

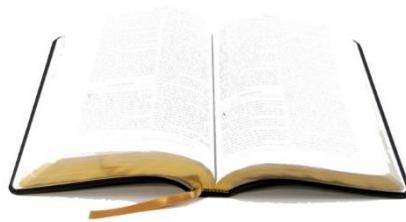


Mnemosine Revista

D O S S I Ê



O PROTESTANTISMO E O REGIME MILITAR NO BRASIL: PERSPECTIVAS



Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

MNEMOSINE REVISTA. Programa de Pós-graduação em História/UFCG
Vol. 5 – nº Especial 2014.
Campina Grande: PPGH, 2014.
Semestral.
ISSN: 2237-3217.
Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-graduação em História.

Programa de Pós-graduação em História
Endereço: Rua Aprígio Veloso, nº 882 – Bodocongó –
Campina Grande – Paraíba
BRASIL – CEP:58.429-140
Telefone: 2101-1742
E-mail: mnemosinerevista@gmail.com
Site: <http://www.ufcg.edu.br/~historia/ppgh/>

Equipe de Realização:

Edição de Texto: Alisson Pereira Silva
Arte: Lays Anorina Barbosa de Carvalho

Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

MNEMOSINE REVISTA

Número Especial - Volume 5 – Jul/Dez 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Reitor: Prof. Dr. José Edilson de Amorim

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Coordenadora Administrativa: Prof^a. Dr^a. Marinalva Vilar de Lima

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos - Editor
Prof. Dr. José Otávio Aguiar

CONSELHO EDITORIAL

Alarcon Agra do Ó (UFCG)
Antônio Clarindo Barbosa de Souza (UFCG)
Elizabeth Christina de Andrade Lima (UFCG)
Gervácio Batista Aranha (UFCG)
Iranilson Buritide Oliveria (UFCG)
João Marcos Leitão Santos - Editor Chefe (UFCG)
Juciene Ricarte Apolinário (UFCG)
Keila Queirós (UFCG)
Luciano Mendonça de Lima (UFCG)
Maria Lucinete Fortunato (UFCG)
Marilda Aparecida de Menezes (UFCG)
Marinalva Vilar de Lima (UFCG)
Osmar Luiz da Silva Filho (UFCG)
Regina Coelli (UFCG)
Roberval da Silva Santiago (UFCG)
Rodrigo Ceballos (UFCG)
Rosilene Dias Montenegro (UFCG)
Severino Cabral Filho (UFCG)

Sumário

Apresentação

João Marcos Leitão Santos _____ 03

PROTESTANTISMO E REGIME MILITAR NO BRASIL: PERSPECTIVAS

METODISTAS E DITADURA MILITAR NO BRASIL: SILÊNCIOS, CONTESTAÇÃO, ENSINO

Vasni de Almeida _____ 06

IPB APOIA A GLORIOSA REVOLUÇÃO

Silas Luiz de Souza _____ 23

PODER E MEMÓRIA: O AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL NO PERÍODO DA DITADURA CIVIL-MILITAR PÓS 1964

Valdir Gonzalez Paixão Junior _____ 40

DÍALOGOS ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: DISCURSOS E PRÁTICAS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL (1962-1969)

Márcio Ananias Ferreira Vilela _____ 60

NA ANTECÂMARA DO GOLPE. O MANIFESTO DOS MINISTROS BATISTAS DO BRASIL, 1963

João Marcos Leitão Santos _____ 69

OS BATISTAS E O GOVERNO MILITAR: DEUS SALVE A PÁTRIA

Elizete da Silva _____ 87

A IGREJA ANTICOMUNISTA: REPRESENTAÇÕES DOS BATISTAS SOBRE O COMUNISMO, O ECUMENISMO E O GOVERNO MILITAR NA BAHIA (1963 – 1975).

Luciane Silva de Almeida _____ 102

A ASTE E A DITADURA MILITAR

Manoel Bernardino de Santana Filho _____ 110

TRINCHEIRAS DA VERDADE: O FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA.

