influente, “Espírito de Dostoiévski”⁷²⁰, escrito no qual demonstra uma nova etapa de seu pensamento. Nas suas linhas, expressa a profundidade das forças espirituais que habitam o ser humano, mas, sobretudo, se identifica com a liberdade mística. Em Berlim, publica a obra “*La liberté, lapersonne, lacréation, Le mal e la théodicée*”⁷²¹, mostrando um socialismo cristão desde o “*caminho do personalismo do cristianismo*” até o “*socialismo personalista*” – outro ponto que animou Lauro Bretones.⁷²²

⁷¹⁵ BRETONES, O cristianismo evangélico (I), p.3-6, O cristianismo evangélico (v), p.3; Os temas de Berdiaev, 1953, p.32-33.

⁷¹⁶ BERDIAEV, *Essai*, p.155.

⁷¹⁷ *Op. cit.*, p.155-157.

⁷¹⁸ BERDIAEV, *O Espírito de Dostoiévski*, p. 45-102.

⁷¹⁹ BERDIAEV, *Essai*, p.120-126. Para Berdiaev, Dostoiévski encontra elementos “*de redenção do destino humano. Nesse sentido, pode-se repetir com bastante energia que o espírito de Dostoiévski tinha uma tendência por construir e não por destruir, que seu estado de alma a afirmação e não para a negação. Mas ele concebia Deus, o homem e o mundo através de todas as angústias do desdobramento e das trevas. Se compreendeu até o fundo a natureza do niilismo, ele mesmo era anti-niilista*” – QUADROS, Dostoiévski e o enigma humano, p.73-77.

⁷²⁰ BERDIAEV, *O Espírito de Dostoiévski*, p.75-79.

⁷²¹ *Op. cit.*, p.127.

⁷²² *Op. cit.*, p.315. Berdiaev, como leitor atento de Dostoiévski, percebe que o cristianismo traça uma modernidade. Assim, escreve: “*A tragédia de Dostoiévski, como toda tragédia verdadeira, comporta a purificação e a libertação. Não o compreendem aqueles que ele mantém nas trevas inextricáveis, aqueles que ele entristece sem os alegrar. A leitura de Dostoiévski dá também uma alegria, uma libertação do espírito. Alegria que se obtém pelo sofrimento. É o caminho que percorre o cristão. Dostoiévski ressuscita a fé no homem, na noção de sua profundidade, que o humanismo desconhecia. O humanismo destrói o homem. Este renasce se crê em Deus, e só em Deus, e só sob esta condição pode crer em si mesmo. Dostoiévski não separa a fé no homem da fé*

Com ela, apela ao pensamento moderno para se voltar ao espírito da Idade Média que potencializou o Renascimento, época qualificada por ele como antiliberal e nacional-socialista.⁷²³ Agora, em Paris, participa da criação de outra revista, “*Esprit*”, em 1931, escrevendo ensaios de destaque na esquerda parisiense. Participa de encontros ecumênicos entre católicos, protestantes e ortodoxos e, assim, justifica o ímpeto mais místico no cristianismo, negando a importância das estruturas religiosas.⁷²⁴ Funda a “Accion ortodoxa”, ajudando a salvar judeus do campo de concentração e, no final de sua vida, busca seguir o que foi escrito por Olivier Clement:

voltar-se às fontes espirituais, submergindo em uma nova espiritualidade, renascendo uma nova unidade cristã, recreando o homem total, fora da ilusão racionalista, substituindo o indivíduo abstrato pela persona vivente, conjugar os interesses das massas com os das elites, a liberdade individual e o futuro comunitário harmonizando a especificidade nacional com o espírito ecumênico.⁷²⁵

Nesse caso, pode-se dizer que, em Berdiaev, a tônica do trato religioso do homem é o destaque. Acredita que seria “*impossível separar o conhecimento filosófico da experiência espiritual do homem, de sua religião, de sua mística*”⁷²⁶. A partir da religião, nas suas obras, aparecem temas correlatos como a integralidade do homem, a liberdade, a pessoalidade e o destino e, pela união desses fatores, a crítica ao modo de vida, ao capitalismo e à aristocracia da época.⁷²⁷ Escreveu ponderações ao capitalismo na esperança da libertação total da humanidade, fugindo do determinismo do marxismo, desmerecendo a luta de classe. Assentando-se na filosofia idealista, expressa que *j’aitoujours pensé, et jê*

no Cristo, no Deus-Homem. De mais a mais, toda a sua vida ele guardou um sentimento exclusivo, uma espécie de amor exaltado por sua face divina. É em nome do Cristo, por amor infinito ao Cristo que rompeu com o mundo humanitário [...]. Esta fê ele a fundira no crisol de suas dúvidas temperadas pelo fogo”: BERDIAEV, **O Espírito**, p. 74.

⁷²³ *Op. cit.*, p. 71-97.

⁷²⁴ BERDIAEV, **Essai**, p.120-126.

⁷²⁵ CLEMENT, **Berdiaev**, 1991, p.116-117.

⁷²⁶ *Op. cit.*, p.131.

⁷²⁷ *Op. cit.*, p.116-117.

continue à penser, que l'avérite n'est au service de personne et de rien, que c'est elle qui se sert de tous et de tout"⁷²⁸.

Oposto à igreja ortodoxa, constrói teses de um cristianismo universalista avesso ao bolchevismo, centrado na lógica do autoritarismo e da dominação da liberdade pelo Estado. Sua crítica ao Estado Revolucionário era a de que este suprimia as liberdades individuais que não coadunavam com suas ideias⁷²⁹, preocupando-se com a criatividade e a liberdade individual como objetivo da cristandade, oposto à “*coletivização e mecanização da sociedade*”. Na sua grande obra, “Espírito de Dostoievski”, polemiza o turbilhão das queixas anticapitalistas, sendo a espinha dorsal do pensamento maduro. Nela, divide homens entre os que se influenciam por Dostoievski e os que não são influenciados, definindo que “*sua obra constitui-se como um grande marco entre dois séculos de literatura. Literariamente, tudo o que é pré-dostoievskiano é pré-histórico, ninguém escapa à sua influência subjugadora, nem sequer os contrários*”⁷³⁰.

Para ele⁷³⁰, por Dostoievski, a questão do sopro do espírito seria como a luz que penetra os fundamentos do mundo, impregnando as expressões humanas como a literatura e a arte. Dostoievski situa nela o destino do homem, do mundo e de Deus, pois ela se desenvolve a partir das divergências, da dialética dos opostos.⁷³¹ Assim, percebe Dostoievski como “*grande escritor que é uma manifestação completa do espírito e como tal deve ser tomado em sua unidade*”⁷³². Da forma que se escreveu no tópico atrás, um dos pontos mais importantes para produção de Lauro Bretones seria quando Berdiaev (a partir de Dostoievski) constrói a noção de “profecia” como um ato banal.⁷³³ Com esta noção, ressalta a condição humana, trazendo para si o “*olhar de Deus*”, mas, ao mesmo tempo, traz a escolha pela humanidade, ou melhor, pela liberdade humana. A noção de profecia em Berdiaev seria um sinal da capacidade de análise e de se impor a uma sociedade existente.⁷³⁴

⁷²⁸ BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p.11.

⁷²⁹ CLEMENT, *Berdiaev*, p.132-164.

⁷³⁰ BERDIAEV, *O espírito*, p.5; MARKOVIC, *La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, p. 233-234; PORRET, *Berdiaev*, 2005, p. 147-149.

⁷³⁰ BERDIAEV, *O espírito*, p.58-59.

⁷³¹ BERDIAEV, *O espírito*, p.59.

⁷³² *Op cit.*, p. 54.

⁷³³ BRETONES, Carta; BRETONES, *O cristianismo (III)*, p.8; *O cristianismo (V)*, p.3.

⁷³⁴ BERDIAEV, *O espírito*, p.58-59.

Assim, para ele, o ato profético seria um grito de horror mediante a aproximação da história. Desse modo, o profeta e a profecia são vozes de esperanças e de articulação utópicas, mesmo diante da uma hora atravessada na história. Um ato como um berro de esperança mística quando esse homem vira-se de Deus em direção ao homem, escrevendo que a “*vida é de Deus a partir do olhar do homem, o ato profético, aprendemos algo da vida do homem para a inspiração de Deus*”⁷³⁵. Por conta disso, no livro “*De la destination de l’homme*”⁷³⁶, Berdiaev aponta a profecia com dado místico de descontinuidade em relação ao tempo, e com ela se interdita a política preconceituosa de se “*calar a reflexão com tiros e flechas*”, até porque, para o russo, a religião traz em si um caráter profético, sendo “*oposta, pelo seu próprio tipo, ao tipo de religião autoritária*”⁷³⁷.

O contexto vivencial do ato profético se faria em meio à desilusão das metrópoles. Refere-se a elas como meio burguês da “*felicidade humana no seio de um formigueiro social*”⁷³⁸, formando um local recheado de abismos e tormentos, reconhecendo na “*sua atmosfera especial, nas suas vendas imundas e fétidas, o destino trágico do homem moderno*”.⁷³⁹ Para ele, no seu “*De l’esclavage et de laliberté de l’homme*”, “*lebourgeoispeutêtre ‘croyant’ et ‘religieux’, ilpeut, pour garder la place qu’iloccupe sur la terre, invoquer la ‘foi’ et la ‘religion’. Mais la ‘religion’ dubourgeois est toujours une religiondufini, quilui cache l’infini spirituel*”⁷⁴⁰.

Berdiaev constrói, portanto, críticas à cidade, símbolo da civilização moderna, a partir de Dostoievski, entendendo que “*todos os filósofos religiosos russos eram*

⁷³⁵ *Op. cit.*, p.146.

⁷³⁶ BERDIAEV, *De La destination*, p.101-103.

⁷³⁷ BERDIAEV, *O espírito*, p.57. Ainda assume que a profecia cumpre uma função em direção à escatologia humana, ante a história. Para isso, escreve: “*La solution de l’histoireuniverselle est inconcevable sans le messianisme, phénomène religieux, en rapport avec le côté prophétique de la religion. Le prophétisme est un principe de régénération, d’éveil à une vie nouvelle. Une vraie philosophie de l’histoire doit être théandrique et eschatologique*” (BERDIAEV, *Nicalei, Dialectique existentielle Du Divin et de L’humain*, 1946, p. 215).

⁷³⁸ *Op. cit.*, p.215-217.

⁷³⁹ BERDIAEV, Nicolai, *De l’esclavage et de laliberté de l’homme*, 1946, p.232. Interessante que Teimouraz Buadez percebe que Berdiaev entende que a Bíblia “*Il est, enfin, intéressant de constater que Berdiaev signale à deux ou trois reprises qu’il y a bien dans la Bible des prophéties apocalyptiques apparemment fatales, mais elles n’ont fondamentalement pour lui qu’un caractère conditionnel, selon lui, notre vocation créatrice peut tout changer d’avance*” (*L’eschatologisme de lapensée de Nicolai Berdiaev*, p.27). Ou seja, que mesmo diante das últimas profecias, ainda há possibilidade de mudança, de esperança.

⁷⁴⁰ *Op. cit.*, p.232-233.

hostis à civilização 'burguesa', e ele foi inimigo da Europa ocidental na medida em que esta civilização burguesa triunfava nela”⁷⁴¹. Nos porões da cidade moderna, em meio ao espírito burguês e mercantil, instaura uma queixa corrosiva da arquitetura social urbana. Constrói essa encomenda porque as metrópoles capitalistas estariam erguidas sobre o solo de injustiça, espalhada a partir da atividade de uma razão cínica burguesa, contando que seus fundamentos se assentam sobre o princípio da individualidade.⁷⁴²

Outra ideia sua importante para Lauro Bretones seria a da compreensão da civilização moderna por natureza “burguesa”, no dado mais ultrajante da palavra. Isso porque o espírito “burguês” assentou uma forma de civilização do mundo, com vontade explanadora da pujança organizada e do gozo da vida.⁷⁴³ Esse seu horror ao espírito da civilização burguesa se manifesta, pois se prende às coisas perecíveis e transitórias. Entende esse espírito como escravidão em relação à podridão expressada pelo ódio às coisas terrenas, quando as civilizações da Europa construíram o sistema industrial capitalista⁷⁴⁴ - o incremento de maquinário que amplia o desenvolvimento econômico alargando o aniquilamento do espírito. O capitalismo burgo-industrial seria o exterminador do Espírito, das coisas sagradas, por isso, a “*civilização capitalista dos tempos mais recentes assassinou Deus, sendo a mais impudente das civilizações; a responsabilidade pelo crime de deicídio é dela, não do socialismo revolucionário, que somente assimilou o espírito da civilização burguesa e adotou a sua herança negativa*”⁷⁴⁵.

Ao mesmo tempo, Berdiaev entende que a civilização industrial capitalista não rejeitou de todo a religião, já que utiliza sua pragmática, pois em termos “*culturais a religião era simbólica; na civilização, ela se tornou pragmática*”⁷⁴⁶. A religião, desta forma, se revela útil e eficiente para a organização da vida, para o aumento do poder, como Lauro Bretones⁷⁴⁷ o cita em escritos.⁷⁴⁸ Segue, escrevendo sobre o mundo capitalista:

⁷⁴¹ BERDIAEV, *O Espírito*, p. 57.

⁷⁴² *Op. cit.*, p. 57-64.

⁷⁴³ BERDIAEV, *Essai*, p.120-126.

⁷⁴⁴ *Op. cit.*, p.120-124.

⁷⁴⁵ BERDIAEV, *De l'esclavage*, p.232-233.

⁷⁴⁶ *Op. cit.*, p.239; MARKOVIC, *La Philosophie*, p. 233-234; PORRET, *Berdiaev*, p. 141.

⁷⁴⁷ BRETONES, *O cristianismo* (III), p.8.

⁷⁴⁸ BERDIAEV, *De l'esclavage*, p.232-233.

porém, a atitude pragmático-utilitária com a religião foi já uma verdadeira fonte de descrença e esvaziamento espiritual. O Deus, útil e ativamente necessário para os avanços da civilização, para o desenvolvimento industrial capitalista, não pode ser o Deus verdadeiro. Pode ser facilmente desmascarado. O socialismo está certo, embora haja chegado a ser detentor da razão por uma via negativa. O Deus das revelações religiosas, o Deus da cultura simbólica, já há muito partiu da civilização capitalista, e ela também o abandonou.⁷⁴⁹

Para ele, a civilização capitalista não é detentora de Deus ou do Deus verdadeiro, porque se baseia no industrialismo ampliado pelo individualismo moderno; de mesma forma, o socialismo autoritário russo abandonou o Deus dos mistérios. Outro conceito importante de Berdiaev visto em Lauro Bretones seria o da pretensão de superar o individualismo moderno pela ideia de “personalismo”.⁷⁵⁰ Lauro Bretones utilizou esse conceito percebendo o personalismo como construção de luta contrária ao individualismo moderno, que ajudaria a retomar aos traços comunitários da humanidade.⁷⁵¹ Por fim, para encerrar, eis uma sinalização de Berdiaev, num fragmento no qual demonstra sua desaprovação ao sistema capitalista, à civilização e ao industrialismo que influenciou o protestantismo brasileiro da década de 1940 e 1950:

O sistema industrial capitalista de civilização destrói as bases espirituais da economia e, com isso, cava o seu próprio túmulo. O trabalho deixa de ter um sentido espiritual consciente e espiritual justificado espiritualmente e levanta-se contra todo o sistema. A civilização capitalista encontra o seu merecido castigo no socialismo. Este, porém, da mesma forma, dá continuidade à obra da civilização; ele é a outra face daquela mesma civilização "burguesa"; tenta levar adiante o desenvolvimento da civilização, sem introduzir um novo espírito

⁷⁴⁹ *Op. cit.*, p.232-233.

⁷⁵⁰ Teimouraz Buadze comenta a força do personalismo sobre Berdiaev, “Selon Berdiaev, là on peut discerner un trait propre à l’esprit russe, à savoir son opposition à tout individualisme, un trait caractéristique de son personnelisme communautaire si remarqué et exprimé par l’idée russe et orthodoxe de la sobornost” (*L’eschatologisme*, p.12-43).

⁷⁵¹ BRETONES, Carta; O cristianismo (III), p.8.

nela. O industrialismo da civilização, a qual gera ficções e fantasmas, solapa, inevitavelmente, a disciplina e a motivação espirituais do trabalho e, com isso, condena-se ao malogro.⁷⁵²

Embora Nicolai Berdiaev não seja um autor muito conhecido no Brasil, entre os protestantes das décadas de 1940 a 1960 serviu de bagagem teológica. Ele ajudou a renovar suas expressões religiosas, trazendo temas de inconformação às formas capitalistas da modernidade e ao comunismo oficial. Sem ele, não se poderia tentar construir a noção de “cristianismo romântico” no Brasil, pois foi estudado por grupos os quais discutiam a relação fé e política na metade do século passado⁷⁵³, como o núcleo batista, liderado por Lauro Bretones, em que suas obras foram compradas e distribuídas entre os membros da forma como se mostrou no capítulo anterior.

Portanto, suas obras que chegavam ao Brasil nutriam um tipo particular de cristianismo romântico que incentivava tanto Lauro Bretones como, posteriormente, Richard Shaull ao engajamento religioso. Elas precipitam um instrumental de negação aos credos religiosos, da mesma forma que ao conjunto da civilização capitalista burocrática de tônica individual e urbana da modernidade brasileira. No caso do “cristianismo romântico” no Brasil, a corrente viria do tronco popularizado por Michael Lowy como uma das faces do seu *ethos* romântico, como foi desenvolvido no capítulo.

Assim, passaremos ao próximo capítulo, a fim de sinalizar seus estilhaços anticapitalistas na produção de 1948 a 1956, fundamentada em autores românticos tais como Benjamin (com sua crítica ao progresso e às armas químicas), Tolstoi (com o pacifismo e o apelo anticapitalista), Dostoievski (anticapitalismo) e Berdiaev (com suas ideias de “personalismo”, “profecia” e as tendências anti-individualistas/antimodernas). Ideias que, em conjunto, funcionariam pedaços que auxiliam na implosão do *modus* de Civilização Ocidental inspirado nas reformas camponesas do século XV. Logo, sua hermenêutica não tem nada que ver com o *modus* fundamentalista do protestantismo, negando os *status* da modernidade, visando retornar ingenuamente à vida passada.

⁷⁵² BERDIAEV, *De l'esclavage*, p. 239.

⁷⁵³ Como Richard Shaull estudo Berdiaev: HUFF, *Um protestantismo protestante*, p.45-67.

Da mesma forma, no próximo capítulo não buscaremos uma análise *texto por texto* dos conteúdos dos escritos como seria usual. Até porque já se esboçou isto no segundo capítulo da tese. Antes, traçaremos no restante do capítulo o reconhecimento, de 1948 até 1956, das atitudes temáticas que, em conjunto, são expressões que reverberam a sua plataforma hermenêutica do “cristianismo romântico” no Brasil.⁷⁵⁴ Tais expressões estariam enraizadas no âmbito de sua produção teológica, incidindo diretamente contra a cultura ocidental moderna, tendo os seguintes estilhaços/attitudes: contraposição à burguesia, contra o capitalismo, contra o liberalismo, contra o racionalismo, contra o industrialismo, contra a quantificação do homem; a crítica ao progresso, à tecnologia, ao colonialismo e às armas químicas. Assim, todos esses enunciados críticos demonstram sua insubmissão, enquanto protestante, ao tétrico sistema teológico tradicional.

Para melhor destacar tais atitudes românticas, dividiu-se didaticamente o restante do capítulo da seguinte forma: 1) o anticapitalismo; 2) o antiliberalismo; 3) o anti-individualismo; 4) o antitotalitarismo; 5) o antifascismo; 6) a antitecnologia; 7) o antiguerras; e 8) a antiestrutura religiosa. Pontos que, juntos, expressam a plataforma da sociologia do pensamento crítico que ajuda a renovar a percepção do conteúdo de relação Fé e Política.⁷⁵⁵ Portanto, passa-se neste momento à análise das temáticas cristão-românticas dos seus escritos.

⁷⁵⁴ Como trabalhos de Michael Lowy, entre eles, **Romantismo**, p.234-238.

⁷⁵⁵ *Op. cit.*, p.234-238.

Capítulo 4: O cristianismo romântico no Brasil - Lauro Bretones, protestante heterodoxo inconformado (1848 a 1956)

Os ocidentais são místicos e religiosos ao seu jeito. Por acaso a emoção revolucionária não seria uma emoção religiosa? No Ocidente acontece que a religiosidade transferiu-se do céu para a terra. Seus motivos são humanos, são sociais; não são divinos. Pertencem à vida terrestre e não à vida celeste. (Jose Carlos Mariátegui, “Gandhi”, La escena contemporanea, Lima, Amauta, 1964, p. 198)

Depois de destacar pontos da construção do protestantismo no Brasil desde a sua formação até o meio do século passado, apontam-se aqui os fluxos migratórios religiosos que se vinculam em alguma instância ao protestantismo.⁷⁵⁶ Assim, no capítulo anterior, procurou-se demonstrar que existe uma *intelligentia* que constrói um labor teológico a partir dos romances anuviados por imagens pré-modernas da tradição cristã antiga ou média.⁷⁵⁷ Ao fazer isso, eles atualizam elementos pré-modernos na atualidade, soando como queixas à “jaula de aço” da modernidade.⁷⁵⁸

Portanto, na sequência, o quarto capítulo dedicará sua atenção a Lauro Bretones, preocupando-se com apresentá-lo como articulador da categoria do cristianismo romântico no Brasil (enquanto hermenêutica teológica), fundamento de sua visão de mundo, levando-o a chocar-se até com o protestantismo da época. Pretende-se demonstrar que, embora os batistas sejam vistos como o braço mais conservador dos protestantes brasileiros⁷⁵⁹, com Bretones tem-se uma prévia dos elementos que irão se tornar sólidos nos setores protestantes na Teologia da Revolução⁷⁶⁰, a qual, como corrente teológica da América Latina, teria seu marco em 1952, ano da publicação do primeiro livro do missionário Richard Shaull.⁷⁶¹ Este segmento teológico seria anterior à Teologia da Libertação, datada na década

⁷⁵⁶ MENDONÇA, O Celeste, p.56-59; DREHER, Igreja e germanidade, p.71-78; BITTENCOURT, Matriz Religiosa Brasileira, p.61-78; FERREIRA, Novas Perspectivas Sobre, p.102-135; LÉONARD, O Protestantismo Brasileiro, p.84-89.

⁷⁵⁷ LOWY, Romantismo, p.199-210; LOWY; SAID, Romantismo, p.32-54.

⁷⁵⁸ QUERIDO, Crítica e autocrítica, p.52-59.

⁷⁵⁹ Como escrevem: BASTIAN, Historia del protestantism, p.67-76; VELASQUES; MEDONÇA, Introdução ao Protestantismo; O Celeste Porvir, p.134-157.

⁷⁶⁰ DUSSEL, E., Caminhos da libertação na América Latina, 1984, p.154-165.

⁷⁶¹ SCHAUL, Surpreendido pela Graça, p.23-26.

de 1970 através de expoentes como Gustavo Gutierrez, Jose Comblin e Leonardo Boff.⁷⁶²

Passar-se-á, portanto, à descrição de Lauro Bretones, um dos primeiros religiosos brasileiros a apresentar queixas à modernidade no Brasil.

4.1 A visão de mundo de Lauro Bretones, suas referências e seleção de autores de 1948 a 1956

Gostaríamos de ressaltar um detalhe implícito durante toda a escrita desta tese. Chama-se à atenção que esse fato se encontra embutido na costura do cristianismo romântico no Brasil e no desenvolvimento de suas categorias no que tange às obras e ao posicionamento social de Lauro Bretones. Tal detalhe pode ser expresso da seguinte forma: o que leva um jovem autor do ambiente protestante, ligado ao protestantismo batista da década de 1940, a selecionar referências de um filósofo revolucionário como Walter Benjamin e/ou a escolher referências de cristãos ortodoxos russos portadores de formas de socialismo religioso como o de Berdiaev? A curiosidade refere-se a ter essas referências presentes neste trabalho, já que esses autores (com suas obras) não faziam parte do *corpus* tradicional de leituras entre os protestantes e católicos no Brasil.⁷⁶³

O cenário descrito anteriormente pode afunilar-se ainda mais quando pensado no universo protestante-batista, pois, no recorte de um centro de formação religiosa, os professores de Bretones ou eram religiosos (pastores) ou missionários vindos do Sul dos Estados Unidos da América. Alguns brasileiros neste corpo docente estão entre as exceções, e compuseram formação no estreito pensamento sulista da margem sul-americana, como o South western Baptist Theological Seminary e o Dallas Theological Seminary⁷⁶⁴, instituições quais promoviam cartilhas fechadas de cristianismo e que, algumas vezes, se aproximam ao caldo racista sulista americano. Em termos políticos, algumas destas instituições eram de vertentes que (até) se aproximariam do braço armado do neofascismo americano da Klu Klux Klan.⁷⁶⁵

⁷⁶² As descrições podem ser vistas em: HUFF, **Um protestantismo protestante**, p.45-67.

⁷⁶³ PINHEIRO; SANTOS, **Os batistas**, p.45-110.

⁷⁶⁴ *Op. cit.*, p.45-110.

⁷⁶⁵ Sobre o neofascismo americano, vide os texto de POGGY, Os opositores conservadores do New Deal, p.27-56.

Em termos gerais, no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no meio do século passado, havia a circulação de pensamentos e até do conhecimento de teologias distintas, mas a tônica era o apelo conversador batista americana.⁷⁶⁶ Ao conferir a Revista Teológica⁷⁶⁷ da instituição, datada da década de 1950, percebe-se que seus principais autores eram os professores ou religiosos que circulavam pelo segmento batista no período. Poucas produções eram anuviadas pelos novos fôlegos das discussões sociais e teológicas, como as teologias que circulavam o continente europeu e o próprio americano do norte.⁷⁶⁸ Esse dado ajuda a reforçar a indagação tecida acima, já que o Seminário do Sul era uma instituição teológica que mais parecia um polo da influência americana na geografia carioca.⁷⁶⁹

Embora o universo protestante batista fosse delimitador no aspecto do pensamento, os alunos e professores dispunham de uma equipada biblioteca.⁷⁷⁰ Nas prateleiras da biblioteca, estavam as principais obras teológicas, filosóficas e sociais, além de literatura atualizada para a época. Entre outras obras, havia livros de nomes como Marx, Lukács, Bloch, Weber, Tolstoi, Dostoievski, Berdiaev, Machado de Assis, Freud, Lacan, Mill, Voltaire, Montesquieu, Bacon etc. Lauro Bretones teve acesso a tais obras a partir do acervo da biblioteca chamada hoje de “David Malta do Nascimento”.⁷⁷¹ Portanto, embora o ambiente da instituição fosse ligado ao ensino fechado, conservador e liberal-capitalista, o acervo garantia o contato a variados títulos, ocasionando o desenvolvimento intelectual a partir de outras fontes.

Pelo acervo de títulos, quem possivelmente indicou as literaturas de Tolstoi, Dostoievski e Berdiaev foi o professor Djalma Cunha⁷⁷², o qual, ainda que fosse conservador teologicamente, somava idas constantes aos Estados Unidos permitindo acesso aos setores do evangelho social e aos seminários de

⁷⁶⁶ MENDONÇA, O Celeste, p.134-157; ALMEIDA, O comunismo, p.45-76; AZEVEDO, Celebração do indivíduo, p.45-48; BURITY, Fé na revolução, p.78-85; OLIVEIRA, Centelha em restolho seco, 56-176; OLIVEIRA, Ousadia e desafios da educação teológica, p.176-223.

⁷⁶⁷ Revista Teológica foi publicada primeiro entre os anos de 1950 e 1956 e os números dessa primeira leva de publicações podem ser vistos na biblioteca do Seminário do Sul.

⁷⁶⁸ Vide os textos da revista teológica publicados entre 1950 a 1955.

⁷⁶⁹ Sobre as atividades dos seminários teológicos como rosto e aproximação do neocolonialismo americano no Brasil, vide: BASTIAN, Historia del protestantismo en América Latina, p.45-87; PIEDRA, Evangelização Protestante, p.217-256; REILY, História Documental, p.9-32.

⁷⁷⁰ AUGUSTO, Seminário do Sul, p.15-17.

⁷⁷¹ Aliás, a biblioteca tem o nome de David Malta que fora um dos seus discípulos que construíram conjuntamente o jornal Diretriz Evangélica.

⁷⁷² AUGUSTO, Seminário do Sul, p.4; ANDRADE, Resumo Histórico, 1941, p.4.

Paul Tillich em Nova York.⁷⁷³ Era um conhecedor das recentes teorias sociais e religiosas europeias, carregando consigo o pensamento crítico da Escola de Frankfurt e leituras de Dostoiévski e Tolstói.⁷⁷⁴ Assim, Djalma Cunha teria apresentado o pensamento crítico social e religioso ao jovem Lauro Bretones⁷⁷⁵, que também teve aprofundados estes pensamentos a partir dos livros de Karl Barth obtidos da biblioteca. Então, destaca-se que, embora Lauro Bretones tivesse tido formação numa escola tradicional protestante, avista-se em sua produção (com artigos, livros, cartas e entrevistas) entre 1948 a 1956 um leque distinto de opções, autores, temas e abordagens do *senso comum* protestante-batista.⁷⁷⁶

Diante do leque de obras⁷⁷⁷, ideias e autores, Lauro Bretones faz opção por outra via de referências, o que funciona como uma chave de renovação do pensamento dos batistas brasileiros, embora poucos tenham tido acesso à época às suas produções. A percepção de Bretones era tão diferente para os de seu tempo que chega a remeter seus leitores a uma ideia de Lucien Goldmann, encontrada no título “Ciências Humanas e Filosofia”⁷⁷⁸, no qual o filósofo se preocupa com a seleção de autores e temas tecidos no âmbito da construção de uma obra ou uma teoria científica, ou mesmo as opções que formam a visão de mundo de um autor. O que se percebe a partir da opção de determinados conteúdos e temáticas, como escreve:

Uma obra não é ainda a expressão pelo simples fato de ser compreensível somente a partir das relações de seu autor com o conjunto da vida social. Isto vale para todo elemento do mundo humano, e também do universo físico, para a obra mais original como para a obra mais excêntrica, no seu limite, até mesmo para a de um alienado. Um comportamento ou um escrito seu se tornam expressão da consciência coletiva na medida em que a estrutura que exprime não é particular a seu autor, mas comum aos diferentes membros constituintes do grupo social.⁷⁷⁹

⁷⁷³ LESSA, **Entrevista**, 2006.

⁷⁷⁴ *Op. cit.*

⁷⁷⁵ FERREIRA, Lauro Bretones, p.13; AMARAL, Anotações em manuscritos, p.1-2.

⁷⁷⁶ GOLDMANN, **Ciências Humanas**, p.130-143.

⁷⁷⁷ *Op. cit.*

⁷⁷⁸ *Op. cit.*, p.56-78.

⁷⁷⁹ GOLDMANN, **Ciências Humanas**, p.132-133.

Lucien Goldmann⁷⁸⁰ aposta que mesmo a obra de um autor mais excêntrico mostra-se em “*termos de relações com o conjunto da vida social*”⁷⁸¹. Assim, a partir destas relações, tem-se do autor um “*indício de seu comportamento, de sua colocação social*”⁷⁸². O que é traçado em termos das relações de grupo social se expressa na forma com o que assumem os autores, descrevendo-os e discutindo suas temáticas. Para Lucien Goldmann, essa conexão de referências e de ideias suportes construiria a “*visão de mundo*”⁷⁸³ do autor, como escreve na continuação do fragmento:

As visões do mundo são fatos sociais, as grandes obras filosóficas e artísticas configuram expressões coerentes e adequadas das visões de mundo; são como tais expressões individuais e sociais ao mesmo tempo, sendo seu conteúdo determinado pelo máximo de consciência possível do grupo, em geral da classe social, a forma sendo determinada pelo conteúdo para o qual o escritor encontra uma expressão adequada (Lukács uma vez definiu a forma “como o caminho mais curto para a épica”. É preciso, entretanto, distinguir os dois sentidos que tem neste parágrafo a palavra “Forma”; o primeiro, expressão coerente e adequada de uma visão do mundo, oposta aos ecletismos; o segundo, meio de expressão adequado ao conteúdo que exprime).⁷⁸⁴

Por meio do conceito de Lucien Goldmann, não se busca perceber a intensa costura de dados e opções teóricas de Lauro Bretones por uma simplista estética pouco histórica da recepção da teoria culturalista⁷⁸⁵ da Nova História Cultural de Roger Chartier⁷⁸⁶, mas, por Lucien Goldmann⁷⁸⁷, infere-se que os referenciais e as citações de teorias e obras de românticos cristãos europeus nos artigos e livros de Lauro Bretones fundamentam-se no bojo de seu arcabouço social, isto é, se estabelecem a partir das divergências sociais e das lutas de classes

⁷⁸⁰ *Op. cit.*, p.132-133.