Lyndon de Araújo Santos / Adroaldo José Silva Almeida _____ 130

MESSIANISMO PROTESTANTE: A RESPOSTA DE DEUS NO GOLPE CIVIL- MILITAR DE 1964

Leandro Seawright Alonso _____ 148

Apresentação

Com este Número Especial a *Mnemosine Revista* inaugura um novo estágio em sua trajetória e sua linha editorial. Por decisão do seu Conselho Editorial e do Programa de Pós-Graduação em História, além dos seus dois números regulares anuais, serão publicados números especiais a cada ano.

Também a um fato distintivo neste número considerando, sobretudo, que a Revista prioriza textos inéditos em suas edições. Este Número Especial variou este escopo, admitindo a inserção de textos já trazidos a comunidade científica. Este fato decorreu de uma intenção específica que foi reunir em um único lugar discussões sobre o tema das relações entre o protestantismo e o Regime Militar no Brasil, com vistas a indicar a trajetória das discussões sobre tal objeto nos últimos dez anos, e acompanhar sua evolução ou eventual involução. Na verdade, o volume seria maior incluindo trabalhos pioneiros e textos publicados no exterior, mas não foi possível este intento.

Os estudos sobre a inserção do protestantismo brasileiro têm ganhado maior intensidade a partir dos anos 80. Mas a questão política não ganhou um espectro satisfatório, sobretudo, pelo fato que as instituições religiosas tendem a restringir o acesso a documentos que, a seu juízo, possa comprometê-la. Neste particular, foram rarefeitos os estudos sobre as obscuras relações do protestantismo com o regime militar, que somente em anos mais recentes têm sido objeto de análises mais substantivas.

Assim, quase todos os textos apresentados tratam das expressões e relações do protestantismo com o Golpe Militar a partir das principais denominações religiosas, as mais antigas no Brasil, que são, em geral, reunidas sobre a tipologia de protestantismo de missão, ou, equivocadamente, protestantismo histórico, equivocadamente uma vez que todos os grupos são históricos. A exceção deste tratamento, aparece no texto *trincheiras da verdade: o fundamentalismo evangélico e a ditadura militar brasileira*, de Lyndon de Araújo Santos e Adroaldo José Silva Almeida, que discutem as relações protestantismo-golpe da perspectiva do fundamentalismo religioso.

O professor Vasni de Almeida, trata do ambiente metodista, e analisando "o silêncio, a defesa da ordem, a denúncia das injustiças sociais e a defesa da democracia", demonstra como a problemática que levou a crise política e a instituição do estado militar, esteve na ordem do dia das discussões naquele grupo religioso.

Três trabalhos versam sobre a Igreja presbiteriana do Brasil *IPB apoia a gloriosa revolução*, de Silas Luiz de Souza, *Poder e memória: o autoritarismo na igreja presbiteriana do Brasil no período da ditadura civil-militar pós 1964*, de Valdir Gonzalez Paixão Junior, e *Diálogos entre religião e política: discursos e práticas da Igreja Presbiteriana do Brasil (1962-1969)*, de Márcio Ananias Ferreira Vilela. De perspectivas diferenciadas os trabalhos tratam do apoio político

material e simbólico oferecido pelos presbiterianos ao estado de autoritário, e o reflexo do modelo de autoritarismo militar instituído como modelo de gestão institucional na Igreja Presbiteriana do Brasil.

Outros três trabalhos remetem a tradição batista, *Na antecâmara do Golpe. O Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, 1963*, de João Marcos Leitão Santos, *Os batistas e o governo militar: Deus salve a pátria*, da professora Elizete da Silva e *"O comunismo é o ópio do povo": representações dos batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963 - 1975)* de Luciane Silva de Almeida.

O primeiro trabalho é uma análise do *Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil*, demonstrando como, apesar de retoricamente infenso a militância política, os batistas, pelos seus ministros, apresentaram um texto destoante com o tradicionalismo político que marca o protestantismo no Brasil, surpreendendo a comunidade evangélica, e conseguindo ampla repercussão.

Os dois outros textos analisam o compromisso político que caracterizou a relação majoritária dos batistas com o novo regime, primeiro Elizete da Silva, toma o *slogan* "Deus Salve a Pátria" adotado pelos batistas, sugerindo que o regime deposto se caracterizava como uma ameaça a sobrevivência da pátria. Em perspectiva similar Luciane Almeida, tomando a região de Feira de Santana como referência para a experiência nacional, mostra que

este agente ameaçador da pátria era o "comunismo ateu", expondo a retórica que se estabelecia contra o comunismo nos periódicos batistas.

Nos dois trabalhos que completam este Número, estão *A ASTE e a ditadura militar*, de Manoel Bernardino de Santana Filho e o referido *Trincheiras da verdade: o fundamentalismo evangélico e a ditadura militar brasileira*, de Lyndon Santos e Adroaldo Almeida. A ASTE, instituição organizada para congregar os seminários teológicos protestantes no Brasil, possuía por isso em seus quadros agentes intelectuais privilegiados. Com a instituição do estado militar a ASTE foi atingida diretamente em seus quadros, pelas mesmas práticas que se manifestaram em outros setores, da "traição, delação, e perseguição", esvaziando seu potencial de *fórum* de reflexão teológica e político-social.

Na análise de Santos e Almeida, fica esclarecida como a lógica que permeia o fundamentalismo religioso esteve na base das opções políticas do protestantismo brasileiro, que se traduziu como "movimento difuso conquistou, então, espaços e posições de poder e de controle de instituições", "acirrando a oposição e a crítica ao comunismo, ao modernismo, ao ecumenismo, ao liberalismo moral e ao catolicismo", discurso que se manifestou em todas as tradições religiosas protestantes majoritárias no Brasil.

João Marcos Leitão Santos
Editor

METODISTAS E DITADURA MILITAR NO BRASIL: SILÊNCIO, CONTESTAÇÃO, ENSINO

Vasni de Almeida

Resumo

Os protestantes metodistas não ficaram alheios aos acontecimentos que levaram ao golpe desferido pelos militares contra o governo João Goulart, em 31 de março de 1964. Não se manifestaram diretamente quanto ao fato político, posicionando-se a favor ou contra a quebra da legalidade institucional, mas expressaram o que pensavam em relação a temas que estavam no centro do debate envolvendo a ação dos militares. O silêncio, a defesa da ordem, a denúncia das injustiças sociais e a defesa da democracia, vozes recorrentes dos metodistas no jornal Expositor Cristão, indicam os posicionamentos desses evangélicos quanto a ditadura instalada.

Palavras-chaves: política; metodismo; ditadura militar; relações sociais

Abstract

The Methodist Protestant were not oblivious to developments that led to the blow struck by the military against the Goulart government in March 31, 1964. Did not comment directly on the political fact, positioning itself for or against the breakdown of institutional legality, but expressed what they thought about on issues that were central to the debate involving the action of the military. The silence, the defense of order, the denunciation of social injustice and the defense of democracy, recurrent voices of the Christian Methodist Expositor, indicate placements of these evangelicals as the installed dictatorship.

Keywords: policy; Methodism; military dictatorship; social relations

Não houve, da parte das lideranças da Igreja Metodista do Brasil, nenhuma manifestação formal a respeito do golpe iniciado pelos militares em 31 de março de 1964. Os bispos do Colégio Episcopal, órgão máximo de administração da igreja, não publicaram nota oficial ou reflexão a respeito do acontecimento que mudaria a vida política brasileira por mais de 20 anos. Caso tivéssemos que nos pautar em manifestações políticas expressas dos bispos para verificar as justificativas reveladoras da adesão ou aceitação do regime ditatorial instaurado, objeto da reflexão proposta, não teríamos uma noção muito clara no que se refere ao comportamento dos metodistas diante da mudança de regime político. Isso porque a Igreja Metodista brasileira, assim como as demais igrejas protestantes de origem missionária implantadas no Brasil a partir de segunda metade do século XIX, por razões históricas quanto à formação do campo religioso protestante, adotou a prática do "daí a César o que é de César". Lembremos que o protestantismo missionário brasileiro se constituiu na esteira do embate com a Igreja Católica, durante a Colônia e Império a igreja oficial do estado português e brasileiro. Não se envolver em questões políticas era uma forma de marcar identidades.