⁷⁸¹ *Op. cit.*, p.133.

⁷⁸² *Op. cit.*, p.133.

⁷⁸³ *Op. cit.*, p.131.

⁷⁸⁴ *Op. cit.*, p.131.

⁷⁸⁵ Não se assume o paradigma do culturalista embutido no que se trata como pós-modernidade, visto nos textos de: HALL, **A identidade cultural na pós-modernidade**, p. 9-14; DORTIER, Jean-François, **Années 90: des idées, des mots**, 1999, p. 48-65.

⁷⁸⁶ CHARTIER, **Nova História Cultural**, 2008, p.43-76.

⁷⁸⁷ GOLDMANN, **Ciências**, p.132-133.

para construção de sua “visão de mundo”.⁷⁸⁸ Autores do romantismo alemão e do romantismo cristão russo seriam fontes/bases de diálogo crítico à modernidade, contribuindo no depósito de queixas ao enfadonho modo de vida protestante. Assim, Lauro Bretones salpica tais referenciais como marca de sua “*expressão coerente e adequada de uma visão do mundo*”⁷⁸⁹, ao mesmo tempo em que alinha o “*meio de expressão adequado ao conteúdo que exprime*”⁷⁹⁰.

A partir dos autores nos quais baseia seu pensamento, o autor imprime um posicionamento intelectual corrosivo para a massa batista fundamentalista-capitalista, trazendo à cena uma literatura predominantemente russa a fim de provocar os olhares viciados dos teólogos de profissão batistas da época⁷⁹¹.

4.2 Anticapitalismo em Lauro Bretones

Lauro Bretones qualifica o termo *capitalismo*⁷⁹² como um sistema que é alicerçado sobre seu produto, isto é, o Capital.⁷⁹³ Como sistema econômico, se constrói na modernidade, passando a mediar as relações sociais, desenvolvendo-se a partir da aptidão da propaganda em prol da acumulação de valores financeiros em detrimento da vida social. Para perceber como o jovem Bretones expressa seu anticapitalismo, citam-se aqui dois textos que melhor representam sua compreensão do sistema. Primeiramente, tratar-se-á de trechos de sua “Carta” (1948); na sequência, trechos do seu artigo “Os temas de Berdiaev” (1953). Logo no início da “Carta”, ele caracteriza o capitalismo como “*um funil medonho*”⁷⁹⁴, isto é, um capitalismo que, a partir dos seus grupos promotores, força o condicionamento da vida como o todo, da forma que o entende Walter Benjamin⁷⁹⁵ nos primeiros textos da juventude. O que o leva a escrever em 1948:

⁷⁸⁸ Interessante que, no Brasil, quem se aproxima da ideia das referências e da ideia de visão de mundo de Goldmann é a obra freiriana: FREIRE, **Educação como Prática da Liberdade**, 1989, p.176-185.

⁷⁸⁹ GOLDMANN, **Ciências**, p.131.

⁷⁹⁰ *Op. cit.*, p.131.

⁷⁹¹ Os que destacam: PINHEIRO; SANTOS, p.45-110.

⁷⁹² Um trabalho do ramo de ANDRADE, **Fé**, p.41-67.

⁷⁹³ BRETONES, **Cristãos**, p.21-26.

⁷⁹⁴ BRETONES, *Carta*.

⁷⁹⁵ Textos como: BENJAMIN, *Drama barroco e tragédia*, p.55-58; BENJAMIN, *Capitalismo como religião*, p.22-26.

[...] O extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias acenado por Walter Benjamin, no qual pela disputa de mercado força os conflitos armados entre os países antes aliados.⁷⁹⁶

Parece que o jovem Bretones, ao ler as primeiras obras de Walter Benjamin, entende que o capitalismo afunila toda a esfera social, o que é ainda mais solidificado pela mecanização e pelo uso das tecnologias. O maquinário e as tecnologias ajudam mais ainda a consolidar o círculo vicioso em prol do capital, pois aumentam o desfalecimento social alastrando a quantidade de desempregados e das péssimas condições de trabalho do homem.⁷⁹⁷ A raiz de sua ponderação seria a de que o capitalismo, como sistema sociopolítico, não beneficiou o todo da humanidade, mas apenas um grupo seletivo de pessoas que detém os meios de produção⁷⁹⁸ e que, por meio da tecnologia, incrementa a produção do grupo capitalista hegemônico, permitindo-o acesso a mais vantagens no jogo do mercado, o que, para Lauro Bretones, é a fiel consolidação do caos social.⁷⁹⁹ O promotor símbolo desse caos seria, para o autor, (como para Benjamin⁸⁰⁰ e Tolstoi⁸⁰¹) a própria disputa do mercado que leva o conflito entre os países quando aprofunda a lógica da busca de mercados consumidores.⁸⁰²

Portanto, Lauro Bretones tem uma percepção avessa ao sistema do capital quando o descreve como um rolo compressor sobre o sistema social. Ao longo das décadas, o capitalismo vem fazendo parte da mentalidade do homem ocidental, passando a compor também o seu enredo religioso⁸⁰³, notando-se isto quando até algumas religiões que se formaram antes da modernidade (apoiadas nas características comunitárias como o judaísmo e o cristianismo) passaram por transformações quando afetadas por este sistema. Estruturas religiosas que, em lugar de colocar em xeque o capitalismo, passam a reforçá-lo, aprimorando-o

⁷⁹⁶ BRETONES, Carta.

⁷⁹⁷ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-26.

⁷⁹⁸ Como destacam os sociólogos MAX, **O Capital**; WEBER, **Ética protestante e o espírito do capitalismo**, p.17-41. Também, destacou-se tal elemento no livro: PY, **Crítica a baixa**, p.78-114.

⁷⁹⁹ Entrevista LESSA, Entrevista, 2006.

⁸⁰⁰ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-26.

⁸⁰¹ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-539.

⁸⁰² LOWY, Walter Benjamin, p.7-20.

⁸⁰³ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-26; MAX, **O Capital**; WEBER, **Ética protestante**, p.17-41; PY, **Crítica a baixa**, p.78-114.

como forma única de expressão da humanidade.⁸⁰⁴ Isso acontece especialmente com sua classe promotora, a burguesia, que utiliza na sua pragmática os conceitos do cristianismo para aprofundar sua exploração do homem pelo homem, transformando-o em coisa/objeto quantificado⁸⁰⁵, e, mais do que isso, impregnando de tal forma as relações sociais ao ponto de transformá-las seguindo a pura medida do cálculo frio e da sujeira das cédulas monetárias.⁸⁰⁶

Quem permitiu o nascimento e desenvolvimento desse sistema servil-explorador foi a geografia europeia, quando, na Baixa Idade Média, seus grupos emancipados dos burgos se impuseram pela moeda, pelo lucro e, conseqüentemente, pela mais-valia como frutos das relações do talho humano.⁸⁰⁷ Depois, os mesmos segmentos burgueses consolidaram a sua pragmática com a industrialização fabril⁸⁰⁸, motivo pelo qual o autor faz uso da terminologia “*funil medonho*” para o todo do sistema capitalista. A classe exploradora conseguiu incrustar de tal forma a mentalidade baseada no dinheiro, na moeda e no lucro que, na modernidade europeia, não existiria outro caminho a seguir senão o da industrialização e da luta por mercados. Os mantenedores do capitalismo chegam ao ponto de usar o grande horror das guerras como instrumentos de conquista de mercado, construindo uma nova forma de estado, o imperialista.⁸⁰⁹ É por isso que, em 1953, Lauro Bretones escreve sobre o problema capitalista para o público evangélico, sob as vistas do seu “profeta Berdiaev”, segundo o qual o capitalismo é:

[...] um sistema puramente materialista, a despeito de sua exploração do cristianismo. Diz ele que as civilizações europeia e a americana, na sua totalidade deram curso ao sistema capitalista industrial que representa não apenas um poderoso desenvolvimento

⁸⁰⁴ BRETONES, O cristianismo (II), p.5-6; Carta.

⁸⁰⁵ BRETONES, O cristianismo (II), p.5-6.

⁸⁰⁶ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-26.

⁸⁰⁷ Para as transformações do medievo à modernidade, cita-se: GOFF, **O Apogeu da Cidade Medieval**, p.7-38; BRAUDEL, **La dynamique du capitalisme**, p.28-37; CHOMSKY, **A luta de classes**, p.25-26.

⁸⁰⁸ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-539; BERDIAEV, **D l'esclavage**, p.67-69; BENJAMIN, **As armas**, p.55-70.

⁸⁰⁹ HOBBSBAWN, **A Era das Revoluções**, p.52-59.

econômico mais o fenômeno espiritual do aniquilamento da espiritualidade.⁸¹⁰

Para Lauro Bretones, inspirado por Berdiaev, o sistema burgo-capitalista saturou com tamanha força o mundo moderno a ponto de transformar as relações sociais em algo estritamente material, por isso, “materialista”.⁸¹¹ Tal sistema provoca transformações ainda mais profundas quando força a não-saída deste cenário por meio da coisificação da vida, tornando-se mão única no tratamento da realidade material como determinante do pensamento da vida.⁸¹² O capitalismo, por seu tratamento materialista da realidade e das ideias, glorifica apenas a moeda.⁸¹³ Para Bretones⁸¹⁴, a saída para a libertação dessa condição material seria assumir a profundidade da vida própria do misticismo cristão, obrigando o abandono da relação da forma de exploração fortificada no uso do frio capitalismo pelas religiões antigas.⁸¹⁵

Este recorte até aqui tratado pode ser percebido nos escritos da juventude de Bretones, quando, por suas doses de romântico *anticapitalista*, despreza a reificação⁸¹⁶ das relações da vida social advinda dos valores das revoluções dos liberais e das industriais dos séculos XVIII e XIX.⁸¹⁷ Percebe-se que, no período das revoluções dos oitocentos e novecentos, o liberalismo ampliou os horizontes do Capital⁸¹⁸, passando a incrementar à moeda *status* de uma nova religião – e, como Benjamin escreve, “*seria uma falsa religião*”.⁸¹⁹ Não seria apenas um sistema político, mas uma religião suja das cédulas monetárias; seus sacerdotes seriam os grandes mercadores, empresários capitalistas; seu laicato, os trabalhadores vitimados pela religião-sistema.⁸²⁰

⁸¹⁰ BRETONES, Os temas, p.33-34.

⁸¹¹ *Op. cit.*

⁸¹² BENJAMIN, *Tesis*, p.37-45; Capitalismo, p.22-26; BERDIAEV, *O espírito*, p.53-56.

⁸¹³ KONDER, *O que é dialética*, p.24-31.

⁸¹⁴ BRETONES, Os temas, p.34.

⁸¹⁵ HOUTART, *Mercado e religião*, p.65-69.

⁸¹⁶ LUKÁCS, *Pensamento vivido*, 2004, p. 36-40; LUKÁCS, *História e consciência de classe*, p.45-78; LOWY, *Judeus*, p.68-70.

⁸¹⁷ HOBSBAWN, *A era do capital*, p.51-87; BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, p.83-108.

⁸¹⁸ *Op. cit.*, p.51-87.

⁸¹⁹ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-24; AGAMBEN, *Profanações*, p.34-98.

⁸²⁰ AGAMBEN, *Profanações*, p.34-98.

Essa contaminação se deu quando, no alto do cristianismo, os mercadores o transformam numa religião vazia, baseada na relação de trocas, vendas e favores, desgarrando-o por completo do aspecto comunitário,⁸²¹ chegando a vender as expressões religiosas da mística antiga e medieval, sujando com a lógica mercantil o espírito comunitário.⁸²² Foi por isso que Lauro Bretones⁸²³, com sua idealização do passado médio, assume que a religião estrutural alimentava-se da modernidade, constituindo uma postura de baixa experiência religiosa, o que o vincularia sobremaneira às forças capitalistas, obrigando-o a negá-las, assumindo mais uma vez as críticas á ordem capitalista pelo pensamento de Berdiaev.⁸²⁴

Para Bretones⁸²⁵, o molde moderno da religião estrutural caminha no inverso das tradições bíblicas, aproximando-se de inventar uma nova mediação do sagrado, como uma nova expressão de religião fundada pela modernidade industrial. O autor postula que as forças do capitalismo aniquilam as expressões *numinosas*, agindo de forma pior⁸²⁶, utilizando-as em seu favor, como escreve: “*De todos os sistemas modernos, é o capitalismo o que mais explora o sentimento religioso*”.⁸²⁷ Portanto, acredita-se que, diante de todos os sistemas e formas de pensar da modernidade, aquele que mais desrespeita o cristão seja o capitalismo, pois força a adaptação dos agentes religiosos⁸²⁷, como argumenta:

A civilização capitalista-industrial não repudiou, de todo, a religião: ela estava reparada para admitir sua necessidade e utilidade pragmáticas. Desse modo, a religião, que encontrara uma expressão simbólica na cultura, tornou-se pragmática da civilização.⁸²⁸

⁸²¹ *Op. cit.*, p.34-98.

⁸²² BERDIAEV, **Au Seuil de la Nouvelle Epoque**, p.132-145.

⁸²³ BRETONES, Os temas, p.34-36.

⁸²⁴ A quantidade de citações de Bretones a Berdiaev, principalmente para as questões centrais dos textos, é volumosa. Inclusive o texto citado, “Os temas de Berdiaev”, foi responsável de fazer apresentação do filósofo para o público presbiteriano.

⁸²⁵ BRETONES, Os temas, p.34.

⁸²⁶ BENJAMIN, Capitalismo, p.22-24.

⁸²⁷ *Op. cit.*, p.22-24.

⁸²⁷ BRETONES, Os temas, p.34.

⁸²⁸ BRETONES, Os temas.

Embora a citação acima de Lauro Bretones seja de 1953, ela já vinha sendo escrita em seus esboços anteriores.⁸²⁹ No ano de 1953, em meio ao Governo Dutra, diante dos problemas estruturais e do desemprego gritante nos grandes centros urbanos brasileiros, Lauro Bretones destila seu *anticapitalismo* alimentado pela linha romântica cristã contra a forma fabril-industrial que substituiu o trabalho (escravizador) pelo trabalho da tecnologia no Brasil.⁸³⁰ O anticapitalista percebia que a forma industrial brasileira débil das décadas de 1940-1950 ampliava mais ainda os efeitos do modo de produção capitalista no Brasil, porque ajudava o mercador capitalista a customizar a produção, não precisando tanto da mão-de-obra humana, aumentando, desta forma, sua mais-valia imposta sobre o trabalhador, como escreve Karl Marx⁸³¹, quando defende que o lugar social do espaço fabril brasileiro funcionaria como uma geografia fúnebre, devastadora de sua humanidade, apoderando-se do passado e fazendo erguer-se uma nova religião da pragmática do dinheiro e do lucro.⁸³²

Esse é o espaço do mal-estar romântico-cristão de Lauro Bretones⁸³², realçando não apenas as pegadas do capitalismo mundial, mas o *status* capitalista que o Brasil vinha ganhando como país subdesenvolvido. O jovem Bretones, a partir de Berdiaev, percebe que o cristianismo foi captado pela forma de ver da modernidade, ajudando a estruturá-lo em sua “*pragmática da civilização*”⁸³³. Para sobreviver nos ventos modernos, as lideranças cristãs constroem uma falsa expressão cristã correlacionada como parte do modo de vida capitalista-industrial,⁸³⁴ levando essa nova (falsa) religião a corroborar com a inversão da lógica do trabalho humano, “*quando a produção servia a esse homem*”⁸³⁵. Nesse

⁸²⁹ BRETONES, Carta; O cristianismo evangélico (III), p.9; O cristianismo evangélico (V), p.8.

⁸³⁰ MEDONÇA, **Estado e Economia no Brasil**, p.54-87; IANNI, **Estado e planejamento**, p.156-161.

⁸³¹ Marx afirma que não se deve ver o tempo de trabalho imediato como parâmetro absoluto e imutável da valorização: “*à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação de riquezas depende cada vez menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho utilizado, e cada vez mais do poder dos agentes mecânicos que se põem em movimento durante o trabalho. A enorme eficiência desses agentes, não tem, por sua vez, relação alguma com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção. Depende mais do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação desta ciência à produção*”, **O capital**, p.201-202.

⁸³² TOLSTOI, À Propos de l’art; DOSTOIEVSKI, **Os Demônios**, p.56-89; **Memórias**, 2000, p.101-111; **O Grande Inquisidor**, p.485-489; BERDIAEV, **Essai**, p.21-38; BERDIAEV, **O espírito**, p.53-65.

⁸³³ BRETONES, Carta; O cristianismo (III), p.9; O cristianismo (V), p.8.

⁸³⁴ BRETONES, Os temas, p.36.

⁸³⁵ BERDIAEV, **Au Seuil**, p.102-108.

⁸³⁵ *Op. cit.*, p.102.

novo momento, o homem vive para produzir, como induz a lógica econômica capitalista-industrial:

(...) a produção não existe para o homem, mas o homem para a produção. Isso explica a destruição da produção excedente nos países de economia capitalista. É preciso manter o preço a todo custo. O excedente é lançado fora porque a economia não está a serviço do bem-estar humano. O capitalismo é um mal em si.⁸³⁶

Deste modo, Lauro Bretones, destilando sua inconformação com o cristianismo moderno, aponta a produção como meio e fim da sua nova humanidade “iluminada”⁸³⁷, forma de vida que apresenta uma lógica unívoca de preço, custo, mais-valia e lucro, destituindo as geografias (países) em prol da manutenção do preço, pois: “*É preciso manter o preço a todo custo*”⁸³⁸. Essa humanidade “iluminada” moderna postula o valor do homem quantificado frente à univocidade do Capital e sua acumulação. Por isso, no interior do sistema burguês não há esperança para o humano, pois ele “*corrompe os valores humanos*”⁸³⁹. Para terminar o tópico de seu anticapitalismo, a frase que melhor acentua a tônica dessa sua atitude é: “*O capitalismo é um mal em si*”⁸⁴⁰, pois seria uma forma política fadada a destituir o todo humano. Para Lauro Bretones, a partir de Walter Benjamin e de grandes citações das obras de Nicolai Berdiaev, o aprofundamento do capitalismo ajuda no sequenciamento do comunitário a ponto de colaborar na fundação dos “*totalitarismos modernos*”⁸⁴¹, como se desenvolverá mais adiante neste estudo. Contudo, antes, este estudo deter-se-á em sua atitude antiliberal e individual que, em seus textos, une-se à agenda anticapitalista.

⁸³⁶ *Op. cit.*, p.103-104.

⁸³⁷ *Op. cit.*, p.102-108.

⁸³⁸ *Op. cit.*, p.105.

⁸³⁹ *Op. cit.*, p.106.

⁸⁴⁰ *Op. cit.*, p.107.

⁸⁴¹ *Op. cit.*, p.107.

4.2.1 Antiliberalismo em Lauro Bretones

Para tratar da construção do antiliberalismo nos escritos da juventude de Bretones, procede-se aqui a seguinte divisão a fim de se reconhecer o dado do *liberalismo* nessa sua obra: inicialmente, será abordada a definição de *liberalismo* que coincide primeiramente com sua chegada ao Brasil, tendo sua descrição no artigo de 1953, “Os temas de Berdiaev”, seguida do apontamento feito em 1956 no livro “Cristãos e comunistas” e finalizando com um detalhamento no livro de 1979, “Prisioneiro da esperança”. Destaca-se, deste modo, em primeiro lugar, o liberalismo e seu significado em seu berço formativo, e como desembarca no Brasil. Continuando, nos aproximaremos da definição de Domenico Losurdo, em seu livro “Contraliberalismo”⁸⁴², quando assume que o pensamento liberal seria uma linha de raciocínio preocupada com a liberdade do indivíduo, já que, entre as demandas, “*pisotearam a liberdade do sujeito entre as filosofias organistas*”⁸⁴³.

Para Losurdo⁸⁴⁴, o liberalismo seria um construto de pensamento o qual enaltece a liberdade do homem, por isso, Quentin Skinner alinha⁸⁴⁵ que, no liberalismo, o “*Estado deve respeitar a liberdade econômica dos proprietários privados, deixando que façam as regras e as normas das atividades econômicas*”⁸⁴⁶. O liberalismo seria uma ordem de pensamento oriunda de uma forma política na qual os proprietários privados têm condições de estabelecer as regras e as normas da vida “*econômica e do mercado, sobre a qual o Estado não tem poder instituinte, mas apenas a função de garantidor e árbitro dos conflitos nela existentes*”⁸⁴⁷.

Dessa forma, os sujeitos no interior do Estado Liberal têm o direito “*de legislar, permitir e proibir quanto à esfera da vida pública, não tendo direito de intervir sobre a consciência dos governados*”⁸⁴⁸, garantindo-se, assim, a “*liberdade de consciência, isto é, a liberdade de pensamento em todos os governados, e só poderá exercer [o Estado] censura em casos em que se*

⁸⁴² LOSURDO, *Contra-liberalismo*.

⁸⁴³ *Op. cit.*, p.15.

⁸⁴⁴ *Op. cit.*, p.12-13.

⁸⁴⁵ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, 1996, p.143.

⁸⁴⁶ *Op. cit.*, p.154.

⁸⁴⁷ *Op. cit.*, p.156.

⁸⁴⁸ *Op. cit.*, p.156.

permitam opiniões sediciosas”⁸⁴⁹ que o ponham risco. Historicamente, o liberalismo se consolida em 1688, com a Revolução Gloriosa, na Inglaterra; em 1789, na Revolução Francesa e, nos EUA, em 1776, na luta pela independência. Na Europa, as ideias liberais têm como pano de fundo a distensão em relação às monarquias absolutas, impregnadas pelo direito divino dos reis e da ideia teocrática do poder real.⁸⁵⁰ Ao mesmo tempo, as ideias liberais, como Lauro Bretones chega a expressar ⁸⁵¹, estão ligadas à configuração do capitalismo na Europa, permitindo o seu aprofundamento.

Tendo o liberalismo assumido o direito natural dos indivíduos e da sociedade civil (de relações entre indivíduos livres e iguais por natureza), ele corroeu a noção de hierarquia.⁸⁵² Por outro lado, o Antigo Regime funda-se quando, nas revoluções liberais, consagra-se a propriedade privada como direito natural dos indivíduos, retirando do rei o domínio das terras ou a posse dos bens e riquezas. As terras passam a ser privadas ou públicas, não sendo mais do monarca. Para tanto, nas *“teorias políticas liberais, o individuo é a origem e o destinatário da política; também os proprietários privados e os trabalhadores criam suas organizações de classes, realizam contratos, disputam interesses e posições”*⁸⁵³, sem o estado interventor.

Antes de tratar sobre o destaque do antiliberalismo do jovem Bretones, deve-se pontuar sobre a chegada do liberalismo no Brasil e, para tanto, considera-se o trabalho de Jacob Gorender ⁸⁵⁴ como defensor da hipótese de que, ao contrário do pronunciado, o liberalismo nunca foi um entrave colonialista, já que permeou justificativas ideológicas para a expansão europeia – e mais tarde a norte-americana – sobre a África, a Ásia e a América Latina.⁸⁵⁵

É por este motivo que, para Jacob Gorender⁸⁵⁶, a reivindicação fundamental da Independência foi obtida em 1822 de maneira incompleta, porque, na ponta do Estado que então se organizou, estava Pedro I, o qual, além de

⁸⁴⁹ *Op. cit.*, p.155.

⁸⁵⁰ LOSURDO, **Contra-liberalismo**, p.21-54.

⁸⁵¹ BRETONES, Os temas, p.33-36.

⁸⁵² SKINNER, **As fundações**, p.143.

⁸⁵³ *Op. cit.*, p.521.

⁸⁵⁴ GORENDER, **O escravismo**, p.45-76.

⁸⁵⁵ *Op. cit.*, p.45-56.

⁸⁵⁶ *Op. cit.*, p.45-56.

português, era voltado aos interesses dinásticos em Lisboa.⁸⁵⁷ Depois que saiu do Brasil em 1831, este veio a se tornar Pedro IV em Portugal, sendo o Brasil apenas um degrau para sua chegada ao trono de Lisboa. A classe dominante escravista no Brasil queria controlar o Estado, sendo por ele completamente representada, com políticos como José Bonifácio, José Clemente Pereira, Gonçalves Ledo, todos constitucionalistas.⁸⁵⁸ Em 1831, a Independência se completa e o Estado se nacionaliza quando Pedro I abdica dele. Nesse recorte, temos um Estado brasileiro compatível com os interesses da classe dominante brasileira. Assim, como aqui descrito, desde a formação do Estado brasileiro pode-se dizer que as ideias liberais circulavam entre as elites brasileiras, formando um liberalismo ao formato brasílico. Interessante que, mesmo o liberalismo europeu sendo defensor do trabalho livre, do mercado de trabalho de assalariados juridicamente livres, da eliminação das injunções feudais, do pagamento da corveia, ele funcionou no Brasil com adaptações em prol da construção da monarquia.⁸⁵⁹

Neste cenário, pode-se dizer que Lauro Bretones reconhece, na sua crítica ao liberalismo pela via religiosa na juventude, a problemática sobre a terminologia apontada até aqui e que, quando critica o liberalismo, ele está considerando, neste contexto, o liberalismo econômico.⁸⁶⁰ O texto em que o autor detalha de forma mais pontual o liberalismo no âmbito da sociedade capitalista moderna é “Os temas de Berdiaev”⁸⁶¹, de 1953. Contudo, não se pode deixar de destacar que, em algumas produções anteriores, Bretones já começou a detalhar sua negação do liberalismo. Seu primeiro tratamento desta questão encontra-se em seu primeiro escrito, a “Carta” do Congresso da Mocidade Batista de 1948⁸⁶², um pronunciamento sobre o liberalismo econômico, assumindo que, na modernidade, esta seria uma forma de pensar e agir atrelada ao capitalismo, quando os dias daquela época deveriam merecer “*um posicionamento social a partir da Bíblia*”, dos “*profetas e Cristo*”, assumindo que tal postura “*não abjura os cristãos atuais*”.⁸⁶³ Neste texto, o jovem Bretones aponta o liberalismo como um dos

⁸⁵⁷ GORENDER, **O escravismo**, p.51-52.

⁸⁵⁸ *Op. cit.*, p.45-76.

⁸⁵⁹ *Op. cit.*, p.48-49.

⁸⁶⁰ BRETONES, Os temas, p.33-36; **Cristianismo e o comunismo**, p.51-54.

⁸⁶¹ BRETONES, Os temas, p.33-36.

⁸⁶² BRETONES, Carta.

⁸⁶³ *Op. cit.*

incrementos dos últimos tempos ligados ao modo de vida “*moribundo*”, e também ao “*desespero*” e à “*idolatria do Leviatã*”⁸⁶⁴. Raciocina que o liberalismo expressa a falta de vínculos comunitários, conduzindo o homem a assumir sua emancipação total em prol da liberdade cívica e econômica. Dado isto, compreende que o contato com o imaginário da literatura bíblica⁸⁶⁵ poderia combater o liberalismo a “*partir da Bíblia*”, dos “*profetas e Cristo*”.⁸⁶⁶

Importante destacar que, já no seu primeiro pronunciamento, Bretones tecia uma forte tensão anticapitalista como linha de seu raciocínio, referindo-se ao liberalismo como um dos componentes unificadores do capitalismo no Brasil, também tecendo comentários sobre a forma complexa com que ele se fixou nas terras do Sul.⁸⁶⁵ Nisso, Lauro Bretones se direciona como conhecedor desde a história da colonização, da independência brasileira, até o pensamento de sua época, quando o liberalismo econômico fazia parte do Estado brasileiro entre as décadas de 1940 a 1960. A força do liberalismo serviu, de forma desconexa, desde a colonização brasileira até ser uma composição fundamental para os governos do capitalismo industrial brasileiro no meio do século passado.⁸⁶⁶ Na “Carta”⁸⁶⁷ da Mocidade batista de 1948, Bretones afirma que o liberalismo no Brasil era um dos problemas centrais anexados à fixação do capitalismo e ao desenvolvimento na sociedade. Embora essa “Carta” não seja exaustiva ou tenha a pretensão de explicar todos os dados do posicionamento de seu autor, sabe-se que ele se posiciona – a partir de seu autor preferido, Nicolai Berdiaev – contra o “*liberalismo moribundo*”⁸⁶⁸, incitando pejorativamente o liberalismo econômico.

Como já se destacou, sabe-se que Bretones teve acesso através da biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, em janeiro de 1948, ao livro do russo Berdiaev, “*Cinco mediações sobre la existência: soledad, sociedad y comunidad*”, o que deve tê-lo levado a comprar, no início do ano, seu primeiro livro do autor, “*La religión y El marxismo*”, o primeiro dos seus sete

⁸⁶⁴ *Op. cit.*

⁸⁶⁵ Atitude típica da literatura enraizada no romantismo cristão, como escreve para o caso do judaísmo em: LOWY, **Romantismo**, p.76-91; **Judeus**, p.131-154.

⁸⁶⁶ BRETONES, Carta.

⁸⁶⁵ *Op. cit.*, p.1.

⁸⁶⁶ GORENDER, **O escravismo**, p.45-76.

⁸⁶⁷ BRETONES, Carta.

⁸⁶⁸ *Op. cit.*, p.1.

livros oferecidos a Hécio Lessa ou à biblioteca David Malta do Nascimento.⁸⁶⁹ Na “Carta”⁸⁷⁰, Lauro cita o liberalismo preocupando-se com adjetivá-lo de forma pejorativa, principalmente por conta de seu pouco compromisso com a sociedade. No seu raciocínio, justifica o desvio social do liberalismo contrapondo a ele os elementos inerentes ao cristianismo, isto é, a “Bíblia”, “os profetas” e “Cristo”⁸⁷¹, demonstrando entender que, no interior do cristianismo, existia uma saída para a demanda moderna capitalista aprofundada pelo liberalismo. Nesse texto, consegue-se captar certa dose de antiliberalismo em Bretones, pois, um pouco mais à frente, ele informa que o conjunto deste cenário já descrito conectado a outros valores da modernidade capitalista leva à emancipação do homem, formalizando-se como um “funil medonho”⁸⁷² pelo qual passa a humanidade. A ideia do jovem Bretones⁸⁷³ advinha de que o cristianismo oriental nutria uma saída da corrosiva liberdade capitalista ocidental insensível ao humano. Nesse caso, a inspiração vinha do coletivo do cristianismo oriental como uma saída à lógica excludente intrinsecamente ligada ao liberalismo econômico do Ocidente moderno.⁸⁷⁴

Ao tratar-se diretamente de seu texto de 1953, quando Bretones estiliza o principal fragmento antiliberalismo no âmbito de sua apresentação de Nicolai Berdiaev ao público evangélico, na revista *Unitas*, “Os temas de Berdiaev”⁸⁷⁵, infere-se que, embora o texto não tenha diretamente um tópico sobre o liberalismo, percebe-se uma necessidade latente de abordar o tema pelo contexto no qual Lauro Bretones circula.⁸⁷⁶ O autor tinha necessidade de aproximar do público geral o que estava sendo discutido nos encontros da CEB e da organização das esferas Igreja e Sociedade, a partir de Richard Schaul, no Brasil.⁸⁷⁷ Assim, trazendo à superfície discussões dos organismos ecumênicos da época, Bretones volta a argumentar, assumindo o referencial de Berdiaev ao

⁸⁶⁹ Como se destacou no capítulo 3 da tese.

⁸⁷⁰ BRETONES, Carta.

⁸⁷¹ *Op. cit.*, p.1.

⁸⁷² *Op. cit.*

⁸⁷³ Vistas nas obras BENJAMIN, Drama barroco, p.55-58; DOSTOIEVSKI, **Os Demônios**, p.56-89.

⁸⁷⁴ BRETONES, Carta.

⁸⁷⁵ BRETONES, Os temas, p.34-36.

⁸⁷⁶ Como destacam o contexto batista: PINHEIRO; SANTOS, **Os batistas**, p.45-110.