Não vamos, dessa forma, apresentar dizeres que revelem uma defesa explícita dos interesses políticos e ideológicos em curso no agitado ano de 1964, porque elas são sempre sombreadas. Não podemos focar o comportamento dos metodistas quanto ao golpe senão pelas posturas anunciadas no campo

da polarização mudança / conservadorismo, tão em voga no período. Uma questão bem resolvida pela historiografia voltada para o golpe desfechado pelos militares é a que refere a unidade das forças conservadoras do País contra a política reformista de João Goulart. É no embate conservadorismo / mudanças que encontramos a chave enunciativa das atitudes desses evangélicos quanto à rejeição ou adesão ao golpe. As vozes que ecoaram no meio metodista revelam tendências. Essas vozes (ou ausência delas) foram percorridas no jornal *Expositor Cristão*, maior instrumento de divulgação do pensamento religioso do metodismo brasileiro à época. Foi nesse jornal que percebemos discursos sobre temas que tiveram centralidade nos momentos anteriores e posteriores ao golpe, tais como reforma agrária, comunismo, família, sindicalismo, ordem e sindicalismo.

As notas, as reflexões de cunho teológico, as notícias enviadas das igrejas e outras formas de expressão demonstram ambiguidades quanto ao novo momento social e político do País na década de 1960. Alguns compreenderam o golpe como um retrocesso, outros como alternativa à crise. É por esse clima de recusa, aceitação, perplexidade que apresentamos o que disseram os metodistas sobre o regime instaurado pelos militares.

A NATUREZA CONSERVADORA DO GOLPE

Não é nosso propósito escrever sobre os significados do Golpe Militar de 1964 para os metodistas brasileiros, pois isso

demandaria outro tipo abordagem. Nem é nossa intenção descrever o que foi o golpe, já que a bibliografia sobre o tema é vasta e esclarecedora. Nossa análise se restringe às manifestações dos evangélicos metodistas sobre os temas que estiveram no epicentro da crise envolvendo o governo brasileiro em 1964. Para tanto, é necessário sinalizar para a natureza do golpe, considerada conservadora por muitos analistas que se debruçaram sobre ele. Em seguida, indicamos a reação de representantes dessa igreja sobre o mesmo.

O governo João Goulart (1961-1964) foi marcado por turbulências no campo político, social e econômico. Desde a primeira metade da década de 1950, os movimentos dos camponeses e dos operários urbanos começaram a organizar de forma mais autônoma em relação ao populismo varguista, do qual João Goulart era herdeiro. As ligas camponesas organizadas por Francisco Julião aglutinavam os pequenos agricultores, os sindicatos rurais recebiam orientação do Partido Comunista Brasileiro, as greves promovidas pelos operários urbanos passaram a expressar cada vez mais a necessidade de reformas políticas e os estudantes se movimentavam em busca de liberdade e autonomia nas universidades (FAUSTO, 1999, p. 443-553). Mesmo se pautando por medidas populistas, João Goulart granjeava e retribuía os apoios de camponeses, operários, estudantes e parte da intelectualidade. Durante a fase presidencialista de seu governo, representantes considerados de esquerda figuravam no centro do poder, como Celso Furtado, San

Tiago, Darcy Ribeiro e outros simpáticos aos movimentos dos trabalhadores, como Almino Afonso. Ainda tinha como aliados os esquerdistas Miguel Arraes, governador de Pernambuco e Leonel Brizola, deputado federal pelo Rio de Janeiro. Na oposição figuravam os nomes de Carlos Lacerda, governador do estado de Guanabara e Magalhães Pinto, governador de Minas Gerais, ambos da União Democrática Nacional (UDN), partido sempre pronto a apoiar tentativas golpistas (Ibidem, 1999, p. 454,455).

Na tentativa de frear o alto índice de inflação que corria os salários e impedia o crescimento econômico, o governo Goulart propunha cortar gastos públicos, aumentar os impostos dos que possuíam renda mais alta e restringir a remessa de lucros ao exterior. Essas medidas não agradaram os sindicatos e muito menos os empresários e investidores estrangeiros. Não conseguindo montar uma base de apoio ao seu projeto de desenvolvimento nacionalista, João Goulart adotava práticas políticas cada vez mais próximas dos que propugnavam por mudanças mais radicais para solução dos crônicos problemas de concentração de renda e baixo desenvolvimento econômico. As chamadas "reformas de bases", decretadas pouco antes do golpe, faziam parte dessas políticas e traduzia em muito as expectativas dos setores mais progressistas da sociedade brasileira. Cinco eram os pontos centrais dessas reformas:

1 - Reforma agrária, com emenda do artigo da Constituição que previa a indenização prévia e em dinheiro. 2 -

Reforma política, com extensão do direito de voto aos analfabetos e praças de pré, segundo a doutrina de que "os alistáveis devem ser elegíveis". 3 - Reforma universitária, assegurando plena liberdade de ensino e abolindo a vitaliciedade de cátedra. 4 - Reforma da Constituição para delegação de poderes legislativos ao Presidente da República. 5 - Consulta à vontade popular, através de plebiscitos, para o referendo das reformas de bases (BANDEIRA, 2001, p. 163).

As reformas propostas por Goulart - vistas com ressalvas pelas esquerdas; serviram como mais um marco de coesão dos conservadores, há tempos esperando uma instituição que destronasse o populismo nacionalista. Posicionaram-se contra as reformas os empresários nacionais, os investidores estrangeiros, o governo norte-americano, os militares do alto comando e as classes médias, temerosas de as reformas se traduzissem na porta pela qual o comunismo entraria no Brasil. Segundo BANDEIRA (2001), o problema, na visão das classes dirigentes, não eram os sindicatos, as ligas camponesas e os estudantes defenderem as reformas, o que elas temiam era que "democracia política desbordasse, e as massas, em ascensão, aprofundassem socialmente o processo das reformas" (2001, p. 165).

A demonstração de coesão das forças conservadoras veio com as marchas da "Família com Deus pela Liberdade", que reuniram, antes e depois de golpe, centenas de milhares de pessoas em São Paulo e Rio de Janeiro. O comunismo, a corrupção e o sentimento religioso do povo brasileiro foram alçados a

condição de símbolos para a derrubada do governo Goulart. BANDEIRA (2001) esclarece que as classes médias conservadoras se aglutinaram para explicitar sua fúria contra as reformas. Estrategicamente, o discurso conservador das entidades antirreformistas não mirava o presidente e nem as propostas reformistas, pois as mesmas eram bem recebidas pelas populações pobres, mas se voltava para o sentimento religioso dos brasileiros. Se a maioria da população se declarava cristã, essa maioria corria perigo ante o avanço do comunismo. Os problemas, dessa forma, não residiam na figura do chefe do executivo ou nas letras das reformas, mas na ideologia que as sustentavam. Sutilmente, os conservadores desviavam o foco de suas investidas, ao alardearem que as reformas não chegavam a ser um problema, mas sim o comunismo embutido em seus princípios.

Sob o impacto do apelo religioso e da propaganda anticomunista, ativada pela imprensa conservadora, parcela das classes médias, que a inflação castigava, derivou para a direita, para engrossar as correntes contrárias a Goulart. O equilíbrio de forças rompeu-se, o centro, como em todos os momentos de crise, sumiu, e o governo balançou (2001, p. 165).

Os militares, representado a instituição que “purificaria a democracia, pondo fim à luta de classes, ao poder dos sindicatos e aos perigos do comunismo” chegaram ao poder em 31 de março de 1964. Nove dias depois instituíram os primeiros atos do novo regime,

tais como a cassação de mandatos de políticos contrários ao golpe, a suspensão de direitos políticos, o fim da estabilidade dos servidores públicos e a abertura de inquéritos policiais contra todos os que posicionassem contrários ao novo governo (FAUSTO, 1999, p. 466-467).