⁸⁷⁷ Sobre o contexto da CEB e do meio evangélico, vide: HUFF, **Um protestantismo**, p.67-84.

condicionar o liberalismo econômico⁸⁷⁸ à culpa de engrenar mais o capitalismo, quando privilegia os sujeitos em pleno direito ante ao todo social. Escreve:

Berdiaev acusa o liberalismo econômico como movimento que preparou o caminho para o capitalismo. “O liberalismo econômico, isto é, a afirmação de uma liberdade formal limitada na vida econômica, criou uma classe privilegiada que não precisa incarnar-se e realizar-se no mundo espacial material, mas o que torna infeliz a classe dos trabalhadores privados dos instrumentos de produção das possibilidades de afirmar-se no mundo exterior, e opõe-se um obstáculo ao seu direito à vida não lhe concedendo senão uma liberdade desencarnada. Foi exatamente essa liberdade econômica que engrenou o capitalismo com todas suas contradições, sua astúcia e eficácia. Ora, o objetivo do liberalismo era libertar a pessoa das cadeiras econômicas. O resultado, porém, negou completamente o propósito inicial.”⁸⁷⁹

Neste fragmento, profundamente antiliberalismo econômico, vê-se ao menos três pontos que merecem ser destacados. O primeiro diz respeito à origem do capitalismo, na visão do filósofo russo Nicolai Berdiaev.⁸⁸⁰ Nesse caso, a partir de sua formação marxista da juventude, o filósofo da Universidade de Moscou entende que o liberalismo seria umas das condições de possibilidades para “*a construção histórica do capitalismo*”.⁸⁸¹ Portanto, Bretones escreve apoiado em seu filósofo favorito, acusando o liberalismo de ajudar a construir o sistema capitalista-moderno: “*Berdiaev acusa o liberalismo econômico como movimento que preparou o caminho para o capitalismo*”⁸⁸². É claro que, além de ter iniciado este processo, o autor compreende que o liberalismo seria uma das “*ideias que ajudam a encadear o presente capitalista*” como escreveu um pouco antes, em 1950, na série “Cristianismo evangélico e os problemas sociais”.⁸⁸³ Em Bretones,

⁸⁷⁸ BERDIAEV, D *l'esclavage*, p.67-69

⁸⁷⁹ BRETONES, *Os temas*, p.35.

⁸⁸⁰ TEIMOURAZ, L *l'eschatologisme*, p.134-154. E, os livros em que esboça uma formulação sobre o capitalismo são: *Espírito*, p.45-48; BERDIAEV, *Le sens de l'histoire; De La destination*, p.67-91.

⁸⁸¹ BERDIAEV, *De La destination*, p.67-91.

⁸⁸² BRETONES, *Os temas*, p.35.

⁸⁸³ BRETONES, *O cristianismo (V)*, p.4.

o liberalismo seria um dos fatores que ocasionaram e seguiam alimentando o capitalismo desenvolvimentista brasileiro.

Tais fatores devem ter aberto possibilidades à acusação da direção dos batistas a respeito de que Bretones seria um comunista⁸⁸⁴, pois, na verdade, àquela época, qualquer citação que mostrasse algum vínculo com a teoria econômica marxista⁸⁸⁵, mesmo a partir de Berdiaev, seria erroneamente confundida com comunismo marxista ortodoxo. Voltando à citação acima⁸⁸⁶, Lauro Bretones segue seu raciocínio explicitando mais diretamente seu problema com o liberalismo (econômico), quando aponta que o “*liberalismo econômico, isto é, a afirmação de uma liberdade formal limitada na vida econômica, criou uma classe privilegiada que não precisa incarnar-se e realizar-se no mundo espacial material*”.

Nessa afirmação, Bretones se volta à percepção de que o liberalismo constrói um grupo de privilegiados que tem ampla realização no plano material do Brasil moderno.⁸⁸⁷ Tais privilegiados, junto à consolidação da mais mais-valia ante a venda das mercadorias⁸⁸⁸, tornam “*infeliz a classe dos trabalhadores privados dos instrumentos de produção das possibilidades de afirmar-se no mundo exterior*”⁸⁸⁹. Para tanto, afere-se que, na leitura de Bretones, isto se consolida em termos de análise da sociedade no que diz respeito à luta de pobres/ricos e/ou patrões/empregados, o que deve ter pesado ainda mais contra ele nos bastidores batistas. Para ele, esses pobres sofreriam as consequências por não terem todos os direitos à vida, e, mais ainda, eles só teriam uma “*liberdade desencarnada*”⁸⁹⁰, ou seja, só poderiam ter uma liberdade sem carne, ou melhor, fora da carne, das condições desta vida.⁸⁹¹ Para o jovem Bretones, um dos culpados pela divergência social que vivia o Brasil de 1950 teria sido o liberalismo econômico, que engrenou no “*capitalismo com todas as suas contradições, sua astúcia e eficácia*”⁸⁹².

⁸⁸⁴ FERREIRA, Lauro.

⁸⁸⁵ Como se é descrita em: LOWY, **La Cage d’acier**, p.54-78.

⁸⁸⁶ BRETONES, Os temas, p.35.

⁸⁸⁷ BRETONES, Os temas, p.35.

⁸⁸⁸ MARX, **Prefácio**, p. 545-549.

⁸⁸⁹ BRETONES, Os temas, p.35.

⁸⁹⁰ BRETONES, Os temas, p.36.

⁸⁹¹ A mesma referência que Berdiaev faz nos seus: **O Espírito**, p.45-48; BERDIAEV, **De La**, p.67-91.

⁸⁹² BRETONES, Os temas, p.36.

O mais interessante da proposta de Bretones, a partir do romantismo cristão russo, é que a liberdade do liberalismo deveria ser uma tônica. Não a do liberalismo econômico, que seria um veneno social, mas do liberalismo romântico russo que visava “*libertar a pessoa das cadeiras econômicas*”⁸⁹³. Assim, faz sentido a leitura da parte final desse fragmento, quando afirma que o liberalismo seria um dado importante para o homem, contudo, o mesmo foi manchado, cooptado pelo liberalismo econômico. O liberalismo econômico negaria por completo o propósito inicial do liberalismo, que era de luta contra as agarras da estrutura social formativa da Idade Média ⁸⁹⁴, por isso, Bretones escreve: “*O resultado, porém, negou completamente o propósito inicial*”⁸⁹⁵

No ano de 1956, Lauro Bretones, em seu livro “Cristãos e Comunistas”⁸⁹⁶, chamado a escrever sobre o comunismo e seus vínculos com as questões cristãs, defende que tanto o comunismo quanto o capitalismo não eram sistemas positivos ao cristianismo. Como já dito, o autor escreve suas teses no contexto de sua retirada dos órgãos da estrutura batista, como frisa Ebenezer Soares Ferreira⁸⁹⁷ que, desde a década de 1940, era acusado de ser complacente ao comunismo.⁸⁹⁸ Para David Malta do Nascimento⁸⁹⁹, este seria o último esforço de Bretones dentro da estrutura, como pastor batista, de indicação de um caminho mais social na atividade religiosa protestante, ou melhor, o autor fora chamado para escrever sobre o tema a fim de apontar precisamente o que defendia. Para tanto, em seu livro, ele abre espaço para a questão do liberalismo, e novamente citando seu autor preferido, Nicolai Berdiaev:

Está provado adiante que a religião, as opiniões religiosas não são de caráter particular, como pretendem os partidos liberais democráticos, e sim uma questão social. O fato de que os liberais-democratas considerem a religião como assunto pessoal fez que merecessem a acusação de traidores.⁹⁰⁰

⁸⁹³ BRETONES, Os temas, p.36.

⁸⁹⁴ BERDIAEV, **De La**, p.67-91.

⁸⁹⁵ BRETONES, Os temas, p.36.

⁸⁹⁶ BRETONES, **Cristianismo**, p.21.

⁸⁹⁷ FERREIRA, Lauro.

⁸⁹⁸ BRETONES, Lauro, p.8; FERREIRA, Lauro, p.13.

⁸⁹⁹ NASCIMENTO, Entrevista.

⁹⁰⁰ BRETONES, **Cristianismo**, p.22.

A título de esclarecimento para este estudo, é necessário citar que, pouco antes desta passagem acima selecionada, o autor cita Berdiaev⁹⁰¹, quando, por meio de suas hipóteses católico-orientais de cristianismo, compreende que a formulação cristã por si só é uma demanda social.⁹⁰² Trata disso inicialmente indicando que não se trata de uma simples admissão do indivíduo, mas da sua relação com a religião que deve fincar-se no caráter comunitário, no todo que o envolve.⁹⁰³ Por isso, a promoção e o desenvolvimento das ideias liberal-democráticas modernas seriam tão nocivos ao protestantismo para Lauro Bretones, pois sujam, ou, como escreve, “*traem*”⁹⁰⁴ a religião cristã, apoiada no social.

Pouco à frente, em 1979, no livro-biografia de Antonio Mazzoni (“Prisioneiro da Esperança”⁹⁰⁵), Bretones escreve explorando um tópico inteiro sobre o comunismo e a função histórica do capitalismo. Nele, concorda com a maioria dos pontos tratados por seu amigo Antonio Mazzoni, como escreve no próprio livro.⁹⁰⁶ Neste texto, Bretones retorna a algumas reflexões da juventude, preocupando-se em, novamente, clarear o problema do capitalismo na sociedade moderna. Assim, trata da questão do capitalismo e de como ele se distanciou de suas fontes de inspiração, fazendo “*surgir o gigantismo do poder econômico*”, e transformando-o “*em lucro sem fim*”⁹⁰⁷. Em seus escritos, fica ainda mais claro que o problema de Bretones não era relacionado diretamente aos inícios do liberalismo na Inglaterra, quando essa ideologia serviu para esfacelar o Antigo Regime, ajudando a corroer a antiga ordem baseada na hierarquia dos reis e nas monarquias.⁹⁰⁸ Para ele, o problema se estruturou quando se aliou a outras ideias da época, incrementando o capitalismo em prol do benefício de poucos, com sua composição em torno da economia, e ampliando a lógica do seu lucro sem fim.⁹⁰⁹ Assim, escreve:

⁹⁰¹ BRETONES, **Cristianismo**, p.21.

⁹⁰² *Op. cit.*, p.22.

⁹⁰³ BRETONES, **Cristianismo**, p.22.

⁹⁰⁴ BRETONES, **Cristianismo**, p.22.

⁹⁰⁵ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**.

⁹⁰⁶ BRETONES, **Prisioneiro da esperança**, p.14-15.

⁹⁰⁷ BRETONES, **Prisioneiro**, p.82.

⁹⁰⁸ Como escreve: BRETONES, **Prisioneiro**, p.82-83; BERDIAEV, **De La**, p.67-91.

⁹⁰⁹ Essas são as teses do marxismo utilizadas inclusive por Berdiaev: MARX, **Prefácio**, p. 545-549.

Essa sociedade capitalista sustentada pelos formidáveis interesses de uma minoria rica explorando uma maioria proletária, cristalizada já de tal sorte (...) No entanto, a lei de oferta e da procura que regula o preço das mercadorias e que a escola liberal pretende que regule também ‘irrevogavelmente’ a determinação da taxa do salário, isto é, o preço do trabalho humano, é caracterizada pela opressão e pelo engano, elevados à categoria de princípios diretores do contrato de trabalho (...) é o operário o que discute o contrato em condições de inferioridade, uma vez que a fome soa e dos seus pode forçá-lo a, não podendo esperar mais, aceitar o contrato ainda que nas condições opressoras que o patrão lhe impõe”.⁹¹⁰

Neste fragmento retirado do livro de 1979, Bretones não desfruta mais de sua juventude. Contudo, mais livre das agarras do serviço religioso, comenta das “condições opressoras que o patrão impõe”⁹¹¹ no capitalismo do trabalho humano. O fragmento não é tão explícito na citação do liberalismo, no entanto, sabe-se que a ideia da “escola liberal”⁹¹² dissemina que o ponto regulador do trabalho humano seja a lei da oferta e da procura, tal como se propõe desde seu responsável intelectual, Adam Smith.⁹¹³ Na leitura de Bretones, um ponto fundamental do problema do capitalismo incrementado a partir da escola liberal seria quando este “pretende que regule também ‘irrevogavelmente’ a determinação da taxa do salário, isto é, o preço do trabalho humano”⁹¹³, ligando dessa forma, o liberalismo ao grave problema do capitalismo. Quando a lei da oferta e da procura (embutidas no liberalismo) passa a regulamentar, além dos preços, os salários dos trabalhadores, ela assume a taxação dos salários dos empregados e os lucros dos empregadores, isto é, a mais-valia tão dedicada em Marx.⁹¹⁴

Assim, Lauro Bretones sentencia que o círculo que envolve o liberalismo no interior da modernidade beneficia a “sociedade capitalista sustentada pelos formidáveis interesses de uma minoria rica explorando uma maioria

⁹¹⁰ BRETONES, **Prisioneiro**, p.82-83.

⁹¹¹ BRETONES, **Prisioneiro**, p.83.

⁹¹² FAUSTO, O estado novo, p.17-20; FERNANDES, **Estrangeirização de terras**, p.65-78.

⁹¹³ SKINNER, **As fundações do pensamento**, p.143-154.

⁹¹³ BRETONES, **Prisioneiro**, p.83.

⁹¹⁴ MARX, **Prefácio**, p. 545-549.

proletária”⁹¹⁵, o que ele deve ter avistado com propriedade, pois, neste período, trabalhou no sistema socioeducativo junto aos menores infratores de São Paulo. Portanto, Bretones entende que toda a sociedade ligada às ideias liberais no Brasil se consolida a partir da prática da “*opressão e pelo engano*”⁹¹⁶, não beneficiando os trabalhadores, porque estes se encontram à mercê dos empregadores – minoria rica capaz de explorar seu proletariado. Enfim, para concluir este tópico sobre o tema do antiliberalismo na obra da juventude de Bretones, buscou-se indicar aqui a influência de seu filósofo preferido, Nicolai Berdiaev, para demonstrar que um dos fatores do declínio da modernidade capitalista no Brasil são os valores liberais-econômicos, o que só poderia ser revisto mediante a criação de uma nova ordem que suprimisse as fontes de corrosão da sociedade e restaurasse valores e princípios de ordem social da Idade Média – para eles, a idade de ouro – da forma com que Berdiaev escreveu.⁹¹⁷

4.2.2 Anti-individualismo em Lauro Bretones

Para escrever sobre o anti-individualismo nos escritos da juventude Bretones, destacar-se-á o individualismo, seu significado e como este construirá no Brasil. O presente tópico se diferencia dos anteriores, pois, aqui, tratar-se-á do cenário em que Lauro Bretones contrapõe a ideia de *individualismo* à de *personalismo* construída a partir de Nicolai Berdiaev. Traça essa distinção em tom de queixa ao apelo individualista da modernidade, o que pode ser visto nos dois primeiros artigos aqui explorados, “O cristianismo evangélico e os problemas sociais (I)” e “O cristianismo evangélico e os problemas sociais: V” (1950). Em seguida, a partir desta distinção, serão apontadas partes do artigo “Os temas de Berdiaev” e do livro “Prisioneiro da esperança” (1979), a fim de perceber a crítica do autor ao individualismo, no contexto de sua juventude.

Para iniciar esta exposição, recorre-se a Dumont, qual salienta⁹¹⁸ que a noção de indivíduo teria surgido no fim do Império Romano, tendo elo com ideias de Santo Agostinho. Contudo, a hipótese mais tradicional seria de que o

⁹¹⁵ BRETONES, **Prisioneiro**, p.83.

⁹¹⁶ BRETONES, **Prisioneiro**, p.84.

⁹¹⁷ BERDIAEV, **De La**, p.67-91.

⁹¹⁸ DUMONT, **O individualismo**, p.45-48.

individualismo assumiu uma feição mais rigorosa na modernidade europeia⁹¹⁹, no período quando, no continente europeu, em meio à difusão de fatores sociais, houve a diminuição das escalas no nível social, como a difusão da moeda e a construção da imprensa, como enumera a sociologia de Georg Simmel.⁹²⁰ Por outro lado, Jürgen Habermas, no âmbito do pensamento da razão comunicativa, decifra que o conceito de indivíduo na modernidade decorreu do declínio da esfera pública com a inflação da esfera privada do mundo ocidental.⁹²¹

De qualquer forma, quem se detém ao conceito é Georg Simmel⁹²², argumentando que a ideia de indivíduo afirma-se no ínterim do novo século, com um homem/mulher libertos das restrições do Estado e da Igreja, donos de sua história, responsáveis por suas decisões e gozando de “*alguma liberdade para executarem as escolhas de acordo com a vontade*”.⁹²³ Tal sujeito emancipado se encontrava exposto à necessidade de especialização, a fim de restabelecer a conexão diante do “*novo mundo*”.⁹²⁴ Na teoria social de Georg Simmel⁹²⁵, a discussão do homem urbano tem significado especial, pois acrescenta ao homem/mulher as consequências paradoxais do individualismo, levando-os aos limites antropológicos que “*dizem respeito às novas perspectivas da relação do homem como ser único, em busca de afirmação diante de uma nova corrida moderno-capitalismo lhe impugnava*”⁹²⁶.

Assim, após comentar em linhas gerais a respeito da hipótese do surgimento da noção de indivíduo no ambiente do centro europeu, passa-se agora à noção do autor que mais influenciou a teoria de religião de Lauro Bretones, o russo Nicolai Berdiaev. Para isso, não se pode deixar de considerar, novamente, que o filósofo russo era um leitor assíduo do idealismo alemão⁹²⁷ e de autores contemporâneos germanos.⁹²⁸ Destaca-se que, inicialmente, não há uma demanda

⁹¹⁹ WEBER, A *ética protestante*, p.43-57.

⁹²⁰ SIMMEL, *On individuality and social forms*, p.102-113.

⁹²¹ WEBER, A *ética*, p.43-57.

⁹²² SIMMEL, O indivíduo e a liberdade, 1998; *On individuality*, p.102-113.

⁹²³ SIMMEL, *On individuality*, p.104.

⁹²⁴ SIMMEL, *On individuality*, p.105.

⁹²⁵ SIMMEL, O indivíduo.

⁹²⁶ SIMMEL, O indivíduo.

⁹²⁷ MARKOVIC, *La Philosophie de l'inégalité*, p.65-69; CHAIX-RUY, p.34-36.

⁹²⁸ BERDIAEV, *Essai*, p.120-126.

tão marcadamente crítica ao individualismo na obra de Berdiaev⁹²⁹, preceptor de que a questão do indivíduo continha até um dado positivo, permitindo a dignidade do homem e seus dotes criativos.⁹³⁰ Ainda assim, quando se afere na sociedade geral a individualização do homem, direciona-se isto de forma inadequada e, por vezes, destrutiva para a cultura. Desta forma, no trabalho “De l’esclavage et de La liberté de l’homme”⁹³¹, Berdiaev traçou algumas propostas na busca do equilíbrio entre individual e coletivo, que foram tomadas por Lauro Bretones e espalhadas ao longo de suas obras ⁹³² de juventude. Berdiaev, em lugar de assumir um individualismo atomístico, destacou a personalidade como a verdadeira forma “*do homem no social, não conduzindo o homem à mera quantidade*”⁹³³. Tal formulação induz Berdiaev a criticar a ideologia do consumo que contorce “*o individualismo extremo*” levando à “*negação da personalidade*”⁹³⁴. Assim, para ele (seguido por Bretones), a personalidade (o personalismo) seria a unidade “*feita de corpo, mente e alma*”⁹³⁵, sendo que a personalidade se funda não só em processos biológicos, naturalistas ou sociais, mas na própria natureza e origens do homem.⁹³⁶

O personalismo seria o caminho contrário tanto ao individualismo quanto às formas totalizadoras autoritárias, chamadas por Berdiaev de “antipersonalistas”⁹³⁷, compreendendo que “*a exploração do homem pelo homem, assim como a exploração do homem pelo Estado, é uma forma de converter o homem em um objeto*”⁹³⁸. Por outro lado, Berdiaev considera o individualismo burguês como forma de “impersonalismo”, sendo a realização da personalidade uma demanda espiritual e, portanto, a personalidade não deve ser equiparada com qualquer tipo de individualismo moderno que subjaz o indivíduo à deriva na sociedade.⁹³⁹ Lauro Bretones, assimilando as ideias de Berdiaev no Brasil,

⁹²⁹ *Op. cit.*, p.120-122.

⁹³⁰ BERDIAEV, *De l’esclavage*, p.11-16; CLEMENT, p.132-164.

⁹³¹ BERDIAEV, *De l’esclavage*, p.11-16.

⁹³² BRETONES, O cristianismo (III), p.8; O cristianismo (V), p.3.

⁹³³ BERDIAEV, *De l’esclavage*, p.14.

⁹³⁴ *Op. cit.*, p.16.

⁹³⁵ *Op. cit.*, p.14.

⁹³⁶ *Op. cit.*, p.14.

⁹³⁷ BERDIAEV, *De l’esclavage*, p.15-16.

⁹³⁸ *Op. cit.*, p.16.

⁹³⁹ *Op. cit.*, p.16.

percebe que o individual faz-se como ruptura ao todo⁹⁴⁰, não deixando de anotar nas primeiras páginas da série “O cristianismo evangélico e os problemas sociais”⁹⁴¹ que o individualismo acrescenta ao homem moderno o cálculo egoísta do “*pensamento do homem pelo homem*”⁹⁴².

Lauro Bretones, no Brasil desenvolvimentista do meio do século passado, faz-se discípulo dos românticos europeus, e, a partir deles, inspira-se no passado (ou na sua idealização) como forma de luta pelo presente capitalista.⁹⁴² Em um exercício prático, num texto de 1949, ele, como religioso que se situava no âmbito da igreja, assimila algumas leituras bíblicas em prol da tese anti-individual, a partir da linha de pensamento do protestantismo americano bíblicista⁹⁴³, passando a desenvolver teses anti-individualistas por meio dos fragmentos das primeiras páginas de Gênesis. Aliás, como teólogo protestante⁹⁴⁴, escreve:

Existe mesmo uma verdadeira alquimia da influência que explica a metamorfose individual e as transformações de caráter coletivo. Jeová teria poupado as cidades impenitentes se ali houvesse dez crentes para transfigurar a coletividade. É um exemplo típico da salvação social.⁹⁴⁵

Como se pode ver, Lauro Bretones, na sua hermenêutica dos textos bíblicos, destaca a importância da aposta coletivista, idealizando um passado antigo.⁹⁴⁶ Assume que a função social do cristianismo se dá em contraponto à lógica corrosiva moderna, pois, na sua formulação pré-moderna, condiciona: “*O cristão tem um valor social função de fermento? Porventura ele tem algum valor à parte do que vive. O isolamento da coletividade é a própria negação desse valor*”⁹⁴⁷. Imbuído de valores românticos⁹⁴⁸, nutridos a partir de sua leitura do

⁹⁴⁰ BRETONES, O cristianismo (I), p.3-6.

⁹⁴¹ *Op. cit.*, p.4.

⁹⁴² *Op. cit.*, p.4.

⁹⁴² Quem trata da atualização no presente das ideias românticas, LOWY, **Romantismo**, p.15-19.

⁹⁴³ BATIAN, **Historia**, p.45-49; MENDONÇA, **O celeste**, p. 32-43.

⁹⁴⁴ TILLICH, **A Era**, p.32-35; TILLICH, **Perspectivas da teologia**, p.76-81.

⁹⁴⁵ BRETONES, O cristianismo (I), p.5.

⁹⁴⁶ Como se vê já na sua Carta, de 1948.

⁹⁴⁷ BRETONES, O cristianismo (I), p.5.

⁹⁴⁸ BENJAMIN, Drama barroco, p.55-58; BAUDELAIRE, **Les fleurs du mal**, p.21-34.

passado, defende que o cristianismo, desde suas raízes judaicas, seria uma religião social, o inverso da demanda pragmática protestante/batista da época.⁹⁴⁹

Apesar disso, na continuação do fragmento “O cristianismo evangélico e os problemas sociais (V)”⁹⁵⁰, não é possível negar a existência de um traço de intolerância religiosa no jovem Bretones, enquanto religioso de um protestantismo do ramo do fundamentalismo, quando acusa o catolicismo romano de adaptar traços da modernidade, obrigando-se a desprezar sua matriz do medievo.⁹⁵¹ A crítica de Bretones⁹⁵² à formulação do catolicismo moderno seria referente ao fato de que ele encontrara um lugar para o “indivíduo”⁹⁵³ no âmbito de sua complexidade monoteísta cristã exemplar – nos termos de Pierre Bordieu.⁹⁵⁴ Por outro lado, o jovem tem méritos de não se ater apenas à crítica ao catolicismo, mesmo imerso no ambiente fundamentalista batista. Ele vai mais adiante, reconhecendo que o protestantismo aprofundou o individualismo, mostrando conhecer a tese de Max Weber⁹⁵⁵ alusiva aos vínculos do protestantismo com o espírito do capitalismo, base de textos da juventude de Walter Benajmin.⁹⁵⁶ Tais dados são apontados da seguinte forma no fragmento:

Se, por um lado, o catolicismo romano criou uma igreja do tipo multimundista, na qual o indivíduo tem parte ativa, isolado do grupo, por outro lado o protestantismo, querendo evitar esse erro e a fim de combatê-lo, colocou-se no extremo do individualismo.⁹⁵⁷

O fragmento do autor expõe críticas diretas tanto ao catolicismo quanto ao protestantismo, porque, como religiões de grande número de adeptos, se relacionavam de forma perigosa com as estruturas da modernidade.⁹⁵⁸ Nesse ponto, não se pode deixar de lembrar que, no pequeno fragmento de 1950 em questão, suas queixas devem ser compreendidas no contexto da promoção do

⁹⁴⁹ BRETONES, Cristianismo Integral, p.5-7.

⁹⁵⁰ BRETONES, O cristianismo (V), p.3.

⁹⁵¹ BRETONES, **Roteiros Batistas**, p.56-58.

⁹⁵² BRETONES, O cristianismo (I), p.3-6.

⁹⁵³ BRETONES O cristianismo (I), p.8.

⁹⁵⁴ BORDIEU, **A economia das trocas simbólicas**, p.78-81.

⁹⁵⁵ WEBER, **Ética**, p.32-98, quem desenvolve isso é: LOWY, Figuras, p.58-59; **Romantismo**, p.199-200.

⁹⁵⁶ BENJAMIN, Drama, p.55-58.

⁹⁵⁷ BRETONES, O cristianismo (V), p.3.

⁹⁵⁸ BRETONES, O cristianismo (V), p.3.

protestantismo americano no Brasil. Ele se posiciona entre os segmentos cristãos que são a ponta da expansão-assimilação da cultura americana no Brasil para aprofundar mais ainda o capitalismo imperialista⁹⁵⁹ nos trópicos.⁹⁶⁰ Suas queixas se distribuem às lideranças do protestantismo americano no Brasil, as quais não se preocupam em fazer qualquer tipo de reparação à amolga liberal capitalista no quesito da exploração, e tampouco em produzir qualquer tipo de *senão* alternativo à vida moderna.⁹⁶¹ Ao contrário, as expressões *numinosas* protestantes estariam preocupadas em valorizar ainda mais o capital-individualismo⁹⁶², o que estava se tornando cada vez mais vigoroso entre as décadas de 1960 e 1980, especialmente quando suas lideranças apoiarão os governantes militares totalitários.⁹⁶³

Portanto, na citação anterior, percebe-se que o jovem Bretones crítica os protestantes e católicos, pois estes se adaptaram à esfera do individualismo moderno⁹⁶⁴. Sua ideia para o desatrelar desse caminho pouco humano da atomização do homem moderno advém da diferenciação que deve ser reconhecida entre as religiões cristãs, no que tange ao “pessoal” e ao “individual”, apoiado, novamente, em Nicolai Berdiaev⁹⁶⁵, citando-o nos fragmentos “*grande Berdiaev*” e “*o grande profeta*”.⁹⁶⁶ Dentre as citações diretas de Lauro Bretones sobre seu “profeta”, transcreve-se, abaixo, por completo, o arremate do seu artigo “O cristianismo evangélico e os problemas sociais (V)”⁹⁶⁷:

Estabelecamos aqui as diferenças fundamentais entre o pessoal e o individual. Para essa tarefa, apresentamos o grande Berdiaev. Transcrevemos aqui seus pensamentos centrais sobre a importância biológica, que está destinada a servir de base há verdadeiro tema. É a filosofia existencial e não a sociológica ou história de pessoa. A pessoa é um sujeito e não um objeto entre outros; ela tem suas raízes no plano interior

⁹⁵⁹ O termo capital-imperialismo pode ser visto já em Max Weber, contudo, quem o descreve no contexto brasileiro é a pesquisadora FONTES, **Brasil do capital-imperialismo**, p.45-91.

⁹⁶⁰ MENDONÇA, **Estado**, p.37-45.

⁹⁶¹ BRETONES, O cristianismo (V), p.3.

⁹⁶² Como escrevem: BASTIAN, **Historia**, p.45-49; MENDONÇA, **O celeste**, p. 32-43.

⁹⁶³ VIANNA, **Instituições políticas Brasileiras**, p.81-98; AZEVEDO, A igreja católica, p.109-120.

⁹⁶⁴ BRETONES, O cristianismo (V), p.3-4.

⁹⁶⁵ BERDIAEV, **Essai**, p.120-126; BERDIAEV, **De la**, p. 372-373.

⁹⁶⁶ BRETONES, O cristianismo (V), p.4.

⁹⁶⁷ BRETONES, O cristianismo (V), p.4-5.

da existência, isto é, no mundo do objeto. Do ponto de vista existencial, a sociedade é uma parte da pessoa, da qual representa o lado social, como o cosmos representa o seu lado cósmico. A pessoa não é um objeto entre outros objetos nem uma coisa entre outras. Ela é um sujeito entre sujeitos e sua transformação em objeto significa sua morte. Um objeto sempre é mau, só o sujeito pode ser bom... Mas a pessoa é independente da natureza como é independente da sociedade e do Estado. Sobre o indivíduo, afirma o grande profeta: o indivíduo é uma categoria materialista, biológica, sociológica. O indivíduo é ser definido como uma parte ao mesmo tempo subordinada a um todo e como um centro de autoafirmação egoísta. É, por isso, indivisível em relação ao todo: é um átomo. O indivíduo que pode ser *individualism* derivado do termo indivíduo, longe de significar independência em relação ao todo, no processo cósmico, biológico, ou social, significa o isolamento da parte subordinada e sua revolta impotente contra o todo. O indivíduo se prende por laços estreitos ao mundo material, ele é o produto de um processo genético. O indivíduo nasce de pais, ele tem uma origem genética, é determinado pela hereditariedade, tanto genética quanto social (...). Contrariamente ao individualismo, o personalismo não significa o isolamento egocêntrico. Como pessoa, o homem é independente do mundo material que fornece somente a matéria para o trabalho do espírito.⁹⁶⁸

Assim, no fragmento de arremate do artigo em estudo, Bretones se sustenta em seu autor cristão-romântico preferido (Nicolai Berdiaev), munido das categorias do filósofo russo: “indivíduo”, “individualismo”, “pessoa” e “personalismo”.⁹⁶⁹ Lauro Bretones toma o conceito do individualismo enraizado na razão egocêntrica do humano em relação ao todo social de Berdiaev⁹⁷⁰, o que o leva a escrever em outro texto que “*o individualismo como prática social é um*

⁹⁶⁸ BRETONES, O cristianismo (V), p.4-5. Agora, um destaque, o livro de Nicolai Berdiaev que cita no fragmento é seu: BERDIAEV, *D l'esclavage*, p.67-69.

⁹⁶⁹ BERDIAEV: *O espírito*, p.53-72; *Le sens*, p. 200-223; *De la*, p. 372-373.

⁹⁷⁰ BRETONES, O cristianismo (V), p.5.

*grave erro. Socialmente não podemos agir senão como um todo harmonioso*⁹⁷¹, indispondo-se de tal forma com o individualismo a ponto de se inferir que a única saída seria a negá-lo completamente⁹⁷², pois a ênfase no nuclear proporciona o desfalecimento da vida como um todo. Neste mesmo texto, Bretones faz uma convocação ao protestantismo, no seguinte tom: “*A comunidade evangélica no Brasil precisa, urgentemente, lançar uma proclamação ao país, apontando os erros da vida nacional, bem como soluções adequadas dos problemas com que nos defrontamos. Seria uma importante obra de esquematização da mensagem evangélica para uma aplicação social*”⁹⁷³

Para o jovem, em 1950, a solução ou saída deste cenário consistiria em os cristãos se diferenciarem, colocando-se de forma inconformada a vida capitalista enraizada no individualismo moderno.⁹⁷⁴ Por isso, o autor apresenta a ideia de “personalismo”, de Nicolai Berdiaev, na qual enfatiza o homem ligado ao todo da humanidade, possibilitando-se, por isso, a fazer-se pessoa.⁹⁷⁵ Sua proposta de adaptação das teses de Berdiaev⁹⁷⁶ na geografia protestante brasileira coloca-se na linha de se indispor com o individualismo, a fim de assumir a importância das relações do particular com a comunidade e com as instâncias institucionais coletivas.

A partir da *intelligentsia* do romantismo cristão russo⁹⁷⁷, o homem teria mais conexões com as estruturas sociais e, em vistas disto, no ano de 1953, Bretones escreve na revista *Unitas*: a “*pessoa é em relação a tudo o que é objetivo. A sociedade só é possível porque a pessoa a contém na forma de comunidade*”⁹⁷⁸. Ainda apresenta a pessoa não como um objeto, um ser inanimado, uma coisa, mas enquadra que, do “*ponto de vista existencial, a sociedade é uma parte da pessoa, da qual ela representa o lado social, como o cosmos representa o seu lado cósmico*”⁹⁷⁹. A pessoa tem elo com o coletivo, ao inverso do indivíduo, que se assemelha mais com o particular, podendo se

⁹⁷¹ BRETONES, Os grandes, p.37.

⁹⁷² BRETONES, Os grandes, p.37.

⁹⁷³ *Op. cit.*, p.37.

⁹⁷⁴ *Op. cit.*, p.37-38.

⁹⁷⁵ BRETONES, O cristianismo (V), p.4.

⁹⁷⁶ BERDIAEV, **O espírito**, p.53-72

⁹⁷⁷ BERDIAEV, **De la**, p. 372-373.

⁹⁷⁸ BRETONES, Os temas, p.32-33.

⁹⁷⁹ BRETONES, O cristianismo (V), p.5.

transformar mais facilmente num objeto. Deste modo, o jovem ratifica o perigo de a modernidade envolver no seu desenvolvimento técnico-científico a transformação de pessoas em apetrecho imaterial: “A pessoa não é um objeto entre outros objetos nem uma coisa entre outras. Ele é um sujeito entre sujeitos e sua transformação em objeto significa sua morte”⁹⁸⁰.

Esse jogo contrário ao individualismo e ao indivíduo leva a apostar que o projeto cristão se estabelece na pessoa (e no personalismo), permitindo que a religião traga um condicionamento interno que fomente a transformação dos problemas sociais e espirituais “acarretados no dilema do individualismo em prol da pessoa e de um personalismo”⁹⁸¹. Escreve – suspirando os ares orientais – que não se pode desassociar o “individualismo moderno dos demais ranços da modernidade”⁹⁸², descrevendo que o círculo vicioso da condição burgo-capitalista de não permitir a libertação da humanidade do liberal-capitalismo só se constrói para uma libertação em prol de si.⁹⁸³ Portanto, para o jovem, toda a modernidade deve ser desfeita pedaço por pedaço para que a vida retorne, desatando-se finalmente a humanidade da tormenta moderna burguesa⁹⁸⁴, como pondera nas linhas impregnadas do *romantismo anticapitalista*⁹⁸⁵:

O cristianismo realizou uma profunda revolução nesse conceito de valores, contudo, a cultura humana continua a errar no fundamental. Desse modo, partindo de um erro fundamental, toda a luta pela libertação da pessoa resulta, paradoxalmente, na sua escravidão.⁹⁸⁶

O comentário de Bretones a respeito desta libertação da pessoa soa um tanto “desiludido”, até por que, para conseguir fazê-lo (como já se indicou), seria necessário libertar-se parte por parte dos elementos da Civilização Moderna.⁹⁸⁷

⁹⁸⁰ BRETONES, O cristianismo (V), p.5.

⁹⁸¹ *Op. cit.*, p.4.

⁹⁸² BRETONES, Os temas, p.32-33.

⁹⁸³ BRETONES, Os temas, p.32-33.

⁹⁸⁴ *Op. cit.*, p.33.

⁹⁸⁵ BENJAMIN, Drama barroco, p.55-58, destacado sobre a nomenclatura romantismo anticapitalista de: LOWY, Figuras, p.58-59; LOWY, **Romantismo**, p.199-200.

⁹⁸⁶ BRETONES, Os temas, p.33.

⁹⁸⁷ BRETONES, Carta.

Portanto, se assume que o parágrafo tem uma dose de *pessimismo cultural* (*Kulturpessimismus*, de Max Weber⁹⁸⁸), o qual obriga a inspiração nos enredos pré-modernos para tencionar a modernidade⁹⁸⁹, da mesma forma que os textos românticos pouco sistêmicos teriam impregnado Lauro Bretones, levando-o à produção de um material pouco simétrico em termos de desenvolvimento de escrita.⁹⁹⁰ A última sinalização de problematização anti-individualista na obra cristã romântica de Lauro Bretones segue abaixo, em um fragmento do livro “Prisioneiro da Esperança”⁹⁹¹:

Apresso-me em esclarecer que não emprego a palavra socialismo aqui, como também Kendall também não o faz, na acepção de um sistema econômico, isto é, de um princípio segundo o qual o interesse do indivíduo fica subordinado ao interesse da coletividade. Fujo assim da orientação, que julgo perigosa, de filiar o cristianismo a sistema políticos e econômicos, jungindo-o à sorte daquele a que nos habituamos ou no qual temos os nossos interesses (...) A consciência social do cristianismo evangélico vem sendo cada dia despertada pela voz dos profetas, leigos e ministros, que bem percebem a verdade de que afirma Kendall em sua obra já referida de que ‘a imensa aliança do individual com o social é o coração do cristianismo’. Vale a pena proferir aqui a palavra luminosa do John Wesley, já no seu tempo alerta, como profeta, às necessidades do mundo: o cristianismo – diz ele – é essencialmente uma religião social e transformá-lo numa religião solitária é destruí-lo.⁹⁹²

Destoando da leitura social de Lauro Bretones, o fragmento toma como base a obra do sociólogo Kendall, apresentando até uma citação do líder da construção do metodismo, John Wesley, quando destaca o vínculo social do cristianismo. Para ele, sempre apelando para o coletivismo inerente ao

⁹⁸⁸ WEBER, *Ética*, p.31-36; sobre o termo em Weber, vide: LOWY, *La Cage*, p.211-237.

⁹⁸⁹ LOWY; SAID, *Romantismo*, p.32-68; *Romantismo*, p.13-18; *Marxisme*, p.23-29.

⁹⁹⁰ Michael Lowy que destaca a característica pouco sistêmica da literatura romântica: *Romantismo*, p.13-18; *Judeus*; *Marxisme*, p.23-29.

⁹⁹¹ BRETONES, *Prisioneiro*, p.43.

⁹⁹² BRETONES, *Prisioneiro*, p.81.

cristianismo, não se pode, nessa religião, ocasionar o isolamento do homem, mas deve-se permitir a sociabilidade dele, como citado acima: “*O cristianismo (...) é essencialmente uma religião social e transformá-lo numa religião solitária é destruí-lo.*”⁹⁹³ A solidão do homem atomizado do individualismo moderno desprende o social cristianismo, impossibilitando, na humanidade, a capacidade de se reconhecer como pessoa e, por isso, sendo pouco ou absolutamente humanizada.⁹⁹⁴ Para lutar contra o dado alienante da religião, os cristãos devem assumir o despertar pela “*voz dos profetas, leigos e ministros*”⁹⁹⁵, entendendo que uma saída para a individualização da sociedade moderna é a de enaltecer o fato de que “*a imensa aliança do individual com o social é o coração do cristianismo*”.⁹⁹⁶

Assim, mediante textos (pouco sistêmicos), estas assertivas de Bretones obrigam o pesquisador ao reconhecimento de suas produções a fim de encontrar respostas espalhadas por diferentes obras. Mesmo diante dessa dificuldade, buscou-se neste tópico destacar como o jovem Lauro Bretones entende a modernidade capitalista no que tange às implicações dos elementos do individualismo, o qual fora decretado por ele como um “*engano social que passa a humanidade*”⁹⁹⁷. Enfim, sua atitude política de atualizar conteúdos românticos sob o imaginário pré-capitalista na modernidade demonstra toda a sua contrariedade à civilização moderna. Diante disto, passar-se-á agora à investigação das totalitárias da política em seus escritos, ou melhor, ao estudo de como o jovem Bretones critica essas políticas munido de autores românticos.

4.2.3 Antitotalitarismo em Lauro Bretones – antifascismo e anticomunismo

Na trajetória de juventude de Lauro Bretones, além do descrédito que ele atribuía ao sistema capitalista, também esboçou distensões aos sistemas políticos, inclusive a respeito de como o setor evangélico se posicionava.⁹⁹⁸ Na verdade, suas ponderações mais severas eram contra dois sistemas totalitários que

⁹⁹³ BRETONES, **Prisioneiro**, p.81.

⁹⁹⁴ BERDIAEV, **De la**, p. 372-373.

⁹⁹⁵ BRETONES, **Prisioneiro**, p.81.

⁹⁹⁶ *Op. cit.*, p.81.

⁹⁹⁷ BRETONES, Entrevista.

⁹⁹⁸ HUFF, **Um protestantismo**, p.53-78.

participavam da esfera das discussões públicas brasileiras dos tempos de Vargas, o fascismo italiano e os partidos políticos de esquerda com o autoritário estado soviético.⁹⁹⁹ Tal contexto de polarização não pode ser desassociado dos livros e artigos que o jovem Lauro Bretones produzia entre as décadas de 1940 e 1950, o que deve ter sido ainda mais sério quando se considera o fato de ele ter sido um pastor associado ao conversador meio batista.¹⁰⁰⁰

Mesmo com os problemas, a geografia conservadora permitiu o desenvolvimento de Lauro Bretones como produtor de uma teologia social heterodoxa – espírito propulsor do *movimento social da cultura*¹⁰⁰¹ do Diretriz Evangélica. Visa-se descrever aqui as categorias da obra da juventude de Bretones, as quais mostram sua inconformidade com governos autoritários, isto é (como ele mesmo trata), “*governos autoritários complexos, dissipadores de violência*”, conforme Hannah Arendt¹⁰⁰². Governos autoritários complexos que não garantem o direito à liberdade, administrados por grandes estados, centralizados em uma pessoa.¹⁰⁰³ A fim de descrever a distensão de Bretones quanto aos regimes totalitários, apresentam-se aqui dois casos nos quais ele precisamente se deteve: o regime nazista, contingência direta do capitalismo, e o regime comunista como caminho do socialismo marxista.¹⁰⁰⁴

Antes, contudo, deve-se proceder a uma pequena descrição sobre o termo “totalitarismo”¹⁰⁰⁵: seria uma forma de governo levada pela dominação, baseada na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia, como explica Hannah Arendt.¹⁰⁰⁶ A filósofa entende que o totalitarismo seria uma forma de “*dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida*”¹⁰⁰⁷. É possível compreender que o que diferencia as “*ditaduras modernas e*

⁹⁹⁹ IANNI, **Estado e planejamento**, p.134-154; MENDONÇA, **Estado**, p.53-61.

¹⁰⁰⁰ MENDONÇA, **O celeste**, p.39-67; LÉONARD, **O protestantismo**, p.17-19; BITTENCOURT, **Matriz religiosa**, p.110-111; SILVA, **Protestantismo ecumênico**, p.23-29.

¹⁰⁰¹ TOURRANE, **Crítica**, p.172-186.

¹⁰⁰² ARENDT, **Origens do Totalitarismo**, 2007, p.23-24.

¹⁰⁰³ ARENDT, **Origens**, p.21-56.

¹⁰⁰⁴ Quem descreve a tendência do capitalismo de regimes totalitários é HOBBSBAWN, **A Era**, p.102-156. Ainda sobre o tema, deve-se considerar os livros de GRAMSCI, **As cartas**, p.265-272; **Os intelectuais e a organização**, p.72-81; o próprio Walter Benjamin no seu texto mais famoso analisa o desenvolvimento capitalista e os regimes autoritários **Tesis**, p.37-45 – essa crítica benjaminiana já era presente em alguns textos anteriores, da década de 1930.

¹⁰⁰⁵ ARENDT, **Origens**, p.21-56; ARENDT, **Eichmann em Jerusalém**, p.71-114.

¹⁰⁰⁶ ARENDT, **Origens**, p.21-56.

¹⁰⁰⁷ ARENDT, **Origens**, p.375.

as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes”¹⁰⁰⁸. Portanto, o totalitarismo seria um fenômeno político de busca da dominação total, instrumentalizado da ideologia do terror, ou seja, o uso de uma forma de conhecimento e da violência para realização dos fins políticos.¹⁰⁰⁹

Para Hannah Arendt ¹⁰¹⁰, as formas mais robustas de regimes totalitários seriam o nazismo e o fascismo europeus, além do comunismo russo (uma vulgarização comunista). Estes foram considerados¹⁰¹¹ porque tinham apoio direto maciço popular, e ocasionaram a banalização do mal, da violência e dos extermínios em massa: o nazismo, apoiado na forma político-econômica capitalista, e o stalinismo, apoiado ideologicamente por uma forma comunista simplista.¹⁰¹² Interessante porque, inicialmente, no pensamento de Hannah Arendt¹⁰¹³, o fascismo (italiano) não seria uma forma totalitária tão clara, visto não ser responsável diretamente por tantas execuções como os milhões de mortos sob Hitler ou Stalin. Mesmo assim, o fascismo (como o franquismo e o maoísmo na China, por exemplo) também foi um regime totalitário, com controle amplo da autoridade política, como o historiador Erich Hobsbawn aponta.¹⁰¹⁴

Embora Lauro Bretones não tivesse acesso às análises de Hannah Arendt sobre os totalitarismos, fascismos e o stalinismo, ele compreendia a exclusão dos sistemas totalitários, e direcionava críticas ao fascismo e ao socialismo.¹⁰¹⁵ As críticas do jovem pastor ao nazismo podem ser encontradas no texto “Os temas de Berdiaev”¹⁰¹⁶, de 1953. Suas críticas ao comunismo foram desenvolvidas no livro “Cristãos e comunistas”¹⁰¹⁷, publicado sob encomenda. Sua preocupação com o

¹⁰⁰⁸ *Op. cit.*, p.376.

¹⁰⁰⁹ BENSARD, **Walter Benjamin**, p.34-38.

¹⁰¹⁰ ARENDT, **Eichmann**, p.102-112.

¹⁰¹¹ ARENDT, **Origens**, p.56-78.

¹⁰¹² *Op. cit.*, p.56-78.

¹⁰¹³ ARENDT, **Eichmann**, p.71-114.

¹⁰¹⁴ HOBBSBAWN, **A Era**, p.102-156.

¹⁰¹⁵ BRETONES, Os temas, p.34-37.

¹⁰¹⁶ BRETONES, Os temas, p.36

¹⁰¹⁷ BRETONES, **Cristãos**.

termo “totalitarismo” aparece no artigo “Os temas de Berdiaev”¹⁰¹⁸, da seção Diretriz Evangélica da revista Unitas:

O capitalismo é um mal em si, proclama Berdiaev. O que significa que não há esperança de que ele seja transformado. Ele corrompe os valores humanos, explora a religião e torna-se a causa de totalitarismos modernos.¹⁰¹⁹

Como é de praxe no jovem Bretones, suas anunciações políticas estão de alguma forma envolvidas com o imaginário romântico russo de Berdiaev. Ele inicia o fragmento criticando o capitalismo, pois, para ele, este “*é um mal em si*”¹⁰²⁰ e, além disso, este sistema “*manipula a mentalidade dos homens*”¹⁰²¹ de tal forma que acaba com qualquer esperança de mudança econômica ou política. Por isso, o caminho do capitalismo em longo prazo desembocará numa sociedade sem classes, ou melhor, no cenário em que uma classe irá pasteurizar as demandas das demais, alicerçada na governança prática de violências, os “*totalitarismos modernos*”¹⁰²². Desta afirmação de Lauro Bretones, extrai-se que o “totalitarismo” faz-se como aprofundamento do sistema econômico capitalista, porque sonega as condições sociais em prol da mais-valia do empregador (sujeito, classe social em plenos direitos).¹⁰²³ Seu raciocínio baseava-se em que, quanto mais profundo o sentido da articulação do capitalista¹⁰²⁴, mais se firmam os direitos de poucos, por isso, reforça-se a dimensão da hegemonia do empregador e das classes abastardas com mais garantias da manutenção no sistema. Desta forma, o capitalismo, a partir de seus mandatários, impossibilita uma nova estruturação social, pois enfraquece os efeitos de ação contra-hegemônica.¹⁰²⁵

¹⁰¹⁸ BRETONES, Os temas, p.36.

¹⁰¹⁹ *Op. cit.*, p.36.

¹⁰²⁰ *Op. cit.*, p.36.

¹⁰²¹ BERDIAEV, **De la**, p. 372-373.

¹⁰²² BRETONES, **Cristãos**, p.26.

¹⁰²³ MARX, **O capital**, p.45-78.

¹⁰²⁴ GRAMSCI, **Concepção**, p.13-18.

¹⁰²⁵ BRETONES, **Cristãos**, p.24-31.

No que se percebe de seus escritos¹⁰²⁶, o jovem Bretones se incomoda com o nível de articulação do capitalismo na modernidade, visto que, enquanto forma de vida, este sistema se enraizou no homem moderno a ponto de corromper o imaginário do passado judaico-cristão.¹⁰²⁷ Assim, a modernidade deforma de tal maneira o passado, a ponto de transformá-lo em caricaturas junto às atualizações contemporâneas.¹⁰²⁸ É intrínseca, no fragmento de Lauro Bretones, a evocação do fio de esperança da religião (como elemento irracional), respondendo a toda racionalidade da modernidade capitalista que caminha na direção do totalitarismo¹⁰²⁹, mesmo sabendo que os ideólogos dos mercadores burgocapitalistas inverteram a lógica da religião cristã, transformando-a numa simplificação da linguagem em prol do capital.¹⁰³⁰ A ordem burguesa corrompe de tal forma o imaginário pré-moderno que ajusta a atualização irracional de modo religioso sobre formas de governos fechados, ditatoriais, como escreve Nicolai Berdiaev.¹⁰³¹

Há um detalhe nessa afirmativa do Bretones¹⁰³² que não pode ser deixado de lado. O jovem autor, a partir de Berdiaev¹⁰³³, acredita que tanto o nazismo quanto o fascismo provêm do capitalismo, assim como, também, o comunismo: “*Ele corrompe os valores humanos, explora a religião e torna-se a causa de totalitarismos modernos*”¹⁰³⁴. Deve-se considerar o conteúdo desta frase de maneira peculiar, porque é sabido que havia uma tese entre os movimentos comunistas de que o capitalismo seria uma das etapas necessárias de uma revolução comunista – para eles, seria um estágio da humanidade na direção de um programa revolucionário.¹⁰³⁵ Agora, diretamente, Bretones¹⁰³⁶ defende que o fascismo seria um produto do aprofundamento das relações e apropriações de vida

¹⁰²⁶ BRETONES, O cristianismo (I), p.3-6; O cristianismo (III), p.8; O cristianismo (V), p.3; Os grandes, p.37; Os temas, p.32-33.

¹⁰²⁷ BERDIAEV, **O espírito**, p.53-72, **Le sens**, p. 200-223, **De la**, p. 372-373; BRETONES, O cristianismo (V), p.4.

¹⁰²⁸ BENJAMIN, **Tesis**, p.37-45.

¹⁰²⁹ BENJAMIN, **Tesis**, p.36.

¹⁰³⁰ WILLIAMS, **Literatura e marxismo**, p.56-67.

¹⁰³¹ BERDIAEV, **O espírito**, p.57-61, **Dialectique existentielle**, p. 215-218.

¹⁰³² BRETONES, Os temas, p.36.

¹⁰³³ BERDIAEV, **De la**, p. 372-373.

¹⁰³⁴ BRETONES, Os temas, p.36.

¹⁰³⁵ Da forma que escreve FAUSTO, **Dialética marxista**, p. 150-153.

¹⁰³⁶ BRETONES, Os grandes, p.37; Os temas, p.32-33.

moderna¹⁰³⁷ – como anuncia Hannah Arendt e, também, Theodor Adorno e Max Horkheimer.¹⁰³⁸ A forma autoritária de governo apruma o afunilamento do poder das elites que ostentam o modo de vida excludente do Capital¹⁰³⁹, e até se relaciona com o autoritário comunismo bolchevique:

Berdiaev afirma que o fascismo é filho natural do capitalismo. O ateísmo engendrado pelo capitalismo perde-se no fascismo que explora as massas e cria um novo deus – o Estado. O mesmo vai ocorrer em relação ao comunismo.¹⁰⁴⁰

Logo, Lauro Bretones, a partir da experiência de Nicolai Berdiaev¹⁰⁴¹ no contexto do governo autoritário russo, entende que tanto o fascismo (a partir do capitalismo) quanto o comunismo bolchevique (apoiado na luta de classes) promovem estados autoritários¹⁰⁴², amparados pelas demandas alienadoras, fincando-se numa relação irracional, mascarada como uma nova forma de culto.¹⁰⁴³ Em ambos os casos, o Estado, o fascista e o comunista mais parecem construir uma imagem de divindade para o jovem autor, funcionando como religião: culto de expressão pouco litúrgica, sem doutrina.¹⁰⁴⁴ O Estado funcionava com *status* de celebração, através de suas formas de governo promulgadoras de aglomeração de pessoas, títulos, padres e santidades.¹⁰⁴⁵ Esse desenho de governança aniquila a possibilidade de expressão de uma liberdade que retornasse ao espírito das antigas formas pré-capitalistas cristãs, por isso, seu cristianismo devia lutar contra qualquer tipo de totalitarismo estatal – seja fascista ou comunista.¹⁰⁴⁶ Um Estado de tamanha força não possibilitaria a liberdade comunitária, pois desenvolveria facilmente um culto à pessoa, mais parecendo ser uma idolatria, tão denunciada pelos profetas da Bíblia hebraica.¹⁰⁴⁷

¹⁰³⁷ BRETONES, Os temas, p.36.

¹⁰³⁸ ADORNO; HORKHEIMER, **A Dialética do Esclarecimento**, p.67-69.

¹⁰³⁹ *Op.cit.*, p.67-69.

¹⁰⁴⁰ BRETONES, Os temas, p.36.

¹⁰⁴¹ AUTOCOUTURIER, Michael, Tolstoi, p.11-22; TROUBETZBOY, La réception, p.1246-1282.

¹⁰⁴² ARENDT, **Eichmann**, p.102-112.

¹⁰⁴³ BENJAMIN, **Tesis**, p.37-45.

¹⁰⁴⁴ TOLSTOI, **Ressurreccion**, p.1595-1599.

¹⁰⁴⁵ BERDIAEV, **O espírito**, p.51-75, **Dialectique**, p. 215-218.

¹⁰⁴⁶ BRETONES, Entrevista.

¹⁰⁴⁷ BERDIAEV, **O Espírito**, p. 57-67.

Posteriormente, no artigo “Os temas de Berdiaev”¹⁰⁴⁸ (1953), o autor segue argumentando sobre os problemas das formas políticas autoritárias com o cristianismo. A partir de um anticapitalismo, reforça como o capitalismo pode permitir a construção de um sistema autoritário, e, por isso, não pode ser deixado de lado em análise. Isto o leva à escrita de um longo fragmento, transcrito abaixo, quando o autor segue as pistas dadas por seu profeta, Nicolai Berdiaev. Assim anuncia:

Berdiaev combate todas essas formas políticas e sociais que erram no fundamental. Combate não tanto pelo simples objetivo de destruí-las, senão porque elas iludem o espírito humano; são falácias que exploram até cartas posturas do cristianismo (...) Há, no mundo moderno, duas formas políticas e sociais operantes a que Berdiaev empresta especial atenção pelo seu caráter de serenidade. Ideologias como o fascismo, o nazismo e seus produtos derivados não oferecem serenidade. Mas capitalismo e comunismo são duas formas sérias demais para merecerem apenas um simples desprezo. (...) O capitalismo industrial da civilização provou ser destruidor do espírito eterno e das tradições sagradas; a civilização capitalista moderna é essencialmente ateísta e hostil à ideia de Deus (...) O capitalismo é um mal em si, proclama Berdiaev. O que significa que não há esperança de que ele seja transformado. Ele corrompe os valores humanos, explora a religião e torna-se a causa dos totalitarismos modernos. Berdiaev afirma que o fascismo é filho natural do capitalismo. O ateísmo engendrado pelo capitalismo perde-se no fascismo que explora as massas e cria um novo deus – o Estado. O mesmo vai ocorrer em relação ao comunismo.¹⁰⁴⁹

Nesse extenso fragmento do artigo sobre Berdiaev, Bretones se opõe às formas políticas da modernidade, porque elas se utilizam do homem/mulher, das religiões e até do cristianismo.¹⁰⁵⁰ Firmado em Berdiaev, o autor entende que o capitalismo, o liberalismo, mas também o fascismo, o nazismo, o socialismo e o comunismo utilizam internamente o cristianismo. A tese é de que o sistema do

¹⁰⁴⁸ BRETONES, Os temas, p.35-37.

¹⁰⁴⁹ BRETONES, Os temas, p.35-36.

¹⁰⁵⁰ BERDIAEV, *De la*, p. 372-373.

Capital seja o real destruidor das tradições sagradas¹⁰⁵¹, quando comprime as energias da vida em prol do lucro, transformando tudo em objeto, tornando homem/mulher em matéria sem indícios de qualquer ideia de comunidade. Com pouco apreço ao humano, o sistema do capital, no seu interior, despreza qualquer apelo divino e qualquer ideia que não se atenha à humanidade. Ele impregna de tal forma a vida que fomenta uma barreira pronta a impossibilitar a “*esperança de que ele (o capitalismo) seja transformado*”¹⁰⁵². Inevitavelmente, para Lauro Bretones, o capitalismo corrompe o homem, pois borra os “*valores humanos, explora a religião e torna-se a causa dos totalitarismos modernos*”¹⁰⁵³.

No livro “Cristãos e Comunistas”¹⁰⁵⁴, Lauro Bretones escreve pela primeira vez para a editora batista, a Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro, livro, produzido em 1955, sendo impresso no ano seguinte, 1956.¹⁰⁵⁵ Bretones inicia seu livro informando que o comportamento das formas de governo capitalistas, em comparação com as governanças comunistas, considerando o referencial o comunismo vulgar da URSS.¹⁰⁵⁶ Sua ideia era de que o cristianismo primitivo não teria vínculo com o comunismo leninista e/ou stalinista¹⁰⁵⁷, como seus leitores do jornal Diretriz Evangélica acreditavam que ele pensava.¹⁰⁵⁸ Para isso, preocupa-se em rastrear as diferenças e incompatibilidades, tanto na direção do comunismo como na do cristianismo, enquanto sistema (o comunismo) de convivência com o cristianismo.

O fenômeno comunista é muito mais grave do que em geral se supõe. Há nele alguns elementos que apelam, fortemente, à alma humana. Não é o comunismo apenas um movimento político, econômico, ou – para generalizar – um movimento social. É tudo isso, e mais que isso. O comunismo é uma filosofia de vida. É uma visão total da vida. É uma religião, portanto (...) O programa do comunismo, como mostramos neste

¹⁰⁵¹ BRETONES, Os temas, p.35-36.

¹⁰⁵² BRETONES, Os temas, p.35-36.

¹⁰⁵³ Op. cit., p.36.

¹⁰⁵⁴ Op. cit., 1956.

¹⁰⁵⁵ LESSA, Entrevista.

¹⁰⁵⁶ BRETONES, **Cristãos**, p.20-22.

¹⁰⁵⁷ Op. cit., p.21-26.

¹⁰⁵⁸ RIBEIRO, p.31-41.

trabalho, é fascinante e grandioso: consiste ele em transformar o mundo.¹⁰⁵⁹

Deve-se ser dito que o jovem Bretones, que já tinha sido demitido de órgãos batistas sendo acusado de comunismo, agora, atendendo a uma encomenda da Convenção Batista Brasileira, tem a oportunidade de se redimir, até porque, embora com histórico de demissão, seguia à frente de uma comunidade religiosa batista, em Niterói.¹⁰⁶⁰ Como se pode notar, parte desse projeto de análise do comunismo aponta o ideal comunista como um grave problema político que ultrapassa as barreiras do poder político, configurando-se uma forma de vida, um *ethos* social.¹⁰⁶¹ Por ser um *ethos* social, abarca uma filosofia de vida que compreende uma “visão total da vida”¹⁰⁶², que se mobiliza com “a utopia de se mudar o mundo”, como indicou Erick Hobsbawn.¹⁰⁶³ Na sequência, Lauro Bretones justifica o fragmento ao apontar o comunismo marxista como um problema, pois está ancorado ao conceito de “luta de classes que coloca em disputa os próprios homens”¹⁰⁶⁴.

Novamente, Lauro Bretones, firmado sobre o romantismo cristão russo, constrói leituras antidogmáticas do comunismo, negando que este tivesse conexões efetivas (ou inspiração) com as formas de cristianismo originário, como F. Engles escreveu.¹⁰⁶⁵ O jovem, para desenvolver esse descompasso entre o comunismo e o cristianismo em seu primeiro capítulo do livro, pontua que o regime autoritário revolucionário comunista promulga discursos de negação do cristianismo:

A propaganda soviética encheu o mundo de informações falsas a respeito da nova atitude em face da religião. E os tolos caíram no conto do vigário. Uma onda de simpatia pelo comunismo invadiu até os arraiais cristãos, sempre sedentos de justiça social, aliás,

¹⁰⁵⁹ BRETONES, **Cristãos**, p.9.

¹⁰⁶⁰ BRETONES, p.6-7.

¹⁰⁶¹ BORDIEU, **A economia**, p.45-67; TOURRANE, **Crítica**, p.172-186.

¹⁰⁶² BRETONES, **Cristãos**, p.9.

¹⁰⁶³ HOBSBAWN, **Como mudar o mundo?**, p.34-65.

¹⁰⁶⁴ Escreve isso sobre os priorados de Berdiaev que, a partir do idealismo alemão, não aceita a ideia de luta de classes: BERDIAEV, **De l'aesclavage**, p.11-23.

¹⁰⁶⁵ LOWY, Introdução, p. 9-64; LOWY, **A guerra**, p.56-75.

sentimento que só pode honrar a tradição cristã perante o mundo.¹⁰⁶⁶

Sua tese era de que o comunismo como forma política totalitária foi promovido sobre as geografias de seu domínio quando se abandonou o misticismo ou quando os próprios autores cristãos se identificaram com esta ordem de pensamento.¹⁰⁶⁷ No caso do uso político russo, este, submerso junto à opção marxista-leninista e firmado em tendências ateístas, ajuda a reforçar a devoção apenas do homem pelo homem. A partir disso, escreve que “*o comunismo quer até criar um novo homem*”¹⁰⁶⁸, assumindo que o cristianismo e o comunismo têm a mesma tese, a de construção de “*um Mundo Novo*”¹⁰⁶⁹. Contudo, as propostas de mundos utilizam métodos diferentes para a construção de uma nova humanidade, pois, no cristianismo, o “*homem é severamente o bom, enquanto isso no comunismo marxista o método supõe que o homem é mau*”¹⁰⁷⁰. Para Nicolai Berdiaev, a tese comunista quer “*a transformação ao ambiente, enquanto a proposta cristã não*”¹⁰⁷¹.

O jovem pastor Bretones entende que o “*homem novo*” é a única possibilidade de uma “*renovação da ordem social, sendo contrário ao comunismo*”¹⁰⁷², apoiando-se no imaginário romântico pré-capitalista de Berdiaev¹⁰⁷³ e Tolstói¹⁰⁷⁴. É necessário lembrar que Lauro Bretones escreve seu livro em meio ao desenvolvimentismo do estado brasileiro, submetido ao universo fundamentalista batista, buscando demarcar mais ainda as descontinuidades entre o cristianismo e o comunismo.¹⁰⁷⁵ No livro, também se preocupa em apontar o que seria a formação do comunismo marxista, com seus ideólogos, escrevendo, para fechar seu primeiro capítulo, uma crítica ao comunismo russo:

¹⁰⁶⁶ BRETONES, **Cristãos**, p.14.

¹⁰⁶⁷ BRETONES, **Cristãos**, p.13-14.

¹⁰⁶⁸ *Op. cit.*, p.56.

¹⁰⁶⁹ *Op. cit.*, p.58.

¹⁰⁷⁰ *Op. cit.*, p.56-57.

¹⁰⁷¹ *Op. cit.*, p.57.

¹⁰⁷² BRETONES, **Cristãos**, p.58.

¹⁰⁷³ BERDIAEV, **D l'esclavage**, p.122-126.

¹⁰⁷⁴ TOLSTOI, **Ressurreccion**, p.1595-1599.

¹⁰⁷⁵ BRETONES, p.6-7.

Ninguém se iluda. O comunismo é uma nova religião. Seus chefes não fazem essa afirmativa com essas palavras. É óbvia a razão. Diz Berdiaev: ‘O marxismo pretende ser uma concepção universal, integral, que responde a todas as questões primordiais, e dá o sentido à vida. O marxismo é ao mesmo tempo uma política, uma moral, uma ciência e uma filosofia. Os verdadeiros marxistas são, segundo o seu tipo, dogmáticos fervorosos. Não são nem céticos, nem críticos. Confessam o sistema dos dogmas’. Como religião ele dá um sentido diferente a cada aspecto da vida humana. Existe uma lealdade absoluta e indiscutível. Sua grande força mística é o messianismo proletário. Sua classe operária é o novo messias que há de libertar do pecado original – que é a exploração do homem pelo homem.¹⁰⁷⁶

Nesta citação, Bretones se preocupa em anotar que o marxismo ligado ao Estado Soviético, com seus processos burocráticos, optou por inchar o Estado, caminhando no sentido da pasteurização de pensamentos e ideias, alienando a vida.¹⁰⁷⁷ Portanto, tal Estado funciona como uma religião, na qual os “*verdadeiros marxistas são, segundo o seu tipo, dogmáticos fervorosos*”¹⁰⁷⁸, tanto que chegam a confessar o “*sistema dos dogmas*”, organizando-se como forma autoritária que adora o único deus, o Estado, representado pelo seu líder.¹⁰⁷⁹

No segundo capítulo, o autor volta-se à análise do cristianismo e de suas prováveis aproximações com o comunismo. O jovem Bretones se preocupa com desmistificar a ideia de um pretenso comunismo cristão originário¹⁰⁸⁰ com base no texto dos Atos dos Apóstolos. Para ele, os ensinamentos dos primeiros cristãos eram de ordem espiritual, pois “*partia da revelação divina da pessoa de Jesus*”¹⁰⁸¹. Por sua condição espiritual, o “*cristianismo, pela sua própria natureza, opôs-se à luta*

¹⁰⁷⁶ BRETONES, **Cristãos**, p.24.