O SILÊNCIO DOS METODISTAS QUANTO AO GOLPE

O jornal Expositor Cristão, fundado em 1885, pelo missionário J.J. Ranson, na década de 1960 era publicado quinzenalmente. Desde o seu aparecimento, esse jornal se traduzia no principal informativo dos metodistas. Nele eram publicadas atividades realizadas pelas igrejas locais, as agendas das lideranças, as reflexões episcopais sobre temas em circulação na sociedade, enfim, todas as informações essenciais dessa denominação. Esse informativo servia como um dos poucos espaços de intercâmbio de conhecimentos e práticas eclesiais no metodismo brasileiro. O número 7, do ano 79, foi publicado em 1 de abril de 1964, um dia após o início do golpe desfechado pelos militares contra o governo João Goulart. Como era de esperar, não houve menção ao fato, em grande medida justificada por questões operacionais e de desencontro de informações. Quanto às questões operacionais, sabe-se que à época, um periódico de circulação restrita, elaborado sem muitos recursos tecnológicos, tinha sua pauta definida muitos dias antes de sua impressão. As possibilidades de alteração de pauta eram quase nulas em um jornal dessa natureza. Quanto ao desencontro de informações, é de

conhecimento de todos que o golpe estava sendo articulado há muitos meses por representantes das forças contrárias ao governo, mas tal articulação era sigilosa. Mesmo os envolvidos diretamente no episódio não sabiam com certeza quanto ele ocorreria. Quando os militares se sublevaram, em 31 de março, mesmo os meios de comunicação mais conhecidos não tinham clara noção do que estava acontecendo. Não se poderia esperar outra atitude de um informativo interno de uma igreja.

Na metade do mês de abril, as notícias sobre o golpe estavam mais cristalizadas e poucos setores mais esclarecidos da sociedade as ignoravam. Mesmo assim, a edição número 8 do Expositor Cristão, ano 79, de 15 de abril de 1964, veio a público sem nenhuma manifestação oficial dos representantes da igreja. Nenhuma orientação, nenhuma reflexão teológica dos bispos sobre aquele que seria tema recorrente nos principais meio de comunicação. Se a censura ainda não havia sido impetrada, quais as razões para o silêncio? Ousamos tecer algumas considerações que podem indicar os seus motivos. Primeiro é que o silêncio, segundo Eni Orlandi, diz tanto quanto o ato de falar ou se manifestar. O silêncio revela não apenas o desconhecimento de um fato, mas o desejo de não dizer o que se conhece. O não dizer está sempre ladeado de significado, já que "no silêncio, o sentido é" (2002, p. 33-4).

O silêncio não é destituído de historicidade. É uma prática social. A não manifestação oficial dos bispos sobre os problemas políticos em questão tem uma história. É preciso

buscar as explicações na cultura religiosa adotada pelos metodistas desde o século XIX. De acordo com Reily, o distanciamento da Igreja Metodista do Brasil para com a política partidária, já em seu momento de implantação definitiva, em 1871, pode ser explicada de duas formas, que não são estanques, mas conjugadas. Uma é a opção espiritualista das igrejas protestantes do sul dos Estados Unidos, da qual a Igreja Metodista do Brasil é herdeira, que acreditavam o envolvimento político/partidário como algo "deste mundo". Nessa compreensão, a igreja não era uma instituição que devesse de ocupar de questões "terrenas", mas com coisas "dos céus". Fazia-se a leitura literal mandamento bíblico do "daí a César o que é de César". A outra explicação reside no posicionamento dos protestantes brasileiros frente ao catolicismo. Se este, desde a Colônia, aliava religião com poder político, caberia ao protestantismo ser diferente. E ser diferente significava não se envolver em atividades em que os católicos estivessem presentes, entre elas a política partidária e seus resultados. Soma-se a essa cultura religiosa não serem os protestantes, enquanto grupos sociais, significativos para as forças políticas do país, já que não representavam uma massa eleitoral expressiva, como ocorre na atualidade (1993 p. 272).

Ainda que alguns metodistas tenham obtido alguma projeção junto ao governo imperial e depois republicano, por suas atividades filantrópicas e educacionais, como Martha Watts e Hugh Clarence Tucker, institucionalmente a igreja

procurou sempre não expressar suas posições políticas. Foi assim na Proclamação da República, na Revolução de 1930 e na guerra civil paulista de 1932.