¹⁰⁷⁷ BENJAMIN, **Tesis**, p.37; AGAMBEN, **Profanações**, p.56-76. Comentários sobre a postura de antiestado comunista de Benajmin: PALMIER, **Walter Benjamin**, p.461-471; BENSALID, **Os irreduzíveis**, p.23-28; GOLDSCHMIT, **L’écriture**, p.256-262; POE, **Le Joueur**, p.118-119; SCHOLEM, **Walter Benjamin**, p.112-134; BENSALID, **Os irreduzíveis**, p.21-65.

¹⁰⁷⁸ BRETONES, **Cristãos**, p.54.

¹⁰⁷⁹ BRETONES, **Cristãos**, p.22-25.

¹⁰⁸⁰ LOWY, **A guerra**, p.56-75.

¹⁰⁸¹ BRETONES, **Cristãos**, p.32.

de classes”¹⁰⁸². Isso porque “*Jesus fundou um Reino cujo método de conquista é o amor. Ora, o amor só pode usar os recursos da pacificação*”¹⁰⁸³ – é aqui que o jovem faz referência à ideia da paz conjugada nos escritos¹⁰⁸⁴ de Léon Tolstoi.

Outra preocupação de Bretones no livro fora o que ele chama de “Moral Cristã”, quando se volta a detalhes dos governos totalitários¹⁰⁸⁵, reconhecendo o comunismo russo como sistema totalitário que apresenta um risco de impregnar e guiar a vida humana:

O comunismo possui apenas uma chave e com ela pretende abrir todas as portas (...) A escravidão não subsiste mais como instituição social, mas existe sim, nos diversos setores da vida humana. Vive, sobretudo, nos regimes totalitários, como o soviético, em que o indivíduo é escravo do deus todo poderoso – o Partido Comunista.¹⁰⁸⁶

Neste apontamento, o autor tem uma distensão diante do regime totalitário soviético, quando percebe que o Estado, a partir de seu líder, faz com que todos os indivíduos se tornem “*escravos do deus todo poderoso – o Partido Comunista*”¹⁰⁸⁷, já que os que não formavam as elites soviéticas não teriam condições de vida garantidas. Para concluir, no encerramento de seu livro, Bretones trata da ideia do “Novo Homem”, o qual seria uma estrutura-estruturante¹⁰⁸⁸ no comunismo e no cristianismo. Volta-se às críticas a partir de seu autor preferido, Nicolai Berdiaev, e, para melhor destacá-lo, segue aqui as partes nas quais o autor o cita nominalmente:

Deus não quer fazer o uso da força. Deus renuncia ao triunfo exterior da justiça. Deseja a liberdade do homem. De modo que poderia dizer que suporta o mal e serve-se dele para fins de bondade (...) O comunismo

¹⁰⁸² *Op. cit.*, p.34.

¹⁰⁸³ BRETONES, **Cristãos**, p.34.

¹⁰⁸⁴ TOLSTOI, **Ressurreccion**, p.1595-1599.

¹⁰⁸⁵ BRETONES, **Cristãos**, p.45-46.

¹⁰⁸⁶ BRETONES, **Cristãos**, p.45-46.

¹⁰⁸⁷ *Op. cit.*, p.45-46.

¹⁰⁸⁸ BORDIEU, **A economia**, p.31-33.

quer operar sua justiça como efeito arbitrário e por isso lhe é mais fácil realizá-la. (...) O cristianismo é a religião da cruz; o cristianismo atribuiu um valor ao sofrimento (...) a tese comunista foi copiada do ideal cristão. O método não. Isso explica o fracasso total do comunismo. De nada vale o ideal cristão sem a dinâmica cristã.¹⁰⁸⁹

Diante do Estado autoritário, suas queixas consolidam-se na medida em que, além de formar uma (quase) religião em prol de seus governantes, o estado retira a liberdade de seus governados. O jovem Bretones, por Berdiaev, defende¹⁰⁹⁰ que o comunismo-marxista copiou do cristianismo a ideia de um novo mundo mais igualitário, o que pode ter levado até (alguns) cristãos a se ligarem ao projeto comunista com a *desculpa* da justiça. Assim, para encerrar este tópico sobre o antitotalitarismo assentado no cristianismo romântico do jovem Bretones, cabe uma última sinalização: no livro “Prisioneiro da Esperança”, o autor foi mais específico do que anteriormente na diferenciação do comunismo e do socialismo – algo não muito claro na época de seu vínculo com os batistas.¹⁰⁹¹ Nesse trabalho, mais maduro, afirma que o comunismo russo segue construindo explorados e pessoas espoliadas, mesmo sob propaganda da igualdade do estado. Assim, argumenta:

Para o comunismo, a fonte de todo mal reside na propriedade privada e não no homem, conforme ensino do cristianismo. Meio século de comunismo mostrou que os operários continuam a ser explorados e espoliados, agora por uma nova classe.¹⁰⁹²

Portanto, finalmente completando a trajetória intelectual da juventude de Lauro Bretones, percebe-se que, sobre os temas de anticomunismo, antifascismo, antinazismo, ou melhor, antitotalitarismos, estes passam invariavelmente pela influência das ideias de Nicolai Berdiaev, e, pontualmente (de forma mais

¹⁰⁸⁹ BRETONES, **Cristãos**, p.45-46.

¹⁰⁹⁰ *Op. cit.*, p.45-46.

¹⁰⁹¹ BRETONES, **Prisioneira**, p.56-58.

¹⁰⁹² *Op. cit.*, p.85.

periférica), pelas teses de Tolstoi, como demonstrado ao longo do tópico. Munido desses autores, Bretones estilhaça senões aos sistemas de seu tempo: ao socialismo construtor do comunismo-marxista vulgar e ao capitalismo construtor do nazismo e do fascismo. Assim, tentou-se no corrente texto sistematizar suas queixas aos regimes totalitários como forma de estados inchados, seja pela razão do capital, seja com a desculpa humanizadora.¹⁰⁹³ Dessa forma, passa-se ao próximo tópico, a fim de tratar-se sobre o apelo contratecnologia de sua juventude.

4.2...3 Antitecnologia em Lauro Bretones

Passando ao sexto tópico das críticas expressas na trajetória da juventude de Lauro Bretones, encontra-se o ponto de sua contrariedade em relação às tecnologias ou ao acúmulo delas entre os sistemas político-sociais. A fim de destacar a demanda tecnológica na obra da juventude deste autor e para compreender como Bretones percebe o fato da tecnologia na dinâmica da vida moderna, separou-se parte dos seus seguintes textos: “Carta” (1948), “O cristianismo evangélico e os problemas sociais (II)” (1949), “Os temas de Berdiaev” (1953) e o “Prisioneiro da esperança” (1979). Antes, contudo, lembra-se que o termo *tecnologia* tem estreita relação com o termo *técnica*, o qual, na virada do século XIX para o XX, ganhou um lugar de destaque entre os filósofos¹⁰⁹⁴ de origem alemã, por conta de sua inserção nas sociedades capitalistas. Para esse caso, lembra-se especialmente dos neokantianos de trajetória ligada em algum grau à Universidade Heidelberg, como o catedrático Max Weber e seu amigo Georg Simmel.¹⁰⁹⁵ Ressalta-se que as reflexões sobre tecnologia e técnica tinham importância no ambiente europeu do início do século XX pela corrida armamentista que irrigava os territórios europeus na luta por

¹⁰⁹³ Quem usa os termos razão do capital e desculpa humanizadora para se referir aos Estados totalitários é Benjamin: **Tesis**, p.31-32.

¹⁰⁹⁴ HORKEIMER; ADORNO, **Dialética**, p.84-88.

¹⁰⁹⁵ GARCIA, Sobre as origens da crítica à tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia, p.287-336; VANDENBERGHE, **Une histoire critique**, p.34-39.

mercados consumidores.¹⁰⁹⁶ Também se lutava pelos anseios tecnológicos para fortalecer as indústrias que dialeticamente traziam desenvolvimento para os empregadores e a segregação de uma massa de escravos nas suas fábricas.¹⁰⁹⁷

Mesmo que na obra weberiana o conectivo entre técnica e tecnologia não seja diretamente tão explorado, ele percebe que a tecnologia seria o “*conjunto dos instrumentos, objetos, aparelhos e máquinas*”¹⁰⁹⁸. Por outro lado, Weber dedica-se especialmente ao conceito de “*técnica na sua formalização enquanto instrumental com o qual na prática se identifica*”¹⁰⁹⁹. Já Georg Simmel prende-se mais à terminologia no seu “Filosofia do Dinheiro”¹¹⁰⁰, instigado sobre o tema da ciência e da tecnologia modernas na sociedade industrial e metropolitana. Escreve que a “*época científico-tecnológica*”¹¹⁰¹, quando a tecnologia tinha função da substituição do homem pelo maquinário, traz um legado de significações “*críticas obrigando a sua teoria de cultura a fazer-se cética à ideologia do progresso*”¹¹⁰². Coloca, ainda, a sociologia como ciência social a focalizar o dinheiro enquanto objeto das anomias sociais num período de monetarização, tecnicização e megaurbanização. Portanto, no livro¹¹⁰³ de Simmel à tecnologia há um caráter antecipatório, fruto do conjunto de instâncias formalizadoras da sociedade progressiva a partir das experimentações físico-químicas da revolução industrial inglesa e do movimento das Luzes.¹¹⁰⁴

Desta forma, no âmbito da sociologia do progresso de Georg Simmel, fomenta-se a crítica à tecnologia¹¹⁰⁵, pois esta seria um meio veloz de melhoramento da situação humana, sobretudo para os mandatários do sistema.¹¹⁰⁶ Os dois filósofos, Weber e Simmel, eram parte dos autores que foram ponto de partida para Walter Benjamin em suas primeiras críticas à sociedade burgo-capitalista, principalmente no aspecto do desenvolvimento técnico-científico e sua

¹⁰⁹⁶ VANDENBERGHE, F. *Une histoire critique*, p.34-39.

¹⁰⁹⁷ SIMMEL, *Philosophy of Money*, p.48-51.

¹⁰⁹⁸ WEBER, *Economia*, p.22-24.

¹⁰⁹⁹ WEBER, *Economia*, p.24.

¹¹⁰⁰ SIMMEL, *Philosophy*, 2004.

¹¹⁰¹ *Op. cit.*, p.488-489.

¹¹⁰² *Op. cit.*, p.491.

¹¹⁰³ *Op. cit.*, p.491.

¹¹⁰⁴ VANDENBERGHE, *Une histoire critique*, p.34-39.

¹¹⁰⁵ SIMMEL, *Philosophy*, p.488-489.

¹¹⁰⁶ *Op. cit.*, p.491.

acomodação junto aos setores mais abastados.¹¹⁰⁷ Sua produção, com livros e artigos das décadas de 1920-1930, deve ter chegado a Lauro Bretones por meio de Djalma Cunha, até porque Cunha participava dos seminários de Tillich em Nova York – filósofo inteirado a respeito do que circulava entre os pesquisadores da Escola de Frankfurt.¹¹⁰⁸ Chega-se, assim, à convergência da juventude de Lauro Bretones com sua problematização que envolve a tecnologia em seu primeiro esboço de “Carta”.¹¹⁰⁹

O detalhe é que, no ano de 1948, quando propôs a reflexão final do Congresso da Mocidade Batista, Bretones apresentou aos participantes um esforço de engajamento contrário ao estágio do ideário protestantismo batista no qual se apoiava a modernidade capitalista, caracterizando-a como “*funil medonho que passa a humanidade*”¹¹¹⁰. Como se vem apontando desde o início deste estudo, o único texto¹¹¹¹ do jovem Bretones referente ao congresso ao qual se pode ter acesso, além de atenuar doses *anticapitalistas*, assume que umas das características do Ocidente que vinha ganhando destaque no aprofundamento da ordem capitalista no conflito social era o embate tecnológico. Sobre ele, escreve:

Deve-se perceber o quanto ele favorece a poucos, e desvalesse da religião, ainda mais daquela detectada da profecia, nem tão das *eclesias*, mas do comunitário como lemos em Léon Tostoi e Fiodor Dostoievski. O que é o extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias (...) que pela disputa de mercado força os conflitos armados entre os países antes aliados.¹¹¹²

É de surpreender a quantidade de conteúdos expostos em tão poucas linhas por um autor de 27 anos. São detalhes sobre a forma mais ajustada de expressão cristã percebida por ele, inscrevendo-se diretamente como forma de perceber a vida e, principalmente, a partir da visão de mundo devedora dos literários russos

¹¹⁰⁷ KANG, O espetáculo da modernidade, p.215-233.

¹¹⁰⁸ LOWY, Walter Benjamin, p.7-20.

¹¹⁰⁹ BRETONES, Carta.

¹¹¹⁰ BRETONES, Carta.

¹¹¹¹ *Op. cit.*

¹¹¹² BRETONES, Carta.

Léon Tolstói, Fiodor Dostoievski e Nicolai Berdiaev.¹¹¹³ Neste trecho, Bretones se preocupa com o tema da tecnologia ligada à mecanização, isso porque o Brasil, por volta do ano de 1948, vinha passando pelo processo de industrialização que amoldava seu urbanismo e o campo.¹¹¹⁴ Esta era a medida do ajustamento da economia brasileira à substituição das importações desde a República Velha, que vinha aprofundando-se no período pós-1930.¹¹¹⁵ Assim, Bretones indaga-se sobre “*o que é o extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias*”¹¹¹⁶. A partir de um passado imaginado, o autor posiciona-se contra o processo de troca de objetos e tecnologias, os quais alavancavam o capitalismo tardio brasileiro, ocasionando o aumento do bolsão de pessoas desempregadas, absolutamente trocadas pelas máquinas.¹¹¹⁷ Isto ocasionou o aumento do lucro de uma pequena gama de empresários e o alargamento do número de pessoas desempregadas e/ou sem condições de trabalho.¹¹¹⁸

O autor entende que a culpada pelo processo de implementação do capitalismo no Brasil foi a vontade internacional do empresariado e dos governos capitalistas, que se desenvolviam com seu capitalismo incompleto, desfalecendo a sociedade brasileira.¹¹¹⁹ Bretones assimila, ao ler Benjamin¹¹²⁰ e Tolstói¹¹²¹, que o capitalismo mundial vinha aprofundando as relações do trabalho, os produtos e os meios de produção no início do século XX¹¹²², o que obrigou países mais ricos a buscarem escoar a sua produção, por isso, a luta pelo mercado se transforma em uma luta geográfica de terrenos, nações e pessoas como locais consumidores.¹¹²³ Pela própria dinâmica expansiva do capitalismo, ele vai progressivamente consolidando mais produtos por meio da tecnologia, promovendo uma busca por mais países no intuito de arrendar mais geografias como mercados consumidores,

¹¹¹³ *Op. cit.*

¹¹¹⁴ MENDONÇA, **Estado**, p.37.

¹¹¹⁵ *Op. cit.*

¹¹¹⁶ BRETONES, Carta.

¹¹¹⁷ MENDONÇA, **Estado**, p.37-39.

¹¹¹⁸ MARX, **O capital**, p.81-89.

¹¹¹⁹ FONTES, **O Brasil**, p.68-91.

¹¹²⁰ BENJAMIN, As armas, p.70-73.

¹¹²¹ TOLSTOI, **Guerra**, p.1103-1115.

¹¹²² BRETONES, O cristianismo evangélico (II), p.8; BRETONES, O cristianismo evangélico (IV).

¹¹²³ HOBBSBAWN, **A era**, p.56-89.

o que, para Eric Hobsbawm¹¹²⁴, foi um dos causadores das duas grandes guerras mundiais.

Nas palavras do jovem Bretones, “a mecanização” e as “tecnologias” seriam um ingrediente central da modernidade, em que a “*disputa de mercado força os conflitos armados entre os países antes aliados*”¹¹²⁵. A temática aparece nos artigos “Cristianismo evangélico e os problemas sociais” – partes III e IV¹¹²⁶, contudo, é no fragmento “Cristianismo evangélico e os problemas sociais” - parte II, de 1949¹¹²⁷, que Lauro Bretones demonstra mais uma vez o número de autores românticos nos quais ele baseava suas ideias, voltando a fazer referência (mesmo que imprecisa) a Walter Benjamin e a Tolstoi, no âmbito da emergência do capitalismo brasileiro da década de 1950:

Como diz Benjamin, a sociedade capitalista se desfez do comunitário sua função primordial, apostando-se cada vez mais nas industriais e de suas tecnologias ressaltando os resultados do descontrole social (...). Tolstoi, por outro lado, destaca que o cristianismo seria uma saída contra a atomização do humano sob impacto da indústria.¹¹²⁸

Lauro Bretones volta a partilhar este conceito a partir de um passado coletivo como forma de instrumentalizar o combate ao presente capital-tecnocrata. Nessa sua referência do texto de 1949, aponta a contrariedade de Walter Benjamin¹¹²⁹ a respeito da sociedade capitalista, que, na modernidade, apoia-se nas indústrias e nas tecnologias como forma de aprofundar o lucro, e assim ampliar a divergência social. O termo utilizado por Bretones é “*descontrole social*”¹¹³⁰, criticando que, no âmbito da sociedade capitalista moderna, enfatiza-se a busca de mais e mais tecnologias a fim de ampliar o lucro, sendo esta uma chave à espoliação e ao desemprego dos trabalhadores.¹¹³¹ Por isso, no fragmento

¹¹²⁴ *Op. cit.*, p.56-89.

¹¹²⁵ BRETONES, Carta.

¹¹²⁶ BRETONES, O cristianismo (III), p.3; O cristianismo (IV).

¹¹²⁷ BRETONES, O cristianismo (II), p.9.

¹¹²⁸ *Op. cit.*, p.9.

¹¹²⁹ BENJAMIN, As armas, p.70.

¹¹³⁰ *Op. cit.*, p.70.

¹¹³¹ BENJAMIN, **Alarme**, p.54-59.

acima, o autor cita o nome de Benjamin, parecendo fazer referência¹¹³² à sua ideia de crítica à tecnologia da década de 1920; ao mesmo tempo, aponta que Tolstoi (bem como Berdiaev, em outros momentos) compreende que a saída cristã do comunitário seria uma saída a toda a “*atomização do humano sob impacto da indústria*”¹¹³³.

A construção do cristianismo coletivista (chamado por ele de socialismo religioso ou cristianismo social, em 1979¹¹³⁴) seria uma forma de luta contra (desde) a individualização do homem moderno até a não-busca da técnica, a tecnologia no trabalho humano. Na verdade, sua opinião era a de que não se deveria trocar o homem/mulher pela máquina para aliviar os impactos sociais grandes das indústrias, como evidencia o artigo¹¹³⁵ de Walter Benjamin. Interessante que, no ano de 1953, no artigo “Os temas de Berdiaev”¹¹³⁶, e em tom de alarde, Bretones se aproxima do pessimismo de Walter Benjamin¹¹³⁷, assumindo que há nessa lógica industrial moderna uma razão que pode ocasionar o “*aniquilamento espiritual da espiritualidade cristã*”.¹¹³⁸

No artigo em questão, publicado na revista *Unitas*, o jovem Bretones volta a citar Walter Benjamin, quando procede a análise do capitalismo na sua incursão junto à civilização moderna, a qual se tornou mecânica devido a todas as suas especializações e problemas:

O capitalismo criou uma civilização mecânica, técnica, automática, valendo-se, para seu fundo místico, do aspecto prático e dinâmico do cristianismo. Ele desprezou o aspecto simbólico e ontológico do cristianismo, quer dizer, desligou-se de suas fontes; tomou apenas os frutos e deles fez causas e condições. Cometeu erro fatal. A economia foi transformada num princípio de vida e dela logo se divorciou; não é de estranhar que a própria vida tenha sido interpretada em termos de técnica e em cifras, como disse Walter Benjamin.¹¹³⁹

¹¹³² BENJAMIN, As armas, p.70.

¹¹³³ BRETONES, O cristianismo (II), p.9.

¹¹³⁴ BRETONES, **Prisioneiro**, p.56-58.

¹¹³⁵ BENJAMIN, As armas, p.70.

¹¹³⁶ BRETONES, Os temas, p.34.

¹¹³⁷ BENJAMIN, As armas, p.70-73.

¹¹³⁸ BRETONES, Os temas, p.33-34.

¹¹³⁹ BRETONES, Os temas, p.33.

Essa fora a última citação, no período de 1948 a 1956, em que Lauro Bretones trata desta forma da questão da tecnologia, isto é, quando novamente liga criticamente a tecnologia ao capitalismo. Mais uma vez, ele cita esse ponto de Walter Benjamin, sem ser tão específico, sem delimitar a obra de referência. Contudo, percebe-se que um texto base possível de Walter Benjamin que une todas estas alocações da época é o “As armas do futuro”¹¹⁴⁰, publicado originalmente em francês um jornal de boa circulação na Alemanha, “Vossische Zeitung”, em 1925. Nesse texto de jornal, Benjamin critica a sociedade que usa os armamentos químicos para guerra como forma de alavancar mais espaços de compra e vendas de mercadorias, fato que deve ter possibilitado que Lauro Bretones percebesse o problema do lucro desordenado para uma minoria, deixando o aspecto místico e dinâmico do cristianismo de lado. Assim, assina que a “*economia foi transformada num princípio de vida e dela logo de divorciou; não é de estranhar que a própria vida tenha sido interpretada em termos de técnica e em cifras*”¹¹⁴¹.

Por fim, no ano de 1979, no livro “Prisioneiro da Esperança”¹¹⁴², Lauro Bretones faz referência ao “*sistema capitalista industrial*”¹¹⁴² como uma forma complexa, a qual une o sistema de lucro do Capital e o avanço das mecanizações da ciência tecnológica.¹¹⁴³ Nesse espaço, chega a desenvolver novamente suas ponderações sobre o fator da tecnologia entre os trâmites da sociedade burguesa brasileira:

A função primordial dos cristãos na atualidade será a de robustecer a vida comunitária. Um dos males da era técnica em que vivemos é o de ir abalando e destruindo as formas comunitárias. A família, comunidade natural e elementar, desfaz-se nas contingências que o trabalho impõe a todos os membros; a fábrica e o comércio tendem para relações inter-humanas, na base unicamente, de um agregado de unidades independentes.¹¹⁴⁴

¹¹⁴⁰ BENJAMIN, As armas, p.54-57.

¹¹⁴¹ BRETONES, Os temas, p.33.

¹¹⁴² BRETONES, **Prisioneiro**.

¹¹⁴² BRETONES, **Prisioneiro**, p.37.

¹¹⁴³ BENJAMIN, As armas, p.70-73; **Tesis**, p.33-66.

¹¹⁴⁴ BRETONES, **Prisioneiro**, p.90.

Este trecho do livro de Bretones chama a década de 1970 no Brasil de “era técnica”, uma época em que a tecnologia torna-se fundamental para as relações humanas negociadas a partir da mecanização-capitalista¹¹⁴⁵, período em que a tecnologia ganha tanto destaque que as interlocuções humanas são possibilitadas principalmente pelos maquinários.¹¹⁴⁶ Ainda sobre este trecho, afirma-se que ele é uma cópia que Bretones faz de um dos textos de Alberto Mazzoni, indicando que a tal “era técnica” vem abalando os valores comunitários, e mais ainda, que vem destruindo a “*família*” e a “*comunidade natural*”¹¹⁴⁷. Ocorre que, na década de 1970, diante da Ditadura Militar e do surto industrial, quando acontecia uma frágil modernização do parque industrial brasileiro, Lauro Bretones destaca que as fábricas e o comércio não asseguravam as relações humanas, mas apenas formavam uma “*base unicamente, de um agregado de unidades independentes*”¹¹⁴⁸. Ele quer dizer que as relações sociais possibilitadas na “era técnica” não eram capazes de facilitar o acesso a pessoas ou a uma comunidade, mas apenas a um pequeno conglomerado de unidades – a atomização das relações sociais.¹¹⁴⁹

Para finalizar essa discussão a respeito da desconexão com a tecnologia no jovem Bretones, citam-se mais algumas palavras do “Prisioneiro da Esperança”¹¹⁵⁰, que esboçam uma percepção não tão comum à época sobre a tecnologia. O autor destaca a assimilação da tecnologia no campo brasileiro à mercê dos latifundiários, os quais, nesse período, seriam beneficiados pelo governo militar, como lembra Sonia Regina de Mendonça¹¹⁵¹. Assim, o jovem escreve em tom de acusação, parecendo espalhar uma queixa ao serviço no campo (rural) tal como Tolstoi fazia em sua época: “*o capitalista (...) no campo é o dono das terras, que às vezes nem nelas vive, quem recolhe primeiro os frutos da terra que não cultivou*”¹¹⁵². A ordem da frase seria expor a lógica inversa do capitalista rural, ao ser o dono das terras, recolher seus frutos, mas não trabalhar diretamente

¹¹⁴⁵ MENDONÇA, **Estado**, p.54-56.

¹¹⁴⁶ BENJAMIN, A obra de arte, p.7-13.

¹¹⁴⁷ BRETONES, **Prisioneiro**, p.90.

¹¹⁴⁸ *Op. cit.*, p.90.

¹¹⁴⁹ *Op. cit.*, p.90.

¹¹⁵⁰ BRETONES, **Prisioneiro**, 1979.

¹¹⁵¹ MENDONÇA, **Estado**, p.45-67.

¹¹⁵² BRETONES, **Prisioneiro**, p.82.

para delas retirar sua bonança. Tostoi¹¹⁵³ acreditava que cada qual deveria pessoalmente se responsabilizar pelo que iria consumir e pela sua moradia.

Averígua-se, ainda no fragmento em tese, uma crítica ao trabalho no campo brasileiro e à utilização das tecnologias e do agronegócio que começam a se espalhar pelo Brasil para gerar a aliança do estado com as elites latifundiárias.¹¹⁵⁴ Com essa ponderação de Lauro Bretones, finda-se aqui a crítica a respeito da tecnologia na obra da juventude de Bretones. Inicia-se, neste momento, um estudo sobre seu passo seguinte: a ideia capitalista da luta pela promoção das guerras como forma de acesso ao lucro.¹¹⁵⁵

4.2.4 Antiguerras em Lauro Bretones

Ao falar de antiguerras na obra de Lauro Bretones, percebe-se que, para ele, a guerra seria um caminho no qual militam as sociedades ligadas ao sistema técnico-capitalista.¹¹⁵⁶ Na verdade, o jovem entende que os conflitos das sociedades burguesas, constituídos em lutas sociais a partir do seu interior, buscam incessantemente mais consumidores e empregados/escravos na diária luta pela venda e consumo de mercadorias.¹¹⁵⁷ Como está sendo dito ao longo do trabalho, Lauro Bretones elabora suas críticas a partir de suas leituras de referência românticas¹¹⁵⁸, nas quais não há interesse pelos conflitos internos, muito menos pelas grandes guerras com as quais seus autores foram acostumados a conviver desde os primórdios da modernidade no continente europeu.¹¹⁵⁹ Lauro Bretones, embora tenha produzido seus trabalhos em um período marcado pelas guerras – como durante o fim recente da II Guerra Mundial – não se alongou muito na discussão sobre as guerras.

¹¹⁵³ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-545.

¹¹⁵⁴ MENDONÇA, **Estado**, p.45-67.

¹¹⁵⁵ BENJAMIN, As armas, p.70-73; **Tesis**, p.33-66; BRETONES, Entrevista.

¹¹⁵⁶ BENJAMIN, As armas, p.70-73; HOBSBAWN, **A era**, p.56-89.

¹¹⁵⁷ HOBSBAWN, **A era**, p.56-89.

¹¹⁵⁸ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-545; BENJAMIN, As armas, p.70-73; **O Espírito**, p. 45-102.

¹¹⁵⁹ HOBSBAWN, **A era do capital**, p.52-54.

Justifica-se que este tópico está presente na composição deste estudo porque apresenta pequenos fragmentos dos textos de Bretones em que aparece o termo “guerras”, referindo-se quase sempre aos conflitos entre nações. Assim, mapeou-se, a partir de seu *corpus* literário da juventude, a citação, por apenas três vezes, da terminologia “guerra”. A primeira, na “Carta”¹¹⁶⁰ à mocidade batista de 1948; a segunda, no texto “Os temas de Berdiaev”¹¹⁶¹, de 1953; por fim, a terceira, em uma citação do livro “Cristãos e comunistas”¹¹⁵⁷, de 1956. Interessante que, outra vez, sua citação mais decisiva ocorra no texto de 1953¹¹⁵⁸, quando relaciona diretamente o capitalismo com o desenvolvimento colaborativo das guerras modernas mercadológico-territoriais.

A “Carta”¹¹⁵⁹, de 1948, escrita nas proximidades da II Guerra Mundial, quando a governança brasileira começou a desenhar seus vínculos (mais claros) com as políticas do capitalismo democrático americano¹¹⁶⁰, teve espaço, como intervenção (e como já esclarecido neste trabalho), em um congresso batista de juventude, quando o jovem pastor Bretones mistura autores românticos russos e o filósofo Walter Benjamin com o cristianismo. Assim, cita da seguinte forma o tema da guerra para sua plateia:

Deve-se perceber o quanto ele favorece a poucos, e desvalesse da religião, ainda mais daquela detectada da profecia, nem tão das *eclesias* ou do comunitário como lemos em Léon Tostoi e Fiodor Dostoievski, fontes do grande Berdiaev. (...) O extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias acenado por Walter Benjamin, o qual pela disputa de mercado força os conflitos armados entre os países antes aliados.¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ BRETONES, Carta.

¹¹⁶¹ BRETONES, Os temas, p.33-37.

¹¹⁵⁷ BRETONES, **Cristãos**, 1956.

¹¹⁵⁸ BRETONES, Os temas, p.33-37.

¹¹⁵⁹ BRETONES, Carta.

¹¹⁶⁰ FAUSTO, **O estado**, p.17-20.

¹¹⁶¹ BRETONES, Carta.

É importante ressaltar que, no início da “Carta”, o autor está tratando diretamente das “*ideologias mundistas*”¹¹⁶², das quais a mais séria era o sistema capitalista. Ele culpa o capitalismo que desfalece da religião e que, junto à tecnologia e aliado ao trabalho, proporciona as lutas pelos mercados. Como consequência, ao ganhar maiores proporções, estas lutas se tornam uma disputa pelos territórios como locais que disponibilizam consumidores e pessoas consumidas pela lógica do capital.¹¹⁶³ Sobre isso, Bretones apoia-se em Walter Benjamin¹¹⁶⁴ ao refletir que, além de causar a disputa de mercados e de homem contra homem, estas lutas ocasionam o aprofundamento das guerras que se fizeram no mundo desde o século XIX para ampliação dos mercados consumidores.¹¹⁶⁵ Essa foi uma questão tematizada nos textos do filósofo alemão¹¹⁶⁶, impregnado pela força da melancolia e da desilusão advindas dos problemas do homem moderno europeu.

Na primeira citação de Bretones descrita acima, o autor considera que a guerra decorre de um legado consequente de disputas capitalistas, pano de fundo de seu mercado que tudo mobiliza. Na mesma linha também segue a segunda citação sobre a guerra no corpus da juventude de Bretones, quando o autor, já no ano de 1953, apresenta outros dados sobre a guerra e contra os conflitos:

A tese da ‘livre competição’, um dos postulados do capitalismo, simplesmente conduziu ao monopólio. Ele é, na economia, o que a teoria evolucionista materialista é em relação à raça humana: a sobrevivência do mais forte. O capitalismo explora essa dialética da livre competição. Mas ele é fatal ao próprio capitalismo. E o que é pior: essa dialética conduz-nos à guerra. Berdiaev declara corajosamente que “a ordem capitalista dá lugar à guerra, inevitavelmente”. O capitalismo é um fator de desumanização da pessoa humana e corruptor da ideia de Deus. ‘O capitalismo é,

¹¹⁶² BRETONES, Carta.

¹¹⁶³ HOBSBAWN, *A era*, p.56-89.

¹¹⁶⁴ BENJAMIN, *As armas*, p.70-73.

¹¹⁶⁵ HOBSBAWN, *A era*, p.56-89.

¹¹⁶⁶ BENJAMIN, *Drama barroco*, p.55; LOWY, *Judeus*, p.57; Walter Benjamin, , p.7-20; BENSAID, *Walter Benjamin*, p.145-170.

acima de tudo, anti-pessoal (*sic*), o poder da anomia sobre a vida humana".¹¹⁶⁷

No extrato acima, o jovem Bretones se preocupa em detalhar um pouco mais sobre como se constrói a dinâmica capitalista junto à sociedade moderna através da concepção do pensamento liberal da “livre competição”¹¹⁶⁸. Este pensamento tem como um de seus formuladores o economista Adam Smith, pai do liberalismo, o qual entendia que, na dinâmica da vida comercial, dever-se-ia permitir a livre circulação e competição do mercado para que os melhores e mais baratos produtos conseguissem se impor, a fim de que os consumidores tivessem acesso às melhores condições do mercado.¹¹⁶⁹ Na prática, pode-se ver que as empresas cada vez mais se equipariam, construindo *holdings*, para que, ao longo dos anos, sempre se beneficiassem diante do mercado nem tão competitivo quando manipulado pelas grandes empresas, detentoras, assim, dos “monopólios”¹¹⁷⁹ em cada setor. Por isso, em sua análise da economia capitalista, Bretones entende que essa economia de “livre comércio” e “livre competição” forma-se como a “teoria evolucionista materialista é em relação à raça humana: a sobrevivência do mais forte”¹¹⁸⁰. Na linguagem do liberalismo econômico, somente as empresas dos homens mais aptos irão sobreviver à lei da livre competição. No fim, essa luta social dos mais aptos – e entre eles – só pode resultar em uma coisa: levar aos conflitos, ou melhor, à guerra.¹¹⁸²

Portanto, como se pode ver, ainda, no fragmento retirado do artigo de Bretones baseado em seu autor preferido, percebe-se que Berdiaev orienta sobre as guerras nas sociedades capitalistas modernas ocorrerem por conta de que a “a ordem capitalista dá lugar à guerra, inevitavelmente”.¹¹⁸³ A lógica

¹¹⁶⁷ BRETONES, Os temas, p.36-37.

¹¹⁶⁸ HOBSBAWN, A era, p.56-89.

¹¹⁶⁹ HOBSBAWN, A era, p.56-89.

¹¹⁷⁹ BRETONES, Os temas, p.36-37.

¹¹⁸⁰ BRETONES, Os temas, p.36-37.

¹¹⁸² Lauro Bretones percebe que o problema da luta de classes pelo mercado irá ocasionar invariavelmente as grandes guerras, como ocorreram no início do século XIX. Retirou tal dados de seus autores preferidos como: Tolstoi (*Guerra*, p.537-545), Walter Benjamin (*As armas*, p.70-73) e Nicolai Berdiaev (*O Espírito*, p. 45-102).

¹¹⁸³ BRETONES, Os temas, p.36.

capitalista seria desumana, corrupta e antipessoal, transformando o homem numa sociedade propícia à construção de “*anomias sobre a vida humana*”.¹¹⁸⁴ O capitalismo, para o jovem, constrói oficialmente as guerras e o descrédito social, porque é manipulado em prol de pequena quantidade de pessoas, as quais podem até se aproveitar da situação com o intuito de se beneficiar com a construção das guerras. Já na última citação de Bretones, no livro “Cristãos e comunistas” (1956)¹¹⁸⁵, o autor segue com Berdiaev, ligando o cristianismo e os atritos com o sistema capitalista moderno. Para isso, admite que o divino não se ligue ao “*uso da força*”¹¹⁸⁶:

E, continua Berdiaev: Deus não quer fazer uso da força. Deus renuncia ao triunfo exterior da justiça. Deseja a liberdade do homem. De modo que ele poderia dizer que suporta o mal e serve-se dele para fins de bondade. A justiça de Cristo, em particular, não pode realizar-se pela violência – guerra.¹¹⁸⁷

Neste trecho, Bretones fecha sua série de posicionamentos sobre as guerras e, nem mesmo mais à frente, no ano de 1979 com o livro “Prisioneiro da Esperança”¹¹⁸⁸, retoma o tema. É notório que, a partir de Berdiaev, influenciado por Tolstoi¹¹⁸⁹, Bretones caminha no entendimento da paz como a não utilização de força, luta de mercado ou qualquer outra tensão social. Por meio da compreensão sobre o divino, ele não crê que em Deus exista possibilidade de qualquer justiça baseada na força, no encadeamento de pelejas ou em violências.¹¹⁹⁰ Discerne que, acima de tudo, a liberdade do homem deve ser mantida. Assim, conclui esta citação entoando um apelo antiguerras que passa

¹¹⁰ *Op. cit.*, p.36.

¹¹⁸⁴ BRETONES, Os temas, p.36.

¹¹⁸⁵ BRETONES, **Cristãos**.

¹¹⁸⁶ BRETONES, **Cristãos**, p.36.

¹¹⁸⁷ BRETONES, **Cristãos**, p.35-36.

¹¹⁸⁸ BRETONES, **Prisioneiro**.

¹¹⁸⁹ BERDIAEV, **Essai**, p.155-160; **O Espírito**, p. 45-102.

¹¹⁹⁰ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-54.

pelo cristianismo: A “*justiça de Cristo, em particular não pode realizar-se pela violência – guerra*”¹¹⁹¹.

Como se escreveu neste tópico a respeito do conceito antiguerras na juventude de Lauro Bretones, fica indicado que qualquer guerra não iria a favor de um cristianismo social¹¹⁹², no qual ele acreditava. Novamente, a substância que leva o autor a se posicionar vem da escola de românticos cristãos russos (com Berdiaev e Tolstoi), mas também das ideias de Walter Benjamin, no ano de 1948, a respeito da configuração das guerras como uma demanda tecnológica e mercadológica na modernidade europeia¹¹⁹³.

Passa-se, deste modo, para o último tópico das negações anticapitalistas românticas construídas na obra da juventude de Bretones.

4.2.5 Antiestruturas religiosas em Lauro Bretones

O último tópico referente às atitudes/queixas de Lauro Bretones ao sistema que sustenta a vida moderna faz reconhecer nos seus textos um lastro de um *Kulturpessimismus*, nutrido a partir da influência do romantismo moderno.¹¹⁹⁸ O mal-estar presente no jovem Bretones ante a Civilização Ocidental capitalista leva-o a questionar a formação das estruturas, das igrejas e dos governos modernos – uma marca que perpassou às obras filosóficas e literárias: Novalis, Goethe, Schleiermacher, Baader, Tillich, Dostoievski, Tolstoi e Berdiaev.¹¹⁹⁹ Não se pode esquecer que certo mal-estar ante a estrutura era traduzido na esteira dos reformadores dos setecentos¹²⁰⁰, nos quais lutavam contra uma forma de petrificação das instituições cristãs. O mal-estar alimentara a inconformação dos

¹¹⁹¹ BRETONES, **Cristãos**, p.36.

¹¹⁹² BRETONES, **Prisioneiro**, p.82.

¹¹⁹³ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-545; BENJAMIN, *As armas*, p.70-73; BERDIAEV, **O Espírito**, p. 45-102.

¹¹⁹⁸ Como destacam os textos metodológicos sobre o romantismo revolucionário: LOWY, **Romantismo**, p.11-34; NUNES, *A visão romântica*, p.51-74; MARIÁTEGUI, **Siete**, p.154-252.

¹¹⁹⁹ LOWY, **Romantismo**, p.134-156.

¹²⁰⁰ DREHER, **A crise e a renovação**, p.86-94.

movimentos anabatistas enraizados nos ideais diversos dos camponeses do Centro e Norte da Europa.¹²⁰¹

Tal cenário é interessante, porque a atitude antiestrutural do autor pode ser percebida mesmo anos depois de sua saída do meio batista. Basta checar, por exemplo, sua entrevista concedida aos alunos do Centro de História e Memória Viva Batista (CEHVIB), em 1983.¹²⁰² Nela, Bretones destaca seu incômodo com as grandes estruturas políticas e religiosas, e mais especificamente com a proporção que ganhara a Convenção Batista Brasileira (CBB) como órgão oficial dos batistas no Brasil. Nesse caso, admite que um “*dos motivos de sua retirada das comunidades batistas fora pelo seu forte engessamento estrutural*”¹²⁰³. Como se tem escrito nesta pesquisa, a tensão de Bretones a respeito das estruturas marcou fortemente sua caminhada religiosa, desde o período em que ele findou seu bacharelado em teologia, depois com sua ida para o pastoreado na comunidade fluminense, até com sua retirada dos púlpitos batistas na Grande São Paulo, na década de 1970.¹²⁰⁴ A criação do movimento de Diretriz Evangélica, inclusive, decorreu por conta da dificuldade de espaço para renovação para a demanda teológico-social no âmago da CBB¹²⁰⁵, como assume na entrevista:

O movimento teve dificuldade. Inicialmente, o objetivo de divulgar documentos, trabalhos, artigos, que dificilmente poderiam ser publicados nos órgãos da denominação, entre os quais revistas e O Jornal Batista ou jornais das convenções estaduais. Parece que nesses meios de divulgação, trabalhos que ventilassem novas ideias no campo político, social e econômico, e também questionamentos de certos postulados da teologia tradicional não eram publicados.¹²⁰⁶

Escreveu-se aqui que o jovem Bretones reunia um turbilhão de ideias alternativas de pensamento social político e econômico protestante a partir de sua

¹²⁰¹ DREHER, A crise, p.86-94.

¹²⁰² BRETONES, Entrevista.

¹²⁰³ *Op. cit.*

¹²⁰⁴ *Op. cit.*

¹²⁰⁵ FERREIRA, Lauro p.4.

¹²⁰⁶ BRETONES, Depoimento.

visão de mundo ancorada no romantismo cristão e judaico.¹²⁰⁷ Seu posicionamento no mundo não se ajustava à estrutura denominacional protestante/batista, principalmente porque esse segmento foi beneficiado com o firmamento do capitalismo no Brasil.¹²⁰⁸ Assim, ter alguém que lançava ponderações pessimistas ao capitalismo moderno não era confortável para a estrutura, tornando-se ainda mais dificultosa esta conquista de espaço quando este alguém ancorava suas leituras em românticos cristãos russos, levando-o a ser confundido frequentemente com um comunista vulgar/stalinista.¹²⁰⁹ Seu amigo Hécio Lessa admite em entrevista:

Bretones tinha na sua cabeceira na época livros ‘perigosos’ como os dos russos: Tolstoi, Dostoievski e Berdiaev. E, por eles, tinha toda dificuldade com as estruturas que firmavam a vida moderna.¹²¹⁰

No contexto anticomunista do Brasil de influência varguista das décadas de 1940 e 1950, trazer à cena o apoio das teorias de Nicolai Berdiaev não foi algo bem recebido¹²¹¹, ainda mais quando, a partir deste russo, Bretones traçou temas sociais do cristianismo imaginados pelos textos do cristianismo primitivo e medieval típicos da lógica coletivista e contraestrutural formatadas na modernidade.¹²¹² Carregado pelo seu “profeta russo”¹²¹³, Lauro Bretones preocupou-se com as discussões de temas como *indivíduo, pessoa, individualismo* e *personalismo* as quais já envolvem um alto grau de tensão com as estruturas religiosas.¹²¹⁴ Outra discussão de Bretones que tocava diretamente a questão das estruturações seria sua ideia de profecia¹²¹⁵, nutrindo uma aversão às grandes estruturas governamentais e eclesiásticas, como expressa no ano de 1953, para a “Unitas”:

¹²⁰⁷ RIBEIRO, A **bandeira**, p.33-39; BRETONES, Depoimento.

¹²⁰⁸ NOVAES, Diretriz evangélica; PEREIRA, **Breve história**, p.54-101; PIEDRA, **Evangelição Protestante**, p.103-143; PINHEIRO; OLIVEIRA, **Os batistas**, p.67-73.

¹²⁰⁹ Sobre isso: BITTENCOURT, **Matriz**, p.43-61; RIBEIRO, **Bandeira**, p.72-74.

¹²¹⁰ LESSA, Entrevista.

¹²¹¹ RIBEIRO, A **bandeira**, p.33-39.

¹²¹² DOSTOIEVSKI, **O Grande**, p.485-489.

¹²¹³ Como Bretones chama Berdiaev: O cristianismo (I), p.3-6; Os temas, p.33-34.

¹²¹⁴ BERDIAEV, **O espírito**, p.23-51.

¹²¹⁵ BERDIAEV, **O espírito**, p.23-51.

o cristão não se prende ao passado ou ao futuro, aos sistemas, aos governos, aos homens ou às instituições. Nem mesmo instituição eclesiásticas a que está filiado. Ela existe por causa dele. Quando sucede contrário disso o cristão deixa de existir como personalidade para se tornar uma peça de engrenagem, sem vontade própria (...) é mister que o evangélico não se tenha comprometido como homem, causas ou instituições (...) o profetismo cristão não está ligado às organizações eclesiásticas, fixas, ou historicamente formadas.¹²¹⁶

Assim, para este jovem batista heterodoxo, o cristianismo enquanto expressão religiosa seria maior que qualquer sistema ou instituição¹²¹⁷, entendendo que estes deslocariam o apetrecho de uma mística despojada. Nessa via, a partir de Nicolai Berdiaev (tema do artigo para a revista *Unitas*), subverte a lógica petrificada da sociedade capitalista-moderna, vislumbrando que qualquer instituição à qual o cristão esteja ligado deve servir a ele, e não o inverso.¹²¹⁸ Partilha também da compreensão de que as instituições devem (no mínimo) servir ao homem, senão não há sentido em existirem.¹⁰¹⁹ Para o autor, as instituições – da forma em que se encontravam – ajudariam a justificar a complexidade metrificada burguesa¹²²⁰, como o caso brasileiro de seu frágil capitalismo de Estado.

Pelo exposto neste fragmento, Lauro Bretones entende que o humano deve estar acima de qualquer modelo religioso assentado, e mais ainda, acima de qualquer sistema político-social.¹²²¹ Como alguém que se inspirava nas reformas protestantes camponesas insubmissas, Lauro Bretones avisa que os religiosos que vivem ligados a uma função da instituição eclesiástica devem saber que, neste sistema, “*o cristão deixa de existir como personalidade para se tornar uma peça*

¹²¹⁶ BRETONES, Os temas, p.33.

¹²¹⁷ BERDIAEV, *D l'esclavage*, p.26-37.

¹²¹⁸ Tal evocação também pode ser percebida nos textos: BRETONES, O cristianismo (I), p.8-10; O cristianismo (III), p.4-5.

¹⁰¹⁹ BRETONES, O cristianismo (I), p.8-10.

¹²²⁰ BENJAMIN, Capitalismo, p.20-25; As armas, p.70; BERDIAEV, *O Espírito*, p. 57.

¹²²¹ BRETONES, Os temas, p.33.

de engrenagem, sem vontade própria”¹²²². Desta forma, o jovem atualiza a mensagem das formas pré-modernas do cristianismo, visto que, na atualidade, esse eixo foi deslocado, abandonando o papel propositivo da religião, passando a submeter-se às instâncias do *status quo*, sustentação do modo de vida capitalista.¹²²³

Para ele¹²²⁴, não cabe ao cristão ligado ao profeta inconformado Jesus que se prenda a governos, sistemas, homens ou às instituições religiosas. Vê-se nessas suas linhas a inspiração do pensamento anarco-cristão de Tolstoi¹²²⁵, quando admite que as instâncias estruturais da sociedade sejam responsáveis pelas “*divergências sociais em que está armada a modernidade capitalista*”¹²²⁶. Nesse sentido, expõe sua insatisfação com as instituições religiosas que não sirvam de crítica à vida desigual moderna, dando-se estas apenas a moldar as pessoas à indiferença egoísta que elege apenas alguns em detrimento dos demais.¹²²⁷

Um último fragmento encontrado no texto “Os temas de Berdiaev”¹²²⁸ destaca o apelo antiestrutural herético:

O que significa que somente um ser livre no espírito pode ser libertado socialmente. Um escravo não poderia ser libertado enquanto escravo. Para ser digno de obter sua liberdade é necessário que seja livre o espírito que o recebe. Todo homem, sendo espírito livre, deve ter liberdade... Noutras palavras, a pessoa humana, tendo sido escrava no plano social, era em relação ao espiritual, independente da sociedade. Sociedade é incapaz de outorgar a liberdade pessoa ela nada mais pode fazer senão reconhecer que a liberdade da pessoa foi obtida em outra parte (...) Em todos os livros, Berdiaev retoma a sua teoria fundamental da afirmação da superioridade da pessoa em relação a tudo que é objetivo (...) Mas diz Berdiaev que é um erro querer limitar a luta pela pessoa e por sua liberdade

¹²²² BRETONES, Os temas, p.33.

¹²²³ LOWY, **Romantismo**, p.134-156.

¹²²⁴ BRETONES, Carta.

¹²²⁵ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-54.

¹²²⁶ BRETONES, Os grandes, p.36.

¹²²⁷ TOLSTOI, **Guerra**, p.537-54.

¹²²⁸ BRETONES, Os temas, p.33-36.

espiritual a algumas formas políticas, religiosas e sociais determinadas.¹²²⁹

Lauro Bretones entre suas queixas repete seguidamente os ditos de Nicolai Berdiaev¹²³⁰, a fim de sustentar suas distensões em relação ao sistema do capital – as estruturas sociais por vezes direcionadas (também) nas estruturais religiosas. No fim do fragmento, evidencia que isto influi diretamente sobre as demandas religiosas: “*Mas diz Berdiaev que é um erro querer limitar a luta pela pessoa e por sua liberdade espiritual a algumas formas políticas, religiosas e sociais determinadas*”¹²³¹. Tendo em vista a luta do cristão contra estruturas sociais, especialmente as religiosas, o jovem faz-se partidário da liberdade espiritual, indicando que este artifício deve estar a cargo da *pessoa*, que se direciona em prol da liberdade social percorrendo o entendimento da função social do homem¹²³³, e não do *indivíduo* afunilador do convívio social.¹²³² Por isso, Bretones não se desfaz da grandeza da totalidade social, mas entende que a configuração da *pessoa* garante, a partir do micro, um alongamento digno para o macro, o social.¹²³⁴ Também a pessoa só será verdadeiramente livre, isto é, com “*espírito livre*”¹²³⁵, quando, a partir do cristianismo, agir de forma a torna-se homem/mulher em *pessoa*, e não apenas em indivíduo tal como o capitalismo o faz. A partir (apenas) da sociedade, e sem o cristianismo, o sujeito ficaria à mercê, por outro lado, da vida social com os poderes autoritários dos estados modernos.¹²³⁶

Após estas considerações sobre o artigo de Bretones na revista *Unitas*, aborda-se na sequência deste trabalho seu livro “*Cristãos e Comunistas*”¹²³⁷, precisamente em seu segundo capítulo, quando o jovem se preocupa em delimitar a existência (ou a ausência) de um comunismo cristão entre os primeiros cristãos. Isso por conta das ideias de Friedrich Engels no âmbito do partido comunista¹²³⁸.

¹²²⁹ BRETONES, Os temas, p.34.

¹²³⁰ *Op. cit.*, p.34.

¹²³¹ BRETONES, Os temas.

¹²³³ *Op. cit.*, p.34-36.

¹²³² BRETONES, Os temas.

¹²³⁴ BERDIAEV, *De l'esclavage*, p.11-18.

¹²³⁵ BERDIAEV, *D l'esclavage*, p.26-37.

¹²³⁶ BERDIAEV, *O espírito*, p.64-66.

¹²³⁷ BRETONES, *Cristãos*, p.31-52.

¹²³⁸ LOWY, *A guerra*, p.51-56.

Tais ideias percebiam a provável aproximação do cristianismo originário de Atos dos Apóstolos com as comunidades comunistas. Para responder a esse raciocínio, Lauro Bretones debate diretamente os dogmas e os teólogos (oficiais) que não representam diretamente o segmento do ressuscitado com as seguintes palavras:

Esse ensino dos apóstolos era eminentemente espiritual. Partia da revelação divina na pessoa de Jesus Cristo. Partia, não de um dogma criado pelos teólogos, mas de um fato concreto – a encarnação. É preciso destacar esse pormenor. Desde o princípio o cristianismo se apresentou como um movimento dentro da realidade humana. Sempre houve tendência pra transformar o cristianismo numa corrente mística. Tal coisa se torna impossível dada a própria natureza do cristianismo. O Cristianismo é Deus vivendo com os homens, e morrendo para libertá-los.¹²³⁹

Apostando na força anarquizante da religião de Jesus, Bretones não acredita que os ensinamentos deixados pelos apóstolos poderiam ser ligados ao governo austero soviético – ou a qualquer marxismo vulgar ligado ao ateísmo¹²⁴⁰, porque, para o jovem Bretones, os ensinamentos da linha cristã são de ordem espiritual, e partiam da “*revelação divina na pessoa de Jesus Cristo*”¹²⁴¹, não sendo um conjunto de ruínas/dogmas criados por teólogos sem experiência prática. Ao inverso, os textos de Atos dos Apóstolos responderiam à dinâmica da vida, não permitindo a Bretones se identificar com as estruturas religiosas.¹²⁴² Por isso, no fim da frase, o jovem não perde a oportunidade de seguir destilando seu legado antiestrutural ao afirmar que o “*cristianismo é Deus vivendo com os homens, e morrendo para libertá-los*”¹²⁴³ – a eterna luta de cristãos para se reconhecerem nas estruturas, sejam as religiosas ou não.¹²⁴⁴

¹²³⁹ BRETONES, **Cristãos**, p.32-33.

¹²⁴⁰ *Op. cit.*, p.32-54.

¹²⁴¹ BRETONES, **Cristãos**, p.33.

¹²⁴² BENJAMIN, L’idiot, p.254-259.

¹²⁴³ BRETONES, **Cristãos**, p.33.

¹²⁴⁴ BERDIAEV, **De l’esclavage**, p.11-18.

Portanto, após a descrição das atitudes de contrariedade à modernidade burgo-capitalista punhadas por Lauro Bretones (isto é, anticapitalismo, antiliberalismo, antitecnologia, antitotalitarismo, antiguerras e antiestruturas) a partir da escola romântica europeia (principalmente por meio do “profeta” Berdiaev), passa-se à exposição de sua ideia de provável caminho frente ao vício da “coisificação”¹²⁴⁵ em que se encontra a humanidade iluminada Ocidental. Ou seja, quer-se apontar, por agora, o caminho nutrido pelo autor utopicamente para minar o individualismo, o liberalismo, a tecnocracia e as guerras. Deste modo, no próximo tópico, perceberemos a saída cristão-romântica do intelectual ante o vício moderno da suja moeda.

4.3 O profetismo no cristianismo romântico no Brasil, crítica explosiva à civilização capitalista moderna

Após ter-se dado destaque ao conjunto de atitudes/temáticas que mostram a insubmissão de Lauro Bretones ao sistema, entre 1948 e 1956, por meio de referências heterodoxas ao protestantismo da época, passa-se, agora, ao projeto do autor levado pela mística de pertencimento religioso,¹²⁴⁶ um traçado que, pelo apelo antiestrutural na modernidade, leva-o a desembocar num caminho contramoderno. Assim, para concluir este capítulo da tese, depois de este estudo evidenciar em Lauro Bretones seu apelo anticapitalismo, antiliberalismo, anti-individualismo, antitotalitarismo, antitecnologia, antiguerras e antiestrutura, passa-se à sua inspiração ou caminho para construir uma saída da modernidade burgo-capitalista Ocidental.

De maneira abreviada, a “visão de mundo”¹²⁴⁷ diferenciada de Bretones permitiu a ele traçar um caminho que o leva a expressar o complexo de ‘senões’

¹²⁴⁵ LUKÁCS, *História*, p.45-87.

¹²⁴⁶ Sobre a mística e os dados não estruturais do romantismo vide: CABRAL, *Dostoiévski*, p.21-89.

¹²⁴⁷ GOLDMANN, *Ciências Humanas*, p.130-143.

anticivilização tidos nas suas produções de 1948-1956¹²⁴⁸ – esse seria o diferencial da produção do jovem religioso e dos demais membros do Diretriz Evangélica.¹²⁴⁹ Embora compartilhe do sentimento de Walter Benjamin quando indica que o homem moderno ficou tão “*plasmado com ela que não consegue submeter saídas*”¹²⁵⁰, percebe-se, no labor intelectual do autor, um rizoma como risco de esperança articuladora.

Assim, ele teria ‘descoberto’ na biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil textos empoeirados de Tolstoi, Dostoievski e de seu principal referencial, Nicolai Berdiaev, tecendo, a partir deste filósofo russo, uma possibilidade cristã de utopia.¹²⁵¹ Por meio de uma “visão de mundo”¹²⁵² baseada em tais autores (que conjuntamente formariam seu “cristianismo romântico”), posiciona-se no afã de textos entranhados de ideias contraditórias e, ao mesmo tempo, contrárias à solidificação burgo-capitalista da Civilização Oriental.¹²⁵³ É assim que, a partir da leitura da produção de sua juventude realizada neste empreendimento acadêmico, julgou-se interessante, pela forma como condensa os conteúdos, a análise de sua utopia por meio de seu escrito da juventude, a carta-discurso de conclusão do congresso “Com a Bíblia: por um mundo melhor”¹²⁵⁴. Separou-se, aqui, a carta-esboço de 1948, pois parece ser uma súmula de seu pensamento social e religioso (entre 1948 e 1956), quando se confere, nas poucas linhas, as bases místico-sociais de sua “*compreensão de mundo*”¹²⁵⁵ expressas num local não tão patrulhado ideologicamente como posteriormente fora o Diretriz Evangélica.¹²⁵⁶ A carta dignifica o ímpeto que o levou a estilhaçar diferentes temas queixosos durante a juventude nos variados espaços que produziu.

¹²⁴⁸ Traço de parte do romantismo destacado por Lowy, **Judeus**, p.68-70 e em **Romantismo**, p.60-61. Por isso, Bretones escreve que a “*civilização capitalista-industrial não repudiou, de todo, a religião*” (BRETONES, Os temas, p.33-34).

¹²⁴⁹ RIBEIRO, **Bandeira**, p.56-59.

¹²⁵⁰ *L’idiot*, p.254.

¹²⁵¹ Escreve em 1979 em **Prisioneiro da esperança** (p.42-45) que era socialista cristão.

¹²⁵² GOLDMANN, **Ciências**, p.130-143.

¹²⁵³ É o que se vê principalmente nos artigos dele: O cristianismo (I), p.3-6; O cristianismo (V), p.3-5.

¹²⁵⁴ BRETONES, Carta.

¹²⁵⁵ GOLDMANN, **Ciências**, p.130-143.

¹²⁵⁶ BRETONES, Bretones, p.6-7.

Logo no início, Bretones convoca os jovens batistas a irem contra as “ideologias mundistas”, entre elas a mais séria, “o capitalismo”, porque, em suas palavras, ele é “um mal em si”¹²⁵⁶. Avalia que essa forma político-econômica “favorece a poucos”, não sendo um sistema social que compreende o ser humano como um todo.¹²⁵⁷ Entende que o capitalismo seria um engano social, pois “corrompe os valores humanos, explora a religião e torna-se a causa de totalitarismos modernos”¹²⁵⁸. Na “Carta”¹²⁵⁹, sentencia que o capitalismo desfalece as forças religiosas, as quais poderiam consolidar uma sociedade mais justa por meio da idealização do passado em prol de um futuro melhor.¹²⁶⁰ Por sua vivência na juventude protestante-batista, raciocina a partir do próprio sistema simbólico do cristianismo, contraindo sua crítica social devido à bagagem política enraizada na ideia de profetismo da Bíblia hebraica.¹²⁶¹ Entende que a religião cristã foi moldada na antiguidade a partir do conjunto de textos dos dissidentes contra o templo, contra o imperialismo e contra as próprias estruturas dominadoras do judaísmo antigo centralizado.¹²⁶² Ao mesmo tempo, também assume que o cristianismo romântico da juventude se firma na percepção dos evangelhos cristãos como ponto alto da fé no ressuscitado, quando a tradição cristã dos evangelhos cita constantemente o fenômeno profético de Isaías, Jeremias, Sofonias, Amós etc., moldando os evangelhos sob as expressões do *nabiismo* judaico, base potente da imagem do rebelde *Christós* do século I.¹²⁶³

Nessa via, sua plataforma cristã se solidifica ante o imagético da literatura cristã antiga, embasada nas afinidades místicas e sociais com os movimentos dos dissidentes e rebeldes sociais do mundo antigo.¹²⁶⁴ Isso o que o leva a proclamar na “Carta”¹²⁶⁵ da juventude que a modernidade seria uma adversária da mensagem cristã primeira, principalmente porque usa as “*eclesias*” cristãs. Afirma que a modernidade burgo-capitalista faz uso das igrejas, desviando-as do seu apelo

¹²⁵⁶ Também se vê sobre isso em: BRETONES, Os temas, p.35.

¹²⁵⁷ BRETONES, Carta.

¹²⁵⁸ BRETONES, Os temas, p.35.

¹²⁵⁹ BRETONES, Carta.

¹²⁶⁰ LOWY, **Romantismo**, p.11-34; TOLSTOI, **Guerra**; DOSTOIEVSKI, **Os Demônios**, p.51-123. BERDIAEV, **D l'esclavage**, p.403-451; BERDIAEV, **O Espírito**, p.154-184.

¹²⁶¹ BRETONES, Carta; e O cristianismo (I), p.8-10.

¹²⁶² BRETONES, O cristianismo (I), p.8-10.

¹²⁶³ A memória cristã junto aos bandidos, dissidentes e profetas vide: HANSON, **Bandidos e profetas**, p.35-65.

¹²⁶⁴ BRETONES, Carta.

¹²⁶⁵ BRETONES, Carta.

original, isto é, de uma formulação que mova as pessoas ao espírito coletivista, comunitário.¹²⁶⁶ Torna-se implícito na narrativa jovem de Bretones a crítica ao contexto brasileiro protestante que, em suas resoluções, não se posiciona a favor do comunitário¹²⁶⁷, resultado de seu alinhamento com o capitalismo, promovendo-se sobre o egoísmo e o individualismo burguês¹²⁶⁸, centro de gravidade da modernidade. Afia sua mística da juventude na suposição de que olhar mais atentamente as formas modernas traria a compreensão de que estas seriam contrárias ao movimento cristão de fortes bases crítico-proféticas¹²⁶⁹ – diametralmente opostas ao poder vigente. Portanto, sua forma de cristianismo foi rejuvenescida pela ideia de atualização do imaginário coletivista da mensagem cristã do século I apegada ao espírito comunitário.¹²⁷⁰

Portanto, a “Carta”¹²⁷¹ do jovem Bretones estaria enraizada no apelo social antimoderno, convocando a juventude protestante-batista carioca a proclamar as bases plurais do cristianismo. Esse detalhe deve ter permitido a Bretones se concentrar na ideia de profecia do romantismo cristão russo¹²⁷², quando, no desenrolar da carta, apropria-se das fontes cristãs russas: “*Fiodor Dostoievski, fonte do grande Berdiyaev*”¹²⁷⁴. Assim, além do ambiente cristão antigo, outro ambiente que o inspira na contraposição à via moderna são os autores que, embora não cite diretamente em suas obras nas linhas da “Carta”¹²⁷⁵, são avistados como base do conceito da profecia de Berdiaev, como Dostoievski.¹²⁷⁶

Tal cenário como o descrito acima se justifica, pois a profecia para Dostoievski tem características do cristianismo formado na mística, levando Bretones a fazer questionamentos através da visão descontínua de seu tempo, como um analista do “dia a dia” a partir de um cristianismo desencarnado.¹²⁷⁷ Para

¹²⁶⁶ Apoiado em TOLSTOI, *Guerra*, p.56-78; BERDIAEV, *D l’esclavage*, p.403-451.

¹²⁶⁷ MENDONÇA; VELASQUES, *Introdução*, p.216-234.

¹²⁶⁸ BRETONES, O cristianismo (I), p.3-6; Os temas, p.33-34.

¹²⁶⁹ DOSTOIEVSKI, *Memórias*, p.261-296; BERDIAEV, *D l’esclavage*, p.403-451; BERDIAEV, *O Espírito*, p.154-184.

¹²⁷⁰ Como Michael Lowy descreve os movimentos românticos anticapitalistas: *Romantismo*, p.11-34.

¹²⁷¹ BRETONES, Carta.

¹²⁷² DOSTOIEVSKI, *Memórias*, p.261-296; BERDIAEV, *D l’esclavage*, p.403-451.

¹²⁷⁴ BRETONES, Carta.

¹²⁷⁵ BRETONES, Carta.

¹²⁷⁶ Como se construiu no segundo capítulo da tese.

¹²⁷⁷ DOSTOIEVSKI, *Memórias*, p.261-296.

Dostoievski, a profecia seria o anúncio divino em meio à modernidade como forma de reconciliação das tradições cristãs médias como esperança para a “iluminada” civilização racionalista moderna.¹²⁷⁸ Já em Berdiaev (por Dostoievski), a profecia seria o “*olhar de Deus*” na escolha pela liberdade humana.¹²⁷⁹ O russo percebe o problema da aproximação da história humana a partir do ato de esperança pelo divino em descontinuidade com relação ao tempo. Para Berdiaev, a própria religião cristã traz em si um caráter profético, sendo “*oposta, pelo seu próprio tipo, ao tipo de religião autoritária*”¹²⁸⁰. Por ele, e pelos textos bíblicos, Lauro Bretones¹²⁸¹ sentencia que a religião cristã seria contra o autoritarismo individualista moderno fundando no contexto desumano das metrópoles citadinas burguesas. Portanto, o ato profético na modernidade, por meio de Berdiaev, compreende uma geografia recheada de abismos e tormentos, reconhecendo na “*sua atmosfera especial, nas suas vendas imundas e fétidas, o destino trágico do homem moderno*”¹²⁸².

Fazendo uso do imaginário romântico russo, Lauro Bretones assume os valores do coletivismo cristão do passado, apontando a noção de profetismo contrário ao modo de vida individual, moderno. Seu pensamento elabora que a forma cristã deve-se fazer profética no contexto brasileiro, sendo entendida como surto anticapitalista por meio das formas do medievo, promovendo a articulação da luta por uma sociedade mais justa.¹²⁹⁰ Assim, o profetismo seria intrínseco às formas cristãs, como um horizonte fundante que espalha este posicionamento entre outros textos como, por exemplo, no seu “Os temas de Berdiaev”¹²⁹¹. Nele, escreve que “*o profetismo cristão não está ligado às organizações eclesiais fixas ou historicamente formadas*”¹²⁹². Seu “profeta” Berdiaev escreve sobre este conceito em “O Espírito de Dostoievski” e “De la destination de l’homme”¹²⁹³, livros nos quais destaca que a profecia seria uma ação de humanização, um

¹²⁷⁸ CABRAL, Dostoiévski, p.21-89.

¹²⁷⁹ BERDIAEV, *De l'esclavage*, p.232; BERDIAEV, *O espírito*, p.56-64.

¹²⁸⁰ BERDIAEV, *De l'esclavage*, p.232-237.

¹²⁸¹ BRETONES, Carta; BRETONES, *O cristianismo* (I), p.3-6.

¹²⁸² BRETONES, *O cristianismo* (I), p.3-6;

¹²⁹⁰ BRETONES, Carta.

¹²⁹¹ BRETONES, *Os temas de Berdiaev*, p.33-34.

¹²⁹² Nesse texto (BRETONES, *Os temas*, p.33), o autor percebe o valor do “personalismo” de Berdiaev como ligado aos viés da profecia, em contrariedade ao “indivíduo” e ao “individualismo”.

¹²⁹³ BERDIAEV, *O espírito*, p.56-64; *De la*, p.293-299.

protesto contra todo rodo estrutural, individualista e fundado sobre a sujeira da moeda.

Tanto Berdiaev quanto seu discípulo Bretones olham para o passado inspirando-se utopicamente ante ao presente sujo das indústrias e fábricas modernas.¹²⁹⁴ O profetismo, na linha romântica cristã¹²⁹⁵, seria a promoção da humanização na idealização de tempos diferentes para a confecção de um socialismo coletivista cristão. Tolstoi¹²⁹⁶ apresenta em comum o projeto social de um romantismo anticapitalista, por isso, Lauro Bretones coloca-o junto a Dostoievski e Berdiaev em sua carta, embora ele não trate sobre o profetismo.

Além de ser uma linha de esperança escatológica da construção socialista cristã engajada, o profetismo arrasta o rastro de tolerância religiosa entre judaísmo e cristianismo¹²⁹⁷, o que pode ser visto na carta de Bretones quando, mais adiante, sugere que o apelo comunitário atribuído ao profetismo é “*o extremo oposto do capitalismo de hoje aprofundado pela mecanização e tecnologias acenado por Walter Benjamin, o qual pela disputa de mercado força aos conflitos armados entre os países antes aliados*”¹²⁹⁸. Novamente, celebra-se a surpresa frente a uma citação de Benjamin no ano de 1948, referência que deve ter chegado às mãos de Bretones a partir dos textos de Karl Barth e das palestras de Tillich na década de 1940. Sem dúvidas, as citações da juventude de Lauro Bretones ao filósofo judeu-alemão ligam-se ao apelo da queixa à modernidade com suas guerras e ao avanço tecnológico, ocasionadores dos conflitos bélicos.¹²⁹⁹ Este contexto é passível de observação nos textos benjaminianos a partir do ano de 1925 e até 1936, como no excerto “As armas do futuro. Batalhas com cloroacetofenona, difenilamina, cloroarsina e sulfeto de dicloroetila”¹³⁰⁰ e “Alarme de incêndio: rua de mão única”¹³⁰¹.

¹²⁹⁴ Como assume o mecanismo dos românticos anticapitalistas na modernidade: LOWY, **Marxisme**, p.56-78 – Vide também: BRETONES, O cristianismo (III), p.4-5; BERDIAEV, **De la**, p.293-299.

¹²⁹⁵ BERDIAEV, **O espírito**, p.56-64; BERDIAEV, **De la**, p.293-299; BRETONES, O cristianismo evangélico (III), p.4-5.

¹²⁹⁶ TOLSTOI, **Ressurreccion**, p.1597-1561.

¹²⁹⁷ LOWY, **Romantismo**, p.11-34.

¹²⁹⁸ BRETONES, Carta, p.1.

¹²⁹⁹ BENJAMIN, As armas, p.70-74

¹³⁰⁰ BENJAMIN, As armas, p.70-74.

¹³⁰¹ BENJAMIN, **Alarme**, p.81-87.

Nesse sentido, e de forma ousada para o jovem Bretones, a ideia de *profecia* serviria de inspiração cristã romântica para programaticamente combater os diferentes tentáculos da Civilização Moderna.¹³⁰² Uma ideia tão central para sua juventude que promoveria, na sua linguagem cristã daquele tempo, o projeto utópico escatológico da implantação do Reino de Deus na Terra.¹³⁰³ A ideia de profecia ajudaria na construção esperançosa de um completo coletivismo humano próximo ao emblema socialista cristão, como escreve em sua homenagem ao amigo Antonio Mazzoni (em “Prisioneiro da Esperança”¹³⁰⁴). Implicada na atitude profética estava a esperança escatológica, o oposto do explorado nas formas protestantes; uma característica da história do homem que deveria levá-lo ao “*posicionamento social a partir da Bíblia, os profetas e Cristo*”¹³⁰⁵, o que deveria despertar os adeptos a levantarem peijas contra a vida atual, porque o composto moderno seria um “*funil medonho*”¹³⁰⁶, responsável por adormecer a humanidade.

Na “Carta”¹³⁰⁷ de 1948, cheio de esperança romântica, Bretones conclama os jovens a se posicionarem contra o tal “*funil*”, com o qual metaforiza a unificação da humanidade “*contra o capitalismo e o liberalismo*”¹³⁰⁸. O jovem Bretones entende a profecia como mecanismo de conscientização, de humanização da religião e de luta por justiça, com a qual o cristianismo pode “*contribuir para a transformação da sociedade moderna. Com a Bíblia, munidos pela profecia, pode-se fazer um mundo melhor*”¹³⁰⁸. Esta mobilização seria convocada a partir do vínculo da humanização da religião cristã com o *nabiismo*, levando a atuação cristã (pela própria Bíblia) a lutar pela prática de “*um mundo melhor*”¹³⁰⁹.

No alto de sua juventude, Lauro tenciona que o desafio cristão não seria apenas de viver a vida “*capitalista*” e “*apontar os erros desse sistema*”¹³¹⁰, como

¹³⁰² LOWY, **Romantismo**, p.11-34.

¹³⁰³ BRETONES, **Prisioneiro**.

¹³⁰⁴ **Prisioneiro**.

¹³⁰⁵ BRETONES, Carta.

¹³⁰⁶ BRETONES, Carta.

¹³⁰⁷ *Op. cit.*

¹³⁰⁸ *Op. cit.*

¹³⁰⁸ BRETONES, Carta.

¹³⁰⁹ *Op. cit.*

¹³¹⁰ BRETONES, **Prisioneiro**, p.86.

escreve em tom de resignação em 1979. Nas suas ideias da juventude, completamente cristão e romântico anticapitalista, relaciona-se à luta utópico-escatológica pela transformação da sociedade moderna, escrevendo que “*há esperança de que seja transformado*”¹³¹¹. Avalia, ainda, que o mundo ocidental estaria duro como “aço”, petrificado pela ilusão da moeda, do individualismo, pelas tecnologias e disposto às guerras, como compõe o tom unificador do projeto do burgo-capital.¹³¹² Insiste, coberto de argumentos cristãos, em que existia um projeto de modificação da sociedade capitalista através do olhar místico de um cristianismo encarnado que repudia as mazelas da sociedade brasileira¹³¹³, apoiando-se no imaginário de esperança do passado cristão antigo e medieval para promoção de um futuro socialismo religioso como única forma humanizadora e coletivista, como escreve em: “Cristãos e comunistas”¹³¹⁴.

Por ser inspirado no mundo médio, ele despreza a lutas de classes do marxismo, acusando-o de colocar os homens uns contra os outros. Alinha-se ao desejo de uma religiosidade mais profunda, a qual gera o acolhimento do comum e do repartir das bernesas dos ganhos. Por isso, na sua juventude, Bretones fora ao mesmo tempo anticapitalista e antimoderno, uma forma unificadora do horizonte esperançoso de luta pela utopia do “Reino de Deus”, como um pré-anúncio das ideias da teologia da revolução no Brasil a partir de 1960.

Pelo exposto no montante deste capítulo, textos, artigos e livros de Lauro Bretones podem ser encarados como um enunciado do que será posteriormente aprofundado na corrente da Teologia da Revolução no Brasil.¹³¹⁵

Por fim, neste capítulo final desta tese de doutoramento, detalhou-se como se explicita a categoria do “cristianismo romântico” no Brasil a partir da obra do prematuro batista heterodoxo, Lauro Bretones. Buscou-se por meio dessa

¹³¹¹ BRETONES, Os temas, p.33-34.

¹³¹² BRETONES, **Cristãos**, p.55-58.

¹³¹³ BRETONES, **Cristãos**, p.55-58.

¹³¹⁴ BRETONES, **Cristãos**. Também escreveu pouco antes: “*O cristão é um cidadão integral e cidadão, isto é vive nas múltiplas influências que ele irradia no seio da coletividade de todos os aspectos da existência dentro do agrupamento humano (...) mas se o indivíduo cristão não pode ter existência á parte da coletividade por não ser um Ente absoluto, é perfeitamente lógico concluir que o cristianismo que ele possui se torna um assunto de interesse social*” (Cristianismo evangélico V, p.3-5).

¹³¹⁵ LOWY, **A guerra**, p.67-69; HUFF, **Um protestantismo**, p.31-37.

hermenêutica teológica reconhecer no autor suas opções sociais, livros, produções e elementos que o permitiram fazer a apropriação da literatura romântica europeia no Brasil, reconhecendo-a, ao mesmo tempo, como fundamento da “visão de mundo” ¹³¹⁶ do autor, levando-o a soar tão distintamente do protestantismo da época, permitindo-o chocar-se com essa forma religiosa consorte da modernidade capitalista, da mesma forma como ocorreu com os camponeses anabatistas nos seiscentos. Assim, ao longo deste trabalho, visou-se explicitar o nexo de suas atividades de produção cultural¹³¹⁷ entre os anos de 1948 a 1956, sob o olhar da categoria explicitadora de uma nova relação da fé e política no anseio de avistar as descontinuidades que certos grupos de razão cristã apresentam ante a civilização capitalista-ocidental.

¹³¹⁶ GOLDMANN, *Ciências*, p.130-143.

¹³¹⁷ Para Goldmann, produção cultural seria escritos, artigos, cartas, entrevistas e debates: *Ciências*, p.147-149.

Conclusão

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro marcado entre as gerações precedentes e a nossa. (Walter Benjamin)

Esta tese de doutoramento foi desenvolvida a partir da compreensão da doutrina social protestante¹³¹⁸, como forma das expressões e da fé no protestantismo batista brasileiro do século passado. Por isso, a partir do ramo sistemático, ela se circunscreveu entre os limites da fé e da política¹³¹⁹, por apresentar o aparecimento, na década de 1940, entre os batistas, de um pensamento heterodoxo de refinado fôlego político-social. Ao trazer à cena o pensamento protestante-batista de Lauro Bretones, lembramo-nos do axioma de Giorgio Agamben, quando considera a atividade do pensar na modernidade como “*coragem de desesperança*”¹³²⁰, por conta das mesmices dos sepultamentos, silenciamentos cotidianos explorados pela lógica acumuladora capitalista. Portanto, com este trabalho, buscou-se cavar as colunas erguidas pela estrutura batista recheada de silenciamentos¹³²¹ a fim de trazer uma memória reconhecidamente insubmissa a essa tradição.

Este recorte acontece porque se percebeu que, estrategicamente, as elites batistas proporcionaram o sepultamento religioso de Lauro Bretones, retirando-o dos bancos, dos órgãos de publicação e dos púlpitos, impedindo, inclusive, uma vida religiosa mais propícia.¹³²² Para fugir da constatação, este trabalho se aproximou de sua produção por meio dos grupos sociais engajados que foram responsáveis pelo contato com o jornal do Diretriz Evangélica.¹³²³ O Diretriz Evangélica fez-se como movimento social religioso, tendo até reconhecimento entre os batistas da CBB. Contudo, muito pouco se sabe sobre sua história,

¹³¹⁸ LESSA, **Ação Social da Igreja**.

¹³¹⁹ ANDRADE, Reflexões teológicas, p. 358-377.

¹³²⁰ AGAMBEN, Entrevista: Agamben.

¹³²¹ POLLACK, Memória e esquecimento, p.14-68; SOUSA, Reflexões, p. 33-42; MOTTA, História, Memória e Tempo Presente, p. 21-36.

¹³²² FERREIRA, Lauro.

¹³²³ Vide o texto de Clemir Fernandes sobre o Diretriz Evangélica: O movimento Diretriz Evangélica e a luta cristã pela justiça, 2014; e o texto de Carlos Cesar Novaes, Diretriz evangélica: movimento cristão pela justiça.

sujeitos e lideranças, e o pouco a que se tem acesso seria de suas lideranças mais destacadas: David Malta do Nascimento e Hércio Lessa.¹³²⁴ Portanto, o trabalho pode ser tomado como surto de “*coragem de desesperança*”¹³²⁵, ao buscar apresentar Lauro Bretones e sua produção de juventude, forçadamente esquecidos no âmbito dos estudos teológicos no Brasil. Por isso, este escrito fez-se no caminho contra-hegemônico, temperado por uma pitada de “desesperança” (como menciona Agamben¹³²⁶), porque, em 1948, o capixaba produzia reflexões propositivas com uma teologia social, na qual destilava protestos que chocavam a via moderna. Isto nos levou à indagação a respeito de que se ele, Lauro Bretones, praticava na juventude uma espécie de *cripto* teologia da revolução.¹³²⁷

No contexto da “coragem acadêmica” de desvelar o jovem batista *sui generis*, dedicou-se esforço, no primeiro capítulo desta tese, à construção de uma linha de pensamento que mostrasse seus posicionamentos distintos à tradição protestante no Brasil. Foi traçado um reconhecimento histórico que abrange desde os primórdios da Reforma Protestante até a chegada e fixação dos movimentos protestantes no Brasil – Colonial, Imperial e Republicano. O intuito foi de demonstrar quem são, historicamente, os protestantes, seus vínculos e afinidades no ambiente brasileiro.¹³²⁸ Nessa revisão histórica, duas (novas) questões foram polemizadas sobre o pensamento do protestantismo no Brasil.

A primeira, ligada diretamente ao ambiente colonial brasílico, de nomenclatura “heresia luterana”¹³²⁹ – uma linguagem criminalizatória dos processos do Santo Ofício Lisboeta entre os Seiscentos e os Setecentos brasileiros. Já a segunda questão polemizada (ainda que em esboço no âmbito da tese), seria da nomenclatura no tempo do Brasil Imperial e Republicano sobre os protestantes. Pretendeu-se questionar a validade das categorias de protestantismo histórico, apologético, de missão, de imigração ou étnico explícitas no estudo de Antonio Gouvea Mendonça.¹³³⁰ Defendeu-se, assim, que a tese de Antonio Gouvea Mendonça¹³³¹ deve ao menos ser rediscutida, tendo em vista que quem estava à

¹³²⁴ RIBEIRO, **Bandeira**, p.23-26.

¹³²⁵ AGAMBEN, Entrevista.

¹³²⁶ AGAMBEN, Entrevista.

¹³²⁷ MULLER, **Teologia da Libertação**, p.282-286.

¹³²⁸ LINDBERG, **As reformas**, p.123-126.

¹³²⁹ PY; BRITTO, Os luteranos, p.56-72.

¹³³⁰ MENDONÇA, **O Celeste**, p.231-267.

¹³³¹ MENDONÇA, **O Celeste**, p.231-267.

frente da contratação e das negociações da chegada dos protestantes no ambiente brasileiro eram os grupos hegemônicos do aparato estatal brasileiro.¹³³²

Após tais questões, chegou-se aos batistas, abordando-se, enfim, o heterodoxo Lauro Bretones, no seu espaço de produção do jornal Diretriz Evangélica. O intelectual teria encadeado as ações e a produção do *movimento social da cultura*¹³³³ do Diretriz Evangélica por meio de um engajamento inspirado em Benjamin, Tolstoi, Dostoievski e Berdiaev. A partir desses autores, o jovem capixaba traçou um caminho avesso aos batistas e ao protestantismo no Brasil – contrário, por exemplo, a segmentos ligados à memória da fixação e desenvolvimento do capitalismo no Brasil.¹³³⁴ Por conta deste intelectual/autor, apresentou-se também o Diretriz Evangélica como movimento que reverberou uma produção alternativa à CBB, entre 1949-1964, munido por uma *intelligentsia* que somava indisposições ao capitalismo brasileiro.

Depois do capítulo introdutório, chegou-se ao metodológico. Nele, objetivou-se sanar uma debilidade de acesso frente aos movimentos cristãos alternativos que carregam alguma crítica social. A lógica foi de, após apresentar um autor apagado da memória religiosa, construir-se uma nova forma de focalizar sua produção teológica.¹³³⁵ Isso porque, com as categorias expostas nos manuais da teologia clássica¹³³⁶, não é possível realçar as atitudes de descontinuidade em direção ao todo da civilização moderna. Da mesma forma, nos termos da sociologia das religiões, buscou-se pensar “*fora das jaulas de aço*” do marxismo ortodoxo e/ou weberianismo¹³³⁷, pois seus enquadramentos vêm empobrecendo (demarcando) a reflexão teórica brasileira. Tentou-se, portanto, reconfigurar o pensar dos movimentos críticos cristãos, impondo-lhes os referenciais dos trabalhos de Michael Lowy.¹³³⁸

Construiu-se, assim, o “cristianismo romântico” no Brasil com *status numinoso* utilizado por cristãos que referendam autores e/ou obras românticas. A partir destas obras, seus produtores espalham indisposições à modernidade, ao

¹³³² GRAMSCI, *Intelectuais*, p.71-97.

¹³³³ TOURRANE, *Crítica*, p.51-53.

¹³³⁴ PADRO, *Evolução Política*, p.301-305.

¹³³⁵ POPPER, *Lógica*, p.53-71.

¹³³⁶ TILLICH, *Teologia*, p.523-543; GEFFRÉ, *Profession Théologien*, p.51-67; RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, p.390-401.

¹³³⁷ O termo *jaula de aço* do marxismo ortodoxo e do weberianismo foi usado por Michael Lowy em seu mais recente texto, *La Cage d’acier*, p.46.

¹³³⁸ LOWY, *Judeus*, p.23-26; QUERIDO, *Crítica*, p.45-56.

capitalismo, ao individualismo, à burguesia, enfim, a todo o rolo compressor da vida moderna. Embora se compreenda que esse espectro pode ser largo, com autores abarcados na teologia brasileira, o caminho deste trabalho deteve-se na figura de Lauro Bretones. Assim, no segundo capítulo, percorreu-se dois movimentos distintos: o primeiro, no qual se construiu o tipo teológico- social do “cristianismo romântico”; e o segundo, no qual se procedeu ao entendimento das espécies deste cristianismo na Europa, no que tange às escolas alemãs e russas, especificamente pela tríade cristã romântica russa que influenciou o capixaba: León Tolstoi, Fiódor Dostoievski e Nicolai Berdiaev. Entre os três, Tolstoi e Berdiaev foram os autores que deram mais peso às suas elucubrações teológicas queixosas à vida. Tanto foi assim que Lauro Bretones transcreveu partes (inteiras) de seus livros nos artigos do Diretriz Evangélica.¹³³⁹

Com esta tese, tentou-se apurar um novo tipo teológico, objetivando-se revelar autores que se baseiam nas referências românticas, as quais não estariam envoltas no fluxo do marxismo e nem do lesó capitalismo. Assim sendo, no fim deste trabalho (no terceiro capítulo), após a construção da categoria “cristianismo romântico”, passou-se especificamente à trajetória do autor, mantendo o foco nos anos de 1948 a 1956 – período de suas atividades à frente do Diretriz Evangélica. Em seguida (no passo seguinte do terceiro capítulo), demonstrou-se, finalmente, as atitudes-temáticas de Lauro Bretones de negação da vida burgo-capitalista, a partir de sua base romântica em meio aos textos do período.¹³⁴⁰

Como encerramento do capítulo, destacou-se, no último ponto, o horizonte de esperança de sua obra da juventude depositado no caminho da “profecia”. Nesse conceito-trajeto, o capixaba desenvolve uma utopia, na qual une com linha de costura as distensões ao sistema capitalista em prol de um projeto de coletivismo religioso. Esta utopia seria como uma plataforma para se instaurar um comunismo cristão próximo dos cristãos românticos russos¹³⁴¹; uma saída coletivista, ainda que embrionária, ajudara a superar a desconfiança (inicial) na produção da tese junto a um autor conhecido entre os movimentos protestantes do século passado. Nesse ponto, percebeu-se a necessidade do “esquecimento”¹³⁴²

¹³³⁹ BRETONES, O cristianismo (I), p.3-6; O cristianismo (V), p.3; Os temas, p.32-33; **Cristãos**.

¹³⁴⁰ LOWY, **A guerra**, p.67-69.

¹³⁴¹ BRETONES, **Cristãos**, p.45-48; TOLSTOI, **Ressurreccion**, p.1597-1561; BERDIAEV, **D l'esclavage**, p.26-37.

¹³⁴² POLLACK, **Memória**, p.14-68.

do autor, praticado pela estrutura batista de afinidades com a ética do capitalismo. No quarto capítulo da tese, mostrou-se como a hermenêutica do capixaba de tons pré-modernos era nociva aos aparatos ideológicos das elites protestantes de então.

Enfim, como últimas palavras desta tese, registra-se e admite-se que, no seu corpo, apresentou-se um autor anterior à teologia da revolução, que teria feito parte do núcleo próximo ao missionário americano Shaul. Com ele, mostrou-se que, antes da chegada do missionário presbiteriano, havia teologias protestantes sociais no Brasil. Ao mesmo tempo, construiu-se, neste empreendimento acadêmico, uma nova forma de pensar a produção teológica do Brasil a partir da ideia de que existiam protestos sociais embutidos na produção teológica cristão-romântica, através da atualização do imaginário antigo e medieval na modernidade, sinalizando um novo trajeto que se firma numa nova trajetória metodológica teológica, qual seja mais uma malga capaz de agregar a análise de correntes libertárias explícitas no cristianismo da América Latina.

Terminamos a tese na esperança de que o “cristianismo romântico” no Brasil possa ajustar outro olhar junto a alguns grupos críticos que carregam pontos da teologia da revolução.¹³⁴³ Assim, coube aqui o reconhecimento da produção da juventude de Lauro Bretones como parte do desejo corajoso da multiplicação de outras historiografias que se unam ao labor desejado por Benjamin, quando pensa no “*encontro marcado entre as gerações precedentes a nossa*”¹³⁴⁴, e que desemboquem na “*redenção*”¹³⁴⁵ pelo passado para um presente-futuro. Finalmente, vale lembrar (o necessário) Leandro Konder, quando tratou sobre o passado e o presente:

Em toda realidade humana existe notoriamente um tempo com três dimensões: o passado, o presente e o futuro. O presente – já sabemos – é a dimensão que se oferece a nós de maneira mais imediata; mas é extremamente instável, como a chama de um fósforo. Está sempre nos escapando, como a água que pegamos na mão e escorre entre os dedos. O futuro, por sua vez, é inevitavelmente vago e nebuloso; só conseguimos pressenti-lo (ou, em determinados instantes, entrevê-lo).¹³⁴⁶

¹³⁴³ LOWY, **Marxisme**, p.34-38; **A guerra**, p.21-34.

¹³⁴⁴ BENJAMIN, **Tesis**, p.52.

¹³⁴⁵ *Op. cit*, p.52.

¹³⁴⁶ KONDER, **O marxismo**, p.67.

Referências bibliográficas

1. Obras de Lauro Bretones

BRETONES, Lauro. Carta: palavras finais no congresso da mocidade batista. **Carta – texto mimeografado**. 1948, p.1.

_____. **Idéias para hoje e para sempre**. Rio de Janeiro: s/e, 1948.

_____. **Redemoinhos do Sul**. Rio de Janeiro: s/e, 1949.

_____. Cristianismo Integral. In: **Diretriz Evangélica**, n.1, janeiro de 1949, p.5-7.

_____. A palestina pertence aos judeus. In: **Diretriz Evangélica**, n.2, fevereiro de 1949, p.5-7.

_____. **Roteiros Batistas**. Rio de Janeiro: s/e, 1950.

_____. O cristianismo evangélico e os problemas sociais – I. In: **Diretriz Evangélica**, n.3, março de 1949, p.3-6.

_____. O cristianismo evangélico e os problemas sociais – II. In: **Diretriz Evangélica**, n.4, abril de 1949, p.3-5.

_____. O cristianismo evangélico e os problemas sociais – III. In: **Diretriz Evangélica**, n.6, julho de 1949, p.7-8.

_____. O cristianismo evangélico e os problemas sociais – V. In: **Diretriz Evangélica**, n.8, fevereiro de 1950, p.3-5.

_____. O cristianismo evangélico e os problemas sociais – VI. In: **Diretriz Evangélica**, n.9, março de 1950, p.3-5.

_____. Os temas de Berdiaev. In: **Revista Unitas**, São Paulo: Mackensie, julho de 1953, p.33-34.

_____. **Cristãos e comunistas**. Rio De Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956.

_____. **Prisioneiro da esperança**. São Paulo: s/e, 1979.

_____. **Depoimento armazenado no arquivo fonográfico do CEHVIB**, São Paulo, 09 de setembro de 1983.

_____. Os grandes mudos. In: **Unitas**, maio de 1952, p.37.

_____. BRETONES, Rivas Lopes. “Lauro Lopes Bretones: uma voz da ação social”. O Jornal Batista, abril de 2004, p.6-7.

2. Demais obras

ABREU, Capistrano. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Senado Federal, 1998.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Grigos, 2009.

_____. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2005.

_____. Entrevista: Agamben, o pensamento como coração. In: **Outras Palavras**. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao/>. Acesso 09/07/2014.

AMARAL, Othon D'Ávila. **Anotações em manuscritos prévios do Dicionário dos Batistas do Brasil**, no prelo.

ALMEIDA, Luciana Silva. O comunismo é o ópio do povo: representações dos batistas sobre o comunismo, ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963-1975). In: **Plura**, n.4, 2011, p.45-76.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

_____. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ANDRADE, Alberto Mazoni. Decisões da Convenção Batista Brasileira. **O Jornal Batista**, LXI, n.19, 08/05/1941, p.3.

_____. Resumo Histórico do Seminário Desde Sua Independência do Colégio Batista do Rio, 1937-1941. In: **O Jornal Batista**, XLI, n.44, 30/10/1941, p.4.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. **Fé e eficácia**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. O parágrafo quarto da Octogesima Adveniens e a pastoral político-social. **REB. Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 276, 2009, p. 843-860.

_____. O Cristianismo Diante dos Desafios da Globalização Econômica e Social. In: **Horizonte**, v. 7, 2009, p. 110-121.

_____. Reflexões teológicas sobre a relação Fé e Política. **Atualidade Teológica (PUCRJ)**, Rio de Janeiro, v. VIII, n.18, 2004, p. 358-377.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém** - Um Relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AUGUSTO, Alberto. Seminário do Sul: A sua situação econômica. **O Jornal Batista**, XLIX, n.6, 10/02/1949, p.4

AUTOCOUTURIER, Michael. Tolstoi est mort: un événement de portée mondiale et son retentissement en France. In: **Revue des études slaves**, Paris: LXXXI/1, 2010, p.11-22.

AZEVEDO, Dermi. A igreja católica e seu papel político no Brasil. IN: **Estudos Avançados**, v.18, n.52, São Paulo, 2004, p.109-120.

AZEVEDO, Israel Belo. **As cruzadas inacabadas.** Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980.

_____. **Celebração do indivíduo** – a formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: Unimep, 1996.

BAADER, Franz. **Lettres inédites de Franz von Baader.** Paris: PUF, 1967.

BACELAR, Jeferson, **Mário Gusmão: um príncipe negro na terra dos dragões da maldade.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. Preface du Ressenreition. In: Gary Saul Morson, (Org.) **Rethinking Bakhtin – Extensions and Challenges.** Northwester University Press, 1989, p.237-257.

_____. **Problemas da Poética de Dostoiévski.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARROS, R. Desigualdade e pobreza no Brasil: história de uma estabilidade inaceitável. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.15, n.42, 2000, p.123-42.

BASTIAN, Jean-Pierre. **Historia del protestantismo en América Latina.** México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

_____. **Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BAUDELAIRE, Charles. **Les fleurs du mal** – suivies de Petits poèmes en prose. Paris: Bordas, 1949, p.21-34.

_____. **Oeuvres Complètes.** Paris: Editions du Seuil, 1968.

BEHNAM, Gilles; QUESNE Philippe. **Walter Benjamin: l'histoire à l'œuvre.** Meynel: CNDP, 2013.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução, In: BENJAMIN, W. HABERMAS, M. HORKHEIMER, T./ADORNO, T.W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.7-13.

_____. Drama barroco e tragédia. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**, São Paulo: Bointempo Editorial, 2013, p.55-61.

_____. Capitalismo como religião. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**, São Paulo: Bointempo Editorial, 2013, p.22-26.

_____. As armas do futuro. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**, São Paulo: Bointempo Editorial, 2013, p.70-73.

_____. Franz Baader. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**, São Paulo: Bointempo Editorial, 2013, p.140-143.

_____. Brion, Bartolomé de las Casas. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**, São Paulo: Bointempo Editorial, 2013, p.171-173.

_____. **Alarme de incêndio: rua de mão única**, São Paulo: Cultrix, 1978.

_____. L'idiot. **Revue littéraire mensuelle**, maio, 1998, n.956, 1999, p.254-259.

_____. **Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes**. Rosário: Prohistoria ediciones, 2009.

BENSAID, Daniel. **Walter Benjamin: sentinelle messianique**. Paris: Les prairies ordinaires, 2010.

_____. **Marx intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Os irredutíveis**. Teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERDIAEV, Nicolai. **Essai d'Autobiographie spirituelle**, Paris: Buchet-Chatel, 1958.

_____. **O Espírito de Dostoiévski**. Editora Panamericana Ltda, Rio de Janeiro, 1926.

_____. **Le sens de l'histoire**. Paris: Aubier, 1929.

_____. **De la destination de l'homme**, Suisse: L'Age d'Homme: 1946.

_____. **De l'esclavage et de la liberté de l'homme**. Paris: Aubier, 1946.

_____. **Dialectique existentielle Du Divin et de L'humain**. Paris: Janin, 1947.

_____. **Au Seuil de la Nouvelle Epoque**. Paris: Janin, 1944.

BERNAUR, James. Por uma política do espírito de Heidegger a Arendt e Foucault. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.21, n.65, 1994, p.319-336.

BEULKE, Dorival R. A Conferência do nordeste em 1962. In: RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos; CUNHA, Magali de Nascimento (orgs.), **As igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste**, São Bernardo do Campo: Editeo e Aste, 2012, p.13-20.

BEZERRA, Paulo. Posfácio: Um romance profecia. In: DOSTOIEVSK, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 697-706.

BLOCH, Ernst. **Thomas Munzer**, o teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

_____. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Simone Weil**. A força e a fraqueza do amor e **Simone Weil**: uma mística para o século XXI. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Como fazer uma teologia da libertação**. Petropolis: Vozes, 1986.

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Bertrand, 2007.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, John. (Org.) **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 75-111.

BOYER, L. **Dicionário teológico**. Barcelona: Herder, 1980.

BRAUDEL, Fernand. **La dynamique du capitalisme**, Paris: Éditions Flammarion, 2008.

BRETONES, Rivas Lopes. Lauro Lopes Bretones: uma voz da ação social. In: **O Jornal Batista**, abril de 2004, p.6-7.

BRISS, Gonzague Saint. **Le Romantisme Absolu**. Paris: Stock, 1978.

BRITTO, Rossana Gomes. **Os pecados do Brasil**: luteranos e inquisição. Séculos XVI-XVII. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UERJ, 2010.

_____. PY, Fábio. Os luteranos no Brasil Colonial. In: **Pistis & Praxis**, Paraná, PUC-PR, n.34, 2014, p.56-72.

BRUSEKE, Franz Josef. Romantismo, mística e escatologia. In: **Lua Nova**, n.62, 2004, p.21-44.

BUBO, Demi Ireneu Alfaro. Marxismo, revolta e utopia: luzes do romantismo em Jose Carlos Mariátegui. In: **Espaço Acadêmico**, v.12, n.133, 2012, p.31-39.

BURITY, Joanildo. **Fé na revolução**. Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CABRAL, Jimmy Sudário. **Dostoiévski, Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade** - Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica. Doutorado em Teologia. Rio de Janeiro, PUC-RJ, 2012.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Teologia e MPB**. São Bernardo do Campo e São Paulo: Umesp e Edições Loyola, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. (Org.). **Na Força do Espírito** - os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Editora Pendão Real, 1996.

_____. “Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil”, **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 9, 2011, p. 504-533.

_____. Protestantes na Primeira Fase do Regime Militar Brasileiro: Atos e Retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969). In: **Estudos de Religião**, ano XVI. São Bernardo do Campo, Umesp, dezembro de 2002.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência: a polícia da era Vargas**. Brasília: UnB, 1993.

CARDOSO, Ciro. As concepções acerca do ‘Sistema Econômico Mundial e do Antigo sistema Colonial’; a preocupação obsessiva com a ‘Extração de excedente. In: LAPA, José Roberto. **Modos de produção e realidade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, José Murilo. Brasil, Brazil: sueños y frustraciones. In: **Crearlanación: los nombres de los países de América Latina**. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2008, p.17-40.

_____. **Dom Pedro II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. (Org.). **Nação e cidadania no Império: novos horizontes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**. Niterói: Vinde, 1988.

CATÃO Francisco. **O que é teologia da libertação**. São Paulo: Novas Cultural, 1986.

CESAR, Waldo. Entrevista. In: *Ultimato*, ano XL, n° 305, Viçosa, março-abril 2007, p. 51-55.

CHARTIER, Roger. **Nova Historia Cultural**. São Paulo: EdUnicamp, 2008.

CHAIX-RUY, **Berdiaev**. Columbia: Editorial Columbia, 1965.

CHOMSKY, Noam. **A luta de classes**. Porto Alegre: ArtMed, 1999.

CLEMENT, Olivier. **Berdiaev**. Un philosophe russe en France. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

CITELLI, Adilson Odari. **Romantismo** - Série Princípios. Rio de Janeiro: Ática, 1999.

COGGIOLA, Osvaldo. O surgimento do marxismo da América Latina. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKY, João Alexandre (orgs). **As utopias em Michael Lowy**: reflexões de um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, p.143-152.

COSTA, Hermisten Maia Pereira. **A influência da Constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil**. São Bernardo do Campo, UMESP, 1999 (dissertação de mestrado).

COUTINHO, Carlos Nelson (org.). O marxismo no Brasil. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKY, João Alexandre (orgs), **As utopias em Michael Lowy**: reflexões de um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.129-136.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. A vida e suas ambigüidades no sistema de Paul Tillich. **Estudos de religião**, n. 10, jul. 1995, São Bernardo do Campo: IEPG, p. 83-102.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e a Segunda Guerra Mundial. São Paulo: **Revista Brasileira de História**, v.22, n.44, 2002, p.394-423.

DAVIDSON, Nelson S. **Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fontes: 1991.

DAWSEY, John C. **Americans-Imigrantes do Velho Sul no Brasil**. Piracicaba: Editora Unimep, 2005.

DIAS, Zwinglio M. Perseguindo a utopia - Movimento Ecumênico na América Latina. In: BERNARD, Rui; SCHNEIDER, Marcelo; DUARTE, Rosina; BUCHWEITZ, Suzanne (Org.). **Bem Vindo ao Brasil/América Latina**. Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 2006, v. 1, p. 37-43.

_____. O movimento ecumênico: história e significado. In: **Numen**, v.1, n.1, 1998, 2006, p. 37-44.

DORTIER, Jean-François. *Années 90: desidées, desmots. Sciences Humaines*. N.100, Paris, 1999, p. 48-65.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. **O crocodilo e notas de inverno sobre impressões de verão**. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **Os Demônios**. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. **Memórias do subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **O Grande Inquisidor**. Rio de Janeiro: Olympo, 1953.

DREHER, Martin. **Igreja e germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. **Crise e a renovação na idade média**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. **A crise e a renovação da igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. **A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DREHER, Luís, Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. In: **Numen**, v.7, n.2, 2004, p. 59-77.

DROZ, Jacques, **Le romantisme politique em Allemagne**. Paris: Colin, 1963.

DUPONT, Jacques. A igreja e a pobreza. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). **A igreja do Vaticano II**. Petropolis: Vozes, 1965.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos da libertação na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUSILEK, Darci. **Óasis no deserto**. A denominação batista em revisão. Análises e propostas. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

DUSTAN, Leslie. **Protestantismo**. Lisboa: Verbo, 1980.

ESCURRA, Ana Maria. **La Ofensiva Neoconservadora – Las Iglesias de U.S.A. y la Lucha Ideológica Hacia América Latina**. Madrid: Iepala, 1982.

FRANCA, Leonel. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. Roma, 1923.

FALBEL, Nachaman. Os fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, Jacó (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 23-50.

FARIA, Eduardo Galasso, **Fé e Compromisso, Richard Shaull e a Teologia no Brasil**. São Paulo: Aste, 2002.

FAUSTO, Boris. O estado novo e o contexto internacional. In: PANDOTI, Dulce. (org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999, p.17-20.

FAUSTO, Ruy, **Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples**. São Paulo: Paz e Terra/Brasiliense, 1997.

FERNANDES, Bernardo Mançano, **Estrangeirização de terras na nova conjuntura da questão agrária**. Presidente Prudente: s/e, 2011.

FERNANDES, Clemir. O movimento Diretriz Evangélica e a luta cristã pela justiça. In: **Ultimato**. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/319/o-movimento-diretriz-evangelica-e-a-luta-crista-pela-justica>. Acessado em 27 de agosto de 2014.

FERNANDEZ, Arsenio Ginzo. La filosofía de lareligiónen Hegel y Schleiermacher. **Logos: Anales Del Seminario de Metafísica**, n. 16, 1981, p. 89-118.

FERREIRA, Ebenezer Soares. Lauro Bretones retorna à igreja batista em São Paulo. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, 8 à 14/5/2000.

_____. **História dos Batistas Fluminenses**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, s.d.

_____. **História da ABIBET**. Rio de Janeiro: publicação do autor.

_____. HALLOCK, Edgard Francis. **Historia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – 1908 até 1998**, Rio de Janeiro: publicação dos autores.

FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). **Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

FICO, Carlos, **Como eles agiram?**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FONTES, Virginia. **Brasil do capital-imperialismo**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2010.

FRANCA, Leonel S. J.. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. São Paulo: s/e, 1923;

FREITAS, Ricardo Luiz. **Diacônia**. Dissertação do Mestrado. Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, 2006.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. **Pedagogía del Oprimido**. Buenos Ayres: SigloVeintuno, 1973.

_____. **Pedagogia da Esperança**. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Brasil: Ingleses no Brasil:** aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil. Rio de Janeiro: Topbooks, Universidade Editora, 2000.

_____. **Casa-Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GARCIA, José Luís. Sobre as origens da crítica a tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. In: **Scientiae Studia**, v.5, n.3, São Paulo: Julho/Stembro, 2007, p.287-336.

GEFFRÉ, Claude. **Profession Théologien.** Paris: Albin Michel, 1999.

GIBELINI, Rosino. **A Teologia do século XX.** São Paulo: Paulinas, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade** (trad.). São Paulo: EdUnesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia do Bolso, 2011.

GINZBURG, Jaime. Romantismo, historicismo e história. In: GINZBURG, John (org.), **O romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 2011, p.14-25.

_____. PRISZKULNIK, Esther. Cronologia do Romantismo. Em: GINZBURG, John. (org.), **O romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 2011, p.295-232.

GOFF, Jacques le. **Por amor às cidades.** São Paulo: UNESP, 1994.

_____. (orgs.), **Dicionário Temático da Idade Média,** 2008.

_____. Documento/ monumento. In: **História e memória.** Campinas: Unicamp, 2003, p.535-548.

_____. **Os Intelectuais na Idade Média.** São Paulo: Editora Brasiliense, quarta ed., 1985.

_____. **Os Intelectuais na Idade Média.** 1985, p.56-59.

GOLDMANN, Lucien. **Ciências Humanas e Filosofia.** Rio de Janeiro: Difel, 1978.

GOLDSCHMIDT, Marc. **L'écriture du messianique.** La philosophie secrète de Walter Benjamin, Paris: Hermann Éditeurs, 2010.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial.** São Paulo: Ática, 1978.

GONÇALVES, Almir Santos. **Batistas, sua identidade.** Rio de Janeiro: Juerp, 2009.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1978.

_____. **Concepção dialética de história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **As cartas do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRÉCE, Michel. **Mémoire sinsolites**. Paris: Editions France, 2004.

GROSS, Eduardo. Elementos do pensamento de Schelling na obra de Paul Tillich. In: *Numen*, Juiz de Fora, v.7, n.2, 2004, p.79-99.

GUTIERREZ, Gustavo. **A força história dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1980.

HABERMAS, Jurguen. L'actualité de W. Benjamin. La critique: Prise de Conscience ou Préservation. *Revue d'Esthétique*, nº 1, 1981, p. 121-125.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP & A, 2000.

HAMILTON, Wanda; FONSECA, Cristiana. Política, atores e interesses no processo de mudança institucional: a criação do Ministério da Saúde em 1953. **História, ciência, Saude-Manguinhos**, v.10, n.3, Rio de Janeiro, 2003, p.791-825.

HANSON, Paul. **Bandidos e profetas**. São Paulo: Paulus, 2006.

HARVEY, David. **A Brief History of Neoliberalism**. Bungay, Suffolk: Oxford University Press, 2009.

HELENA, Lucia. Um sultão no reino das coisas. *Alea*, Jul., v.7, n.1, 2005, p.37-47.

HIGUET, Etienne. **Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual** – considerações a partir da visão da modernidade em Tillich, John Dourley, *Substância Católica e Princípio Protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso*.

_____. O método da Teologia Sistemática de Paull Tillich: a relação entre a razão e a revelação. **Estudos da Religião**. Ano X, n.10, São Bernardo do Campo, julho, 1995.

HOBBSAWN, Eric. **Sobre a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A Era das Revoluções**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____. **Como mudar o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOFFMANN, E.T.A. **Contes fantastiques**. Paris: Nouvel Office d'Edition, 1963.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-Colônia: 1550-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

- HOUTART, Francis. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2003.
- HUFF Jr. Arnaldo. Responsabilidade social e revolução no Movimento Ecumênico Brasileiro dos anos 50 e 60. In: **IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008.
- _____. Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2013, p. 169-183, 2013.
- _____. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2009, p. 3-19.
- _____. **Um protestantismo protestante Richard Shaull, missão e revolução**, Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.
- IANNI, Otávio. **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- IGLESIAS, Francisco. **Historiadores do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 2000.
- JOURNET, Nicolas. Le multiculturalisme. **Sciences Humaines**, no 107, juillet 2000, p. 48-50.
- KANG, Jeaho, O espetáculo da modernidade. A crítica da cultura de Walter Benjamin. In: **Novos Estudos – CEBRAP**, n.84, São Paulo, 2009, p.215-233.
- KAUTSKY, Karl. **A origem do cristianismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- KEY, Jerry S. **The Rise and Development of Baptist Theological Education in Brazil, 1881-1963**: A historical and interpretive survey. Doutorado em Teologia. Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1965.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.
- HAMILTON, Wanda; FONSECA, Cristiana. **Política, atores e interesses no processo de mudança institucional**: a criação do Ministério da Saúde em 1953. São Paulo: Graal, 2003.
- HARLEY, David. O direito as cidades nas manifestações urbanas. In: **Outras Palavras**. Acessado em: <http://outraspalavras.net/posts/o-passe-livre-segundo-michael-lowy/>. Disponível em 20.02.2015.
- _____. **A Brief History of Neoliberalism**. Oxford: Oxford, 2005.

KOHAN, Nestor. **Os combates de Mariátegui**. De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latino-americano. Buenos Aires: Biblos, 2000.

HORKEIMER, Max; ADORNO, Theodor, **Dialética do iluminismo**, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

KOSELLECK, Reinhaid. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 1999.

LAMOUNIER, B. O discurso e o processo. Da distensão às opções do regime brasileiro. In: **Brasil 1980. Caminhos alternativos do desenvolvimento**. São Paulo, Brasiliense, 1979.

LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2007, p.23-54.

LAZZARI, Beatriz Maria. **Imigração e ideologia**: reação do parlamento brasileiro à política de colonização e imigração. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1980.

LESSA, Hécio. **Ação Social da Igreja**. Rio de Janeiro: Edições Guanabara, 1968.

_____. **Entrevista ao Centro de Memória Viva dos Batistas (CMVB)**, 1984.

_____. **Entrevista aos alunos do oitavo ano de teologia**. Rio de Janeiro: 2006.

LÉONARD, Émile. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Aste, 2002.

LEVI, Giovanni. **Centro e Periferia di uno Stato Assoluto**. Turim: Rosenberg & Seller, 1985.

_____. Regiones y Cultura de lasclases populares. In: **Relaciones – Estudios Historia y Sociedad**, 94, vol. XXIV Michoacán, México, 2003.

_____. **Herança Imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Comportamentos, recursos, processos antes da "revolução" do consumo. In: REVEL, Jacques (org). **Jogos de Escala**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p.203-212.

_____. Usos da biografia. In: AMADO, Jorge; FERREIRA, Marieta Moraes (org.), **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996, p.175-184.

LIMA, Delcyr de Souza. Carta ao Diretriz Evangélica. In: **O Jornal Batista**, 1963, p. 4.

LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LOUREIRO, Isabel. Michael e Rosa. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKY, João Alexandre (orgs). **As utopias em Michael Lowy**: reflexões de um marxista insubordinado, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.69-76.

LOWY, Michael; SAID, Edward. **Romantismo e política**. São Paulo: Cultrix, 2005.

_____. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Judeus heterodoxos**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Marxisme et Romantisme Revolutionnaire**. Paris: Sycomore, 1980.

_____. Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. In: LOWY, Michael (org.) **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, p. 9-64.

_____. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 19, v. 55, 2005, p. 105-116.

_____. **El socialismo indoamericano**: ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui. Lima: Minerva, 2009, p.30-91.

_____. Marxismo e romantismo em Mariátegui. **Teoria e Debate**, 1 de maio de 1999.

_____. Walter Benjamin, crítico da civilização (prefácio). In: BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p.7-20.

_____. A filosofia da história em Walter Benjamin. **Estudos Avançados**. v.16, n.46, 2002, p.199-206.

_____. A 4 Internacional na América Latina: os anos 1950. **Cadernos da AEL**, Campinas, v.12, n.22/23, 2005, p.165-181.

_____. É necessária uma quinta internacional?. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKY, João Alexandre (orgs). **As utopias em Michael Lowy**: reflexões de um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.129-136.

_____. **A guerra dos Deuses**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. SAID, Edward Said, **Romantismo e política**. São Paulo: Cultrix, 2005.

_____. Figuras do marxismo weberiano. **Outros nomes**. Disponível em: http://anti-valor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html. Acessado em 04/03/2014.

_____. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **La Cage d'acier**: Max Weber et le marxisme wébérien. Paris: Stock, 2013.

_____. **Revolta e melancolia**, São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

_____. O passe-livre. **Outras palavras**. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/o-passe-livre-segundo-michael-lowy/>. Acessado em 04/03/2014.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2008.

MARIATEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Amauta, 1976.

_____. Gandhi. **La escena contemporânea**. Lima, Amauta, 1964, p. 192-201.

MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. Lisboa: Avante, 1999.

_____. ENGLES, Friedrich. Feuerbach. **Oposição das Concepções Materialista e Idealista**, Lisboa: Edições Avante, 2008.

_____. **Prefácio**. “Para a crítica da economia política”. Lisboa: Edições Avante, 2008, p. 545-549.

_____. **O capital**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

MACIEL, Maria Esther. **Vôo transverso**: poesia, modernidade e fim do século XX. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

MARKOVIC, Marko. **La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev**.

MASSAUD, Moises. **História da Literatura Brasileira - Vol I das Origens ao Romantismo**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MATA, Sergio. A crítica da teologia como alternativa do “embuste romântico”: notas introdutórias sobre a religião de Max Weber. **Plura**, v.22, n.1, 2011, p.25-48.

MATOS, Olga Chain. Drama Barroco: topografias do tempo. In: **História Oral**, v.1, 1998, p. 43-61.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EdUsp, 2008.

_____. **A Inserção do Presbiterianismo no Brasil**. São Paulo, Editora Mackenzie, 2001.

MENDONÇA, Sonia Regina. **Estado e Economia no Brasil**: opções de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. A hegemonia do agronegócio no Brasil: uma construção em disputa. In: **Espaço Plural**, v.12, n.3, 2011, p. 26-37.

MESQUITA, Antonio Neves. **História dos Batistas do Brasil de 1907 a 1935**. Rio de Janeiro: batista, 1971.

MIRANDA, Hermínio. **Os Cátaros e a Heresia Católica**. Niterói: Lanchátre, 2002.

MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira - Vol I das Origens ao Romantismo**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MOTT, Luiz. **Bahia**: inquisição e sociedade. Salvador: Edufba, 2010.

MOTTA, Marcia Menendes. História, Memória e Tempo Presente. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, v. 1, p. 21-36.

MUELLER, Ênio. Princípio protestante e a substância católica: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. In: **Correlatio**, n.10, Novembro de 2006, p.5-18.

_____. **Teologia da Libertação e Marxismo**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.

MUNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: Editora da Unesp, 1993.

_____. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

NASCIMENTO, David Malta. **Carta a Lauro Bretones**. Rio de Janeiro, 5 de junho de 1948, p.1.

_____. Editorial. **Diretriz Evangélica**, nº 5. Rio de Janeiro, 15 de Junho de 1949, p.3-3.

- _____. O cristianismo a nossa época. **Diretriz Evangélica**, n.12 de abril de 1951, p.3-17.
- _____. Nossos tempos. **Diretriz Evangélica**, n.14 de março de 1951, p.6-8.
- _____. **Movimento Diretriz Evangélica**. Rio de Janeiro, janeiro de 1964.
- _____. Entrevista, **Centro de Memória Batista**, Rio de Janeiro, 1983.
- NETO, José Paulo. O contexto histórico-social de Mariátegui. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro, v. 21, n. março/80, 1980.
- NOVAES, Carlos Cesar. Diretriz evangélica: movimento cristão pela justiça. Sermão pregado pelos 60 anos do movimento de Diretriz Evangélica na capela do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.
- NOVISNKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. **Inquisição: Prisioneiros no Brasil - séculos XVI-XIX**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.
- NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GINZBURG, John. (org.), **O romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.51-74.
- OLIVEIRA, Betty Antunes. **Centelha em restolho seco**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- OLIVEIRA, Francisco Jose Oliveira. **Instituições políticas brasileiras**. Belo Horizonte: Atibaia: 1987.
- OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. Protestantismo. In: BOTELHO FILHO, Fernando (org.), **Dicionário Brasileira de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2010, p.817-818.
- _____. **Ousadia e desafios da educação teológica: 100 anos do STBNB (1902-2002)**. Recife: STBNB Edições, 2002.
- _____. **Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970)**. Rio de Janeiro: Juerp, 1999.
- PADRO JR., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo, Brasiliense, 1969.
- _____. **Evolução Política do Brasil (Colônia e Império)**. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- _____. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PALMIER, Jean-Michel. **Walter Benjamin**. Um itinéraire théorique. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- PARAISO, Jaen-Yves. **Catholicisme et socialisme en Allemagne (1848-1933)**, Paris: L' Harmattan, 2003.

PEDROZA, Manoela. Terres en indivis, économi morale et réciprocité inégales au Brésil du 19^e siècle. L'exemple de la paroisse de Campo Grande. In: **Histoire et Sociétés Rurales**, v. 33, 2010, p. 81-116.

PEREIRA, Jose dos Reis. **Breve história dos batistas no Brasil**. Rio de Janeiro: JUERP, 1972.

PEREIRA, Syrlea Marques. **Entre histórias, fotografias e objetos: imigração italiana e memórias das mulheres**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFF, 2008.

PETRONE, Maria Theresa. **O imigrante e a pequena propriedade**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina**. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante. São Leopoldo; Quito: Sinodal; Clai, 2008.

PINHEIRO, Jorge; OLIVEIRA, M. S. **Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

POE, Edgar Allan. **Le Joueur d'échecs de Maelzel**: histoires grotesques et sérieuses, Paris: Gallimard, 1978.

POGGY, Tatiana. Os opositores conservadores do New Deal. In: **Revista Eletrônica da Anphlac**, n.7, 2011, p.27-56.

POLLACK, Michael. Memória e esquecimento. In: **Estudos históricos**, n.5, 1998, p.14-68.

POPPER, Karl. **Lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Edusp, 1985.

PORRET, Eugène. **Berdiaev, Prophètes Temps nouveaux**, p. 141.

PULLIERO, Marino. **Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de La Bildung allemande**. Paris: Hermann, 2013.

PY, Fabio. Crítica à civilização capitalista no jovem Lukács. Esboço histórico e produção de Lukács no Circulo de Heidelberg. In: Manoel Moraes Ribeiro Jr e Emerson Sena (orgs.). **Religião e política**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.54-78.

_____. **Crítica a baixa ecologia**. Deuteronômio 5,12-15 por fios condutores sociais. São Leopoldo e São Paulo: Cebi e Fonte Editorial, 2015.

_____; PEREIRA, Nancy Cardoso. Ecologia profunda: para uma ecologia do proletariado. In: **Voices**. v.XXXVII, n.2-3, 2014, p.307-320.

_____. Uma introdução ao shabbat a partir da nova história política. In: **Plura**. V.5, n.1, 2014, p.54-68.

QUADROS, Elton Moreira. Dostoievski e o enigma humano. In: **Revista Espaço Acadêmico**. Dezembro, n.103, 2009, p.73-77.

QUERIDO, Fábio Mascaro. **Crítica e autocrítica da modernidade: crise civilizatória e utópica anticapitalista em Michael Lowy**. Dissertação do Mestrado. Araraquara: Unesp, 2011.

_____. Na contramão da (pós)modernidade: o 'marxismo romântico' de Michael Lowy. In: **Plural**. V.16, n.1, 2008, p.111-122.

RABELLO, Belkiss J. Correspondência entre L. N. Tolstoi e M. k. Gandhi. In: **Cadernos de Literatura em Tradução**. N.9, 2011, p.85-113.

RAHNER, Karl. **O homem e a graça**. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. **Revelação e tradição**. São Paulo: Herder, 1968.

_____. **A antropologia: problema teológico**. São Paulo: Herder, 1968.

REILY, Dukan. **História Documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 2001.

REIMER, James. The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. In: **A Study in the Political Ramifications' of Theology**. The Edwin Mellen Press, New-York, 1989, p.258-262.

REIS, A. C.F. A província do Rio de Janeiro e o município neutro. In: HOLLANDA, Sergio Buarque (org.), **O Brasil monárquico: dispersão e unidade**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.315-352.

RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos, CUNHA, Magali de Nascimento (orgs.), **As igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste**, 2012, p.121-165.

REYMOND, Bernad. Le pensée de Tillich et lesproblématiquespropes à lathéologie pratique. In: DUMAS, Marc; HÉBERT, Mireille; NELSON, Douglas (ed.), **Paull Tillich, predica teuret théologien pratique**. Montpellier: LIT, 2005, p.76-98.

_____. Une Eglise à croixgammée? In: **L'Age d'homme**, 1980, p.260-271.

RIBEIRO, Antonio Carlos. **Bandeira Guardada**. Monografia do TCC do STBSB. Rio de Janeiro: STBSB, 1984.

RIBEIRO, Boanerges Ribeiro, **Protestantismo no Brasil monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO Jr., Manoel Moraes. **Hermenêutica, crítica e formação**: a virada na compreensão da religião a partir da teoria crítica de Max Horkheimer. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.

RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a idéia de nação no Brasil** (1830 - 1870). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RINDENTI, Marcelo. Romântico e errante. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKY, João Alexandre (orgs), **As utopias em Michael Lowy**: reflexões de um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.167-169.

ROCHA, Fernando Antonio Dusi. Bakhtin, prefaciador de Ressurreição de Leon Tolstoi: marxista, dissimulante ou errante?. In: **Água viva**. V.1, n.1, 2010, p.1-10.

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

ROSSI, Bruno Gonçalves. James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil. In: **Almanack**. N.5, 1 semestre de 2013, p.62-80.

RUY, Chaix. **Berdiaev**. Columbia: Editorial Columbia, 1965.

SADER, Emir. Apologia da Militância Revolucionária. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre. (Org.). **As utopias de Michael Lowy**: reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 161-166.

SAES, Dercio Azevedo Marques. A questão da evolução da cidadania política no Brasil. In: **Estudos Avançados**. V.15, n.42, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo**: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAID, Edward. **Orientalismo**. O oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letrs, 2003.

SAINT-BRIS, Gonzague, **Le Romantisme Absolu**. Paris: Les Egeris russes, 1978.

SANTANA, Marco Aurélio. **Homens partidos**: comunistas e sindicatos no Brasil. São Paulo, Boitempo Editorial/UFRJ, 2001.

SANTOS, Lyndon. **As Outras Faces do Sagrado**: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira. São Luis: Edufma/Edições ABHR, 2006.

SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista**: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

SANTO NETO, Artur Bispo. **A Filosofia do Romantismo**. Alagoas: Edufal, 2010.

- SAVIENI Jr, Hermógenes. A Era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade. In: **Economia e sociedade**. V.22, n.3, Campinas, 2013, p.855-867.
- SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da Religião**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SCHALWIJK, Frans Leonard. **A Igreja Cristã Reformada no Brasil Holandês**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p.145-284.
- SHAYE, Daryush. Le choc des civilisations. In: **Esprit**. Avril, Paris, 1996, p. 41-53.
- SCHAULL, Richard. **Surpreendido pela Graça: memórias de um teólogo** - Estados Unidos, América Latina e Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- _____. **Teologia da Revolução**. São Paulo: Tendão Evangélico, 1952.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a Religião**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: a história de uma amizade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. **Le messianisme juif: Essais sur la spiritualité du judaïsme**. Paris: Calmann-Lévy, 1974.
- SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas palavras**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. **Entre as palavras e coisas**. São Leopoldo Oikos, 2011.
- SCHWARZ, Robert. Aos olhos de um velho amigo. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (Org.). **As utopias de Michael Lowy: reflexões sobre um marxista insubordinado**. São Paulo: Boitempo, 2008, p.153-161.
- SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: UNB, 1990.
- SILVA, Elizete. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Tese de doutorado. Feira de Santana: UEFS, 2010.
- SILVA, Jefferson Farias. **Uma leitura política de O Jornal Batista e a ação das CEBs durante o período de transição brasileiro 1972-1974: entre o milagre e a crise**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SILVA, Roberto do Amaral. **Princípios e doutrinas batistas**. Os marcos de nossa fé. Rio de Janeiro: Juerp, 2007.
- SKINNER, Quentin. **A fundação do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras: 1996.

SIMMEL, George. O indivíduo e a liberdade. In: Jessé Souza e B. Oelze. (Orgs.). *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Editora da UNB, 1998.

Disponível: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/cultura/2002/06/23/000.htm>.

_____. **On individuality and social forms**. Chicago e Londres: The University of the Chicago Press, 1971.

SOREN, João Filson. A origem dos batistas em Jesus. In: **O Jornal Batista**. N.54, Rio de Janeiro, 1946, p.34-37.

STANLEY, Richard. **Enumerative Combinatorics**, Volumes 1 and 2. Cambridge University Press, 1997.

STONE, Jerome Arthur. Tillich and Schelling's Later Philosophy. In: CARE, John J. (Ed.) **Kairós and Logos**. Cambridge: The North American Paul Tillich Society, 1978, p.11-44.

STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil**. São Paulo: Perseu Abramo, 2012.

STONE, Jerome Arthur. Tillich and Schelling's Later Philosophy. In: John J. Care (Ed.), **Kairós and Logos**. Cambridge: The North American Paul Tillich Society, 1978, p.11-44.

SOUSA, Jessie Jane Vieira. Reflexões acerca da memória e do esquecimento como operação política. In: **Revista Digital do Centro de Estudos Interdisciplinares Uruguaios (CEUS) da La Facultad de La Educación**. V. 01, 2008, p. 33-42.

_____. NADER, Gislene Cerqueira. Impasses e controvérsias na construção da memória histórica da Igreja Católica no Brasil. In: **Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**. V. 3, 2011, p. 203-216.

_____. **Círculos Operários - a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SOUZA, Alvelson. **Thomas Jefferson Bowen: o primeiro missionário batista no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. **Pátria Coroada**. O Brasil como Corpo Político Autônomo (1780-1831). São Paulo, EdUnesp, 1999.

_____. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Laura de Melo. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TACKELS, Bruno. **Walter Benjamin: une vie dans textes**. Essai biographique. Paris: Babel, 2009.

TEIMOURAZ, Buadez. **L'eschatologisme de lapensée de Nicolai Berdiaev**. Tese de Doutorado em Teologia. Fribourg: Universitet Du Fribourg, 2008.

TEIXEIRA, Faustino Teixeira; MENEZES Clara (org.). **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

THOMPSON, Edward Palmer. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**, Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Bernardo do Campo: Metodista, 1992.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASste, 1986.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

TOLSTOI, León. À Propos de l'art: cequ'il est, cequ'il n'est pas; quandil est une affaire importante et quand el estune affaire futile. In: **Écrits surl'Art**. Paris: Gallimard, 1971.

_____. **Guerra e paz**. São Paulo: Cosac & Naif, 2010.

_____. **Ressurreccion**, tomo I. Madrid: Aguilar, 1976.

TORPE, Emanuel. **L'audace théosophique de Baader: premiers pasdanslaphilosophiereligieuse de Franz von Baade (1765-1841)**, Paris: L'Harmattan, 2009.

TOTA, Antonio Pedro. **O imperialismo sedutor: a americanização do Brasil na época da Segunda Guerra**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

TOURANTE, Alain. **Crítica a modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TROUBETZBOY, WI. La réception de Léon Tolstoi. In: **Histoire de la littérature russe**. Paris: Fayard, 2005, p.1246-1282.

TUFANO, Douglas. **Do Romantismo ao Modernismo - Antologia do Conto Brasileiro**, São Paulo: Salamandra, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil colonial. **Revista Estudos Históricos**. N.1, 1988, p 167-173.

_____. **Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VANDENBERGHE, F. **Une histoire critique de la sociologie allemande**. Aliénation et réification. Paris: La Découverte, 1997, p.34-39.

VANDERLINE, Tarcisio. A construção da identidade camponesa no Sul do Brasil. In: **Cantareira**, v.1, n.3, ano 2, 2004.

VASSINA, Elena; ERRASSO, Natalia Cristiana Quintero. Dialética das relações de J.-J. Rousseau e L. Tolstoi: dos textos autobiográficos às obras de ficção. In: **Anais do Congresso Internacional da ABRALIC**. Campina Grande, 2013.

VESTHELLE, Vitor. **O deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VIEIRA, Pedro. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: EdUnb, 1980.

WACHHOLZ, Wilhelm. **História e teologia da Reforma: introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cultrix, 1997.

_____. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1994.

WILLIAMS, Raymond. **Literatura e marxismo**. São Paulo: Cultrix, 1978.

WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2002.

YAMAGUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil**. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e de poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. Dissertação do Mestrado. São Bernardo do Campo: UMEP, 2009.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. Hermenêutica Protestante no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. (Org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2009, p. 131-160.

ZIZEK, Slavoj. Problemas no paraíso. In: **Blog da Boitempo Editorial**. São Paulo. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/05/problemas-no-paraíso-artigo-de-slavoj-zizek-sobre-as-manifestações-que-tomaram-as-ruas-do-brasil/>. Acessado em 04/03/2014.