Esse distanciamento foi quebrado somente em 1933, quando a igreja apoiou o reverendo Guaraci Silveira em sua candidatura ao cargo de deputado constituinte, que acabou sendo eleito deputado pelo Partido Socialista Brasileiro. Silveira tornou-se uma referência na cruzada dos liberais contra os deputados católicos na questão envolvendo o ensino religioso nas escolas públicas (ALMEIDA, 2002).

Mas a separação entre fé e política ainda não estava resolvida. Na década de 1940, ao responder à indagação referente à atitude de um pastor numa situação em que fosse eleito para um cargo público, César Dacorso, então presidente do Colégio Episcopal, afirmou que esse seria colocado em disponibilidade. Isso significava ficar sem igreja. A partir dessa decisão Guaraci Silveira, eleito deputado em 1945, pelo Partido Trabalhista Brasileiro, ficou afastado do ministério pastoral até sua morte, em 1952 (REILY 1993, p. 273,309).

Apesar de algumas lideranças leigas e clericais, a partir da década de 1950, terem assumido o debate político como uma das possibilidades de atuação nas sociedades onde estavam inseridas as igrejas, a oficialidade da igreja ainda era reticente quanto às manifestações públicas remetesse a algum tipo de politização. O silêncio, dessa forma, tinha muito a dizer.

A NATUREZA CONSERVADORA DE ALGUMAS MANIFESTAÇÕES ANTERIORES E POSTERIORES AO GOLPE

Há notas em jornais, sejam eles comerciais ou pertencente aos grupos religiosos, que expressam visões de mundo, significados e concepções ideológicas sobre determinada tema em circulação na sociedade, senão de toda redação ou corpo editorial, pelo menos de representante expressivo de sua mantenedora. O que as justificam não é a autoridade de quem as escreveram e nem a profundidade do que é exposto, mas a circularidade do tema sobre o qual se ocupa. São notas sem autoria e funcionam como pequenos lembretes às margens dos artigos centrais. Elas dizem muito. Em informativos de igrejas cristãs elas são muito comuns e sinalizam para uma verdade a ser proclamada sem que alguém seja responsabilizada por ela. O leitor sem convivência com os editores e redatores e distantes do grupo de poder das igrejas não conseguem identificar quem as selecionam e as enquadram naquele espaço, quase sempre perto de uma reflexão teológica ou orientação pastoral. Quem lida o mundo da comunicação impressa sabe bem que recursos são esses. Não são dizeres destituídos de significados, antes, possuem um lugar social bem definido. Uma dessas notas foi publicada no informativo metodista de 1º de março de 1964, cujo tema foi "Lênin e a religião". Não há comentários, não se faz análise textual ou compreensiva, simplesmente foi transcrito um curto trecho, extraído do jornal espanhol EL ECO, de 1962,

cuja autoria é dedicada a Lênin. As intenções de quem a selecionou não pode ser outra que não o alerta contra o comunismo, um perigo combatido sem tréguas pelas lideranças conservadoras do protestantismo da época. O que interessava era um pequeno trecho em que conclamava a "luta contra a religião", não só por meio "prédica ideológica e abstrata", mas também por meio da ação concreta junto aos movimentos de massas (EC, ano 79, n. 5: 01/03/1954). O alerta estava dado.

Do jornal Folha de São Paulo foi extraída e publicada uma pequena nota informando que os comunistas soviéticos estavam intensificando a campanha antirreligiosa, com a fundação do "Instituto de Ateísmo Científico". Alertava-se para o fato de a campanha tentar alcançar escolas, filmes, peças teatrais e dias festivos. Fez-se questão de destacar, entre aspas, uma frase em que Hliytchev afirmava que ser a religião contrária ao progresso. No 2º dia do golpe, a nota foi publicada na primeira página do jornal (Ano 79 n. 7: 01/04/1964).

Duas manifestações mais explícitas foram estampadas na primeira página da edição de 1º de junho de 1964, com letras garrafais e com bordas, em destaque. Na primeira, o pastor Newton Paulo Beyer, da Igreja Metodista Central de Porto Alegre, RS, expôs o pensamento dominante da oficialidade da igreja. As palavras iniciais dizem muito sobre a opção pela neutralidade tomada pela igreja:

Infelizmente o país foi sacudido por nova crise, de proporções maiores que as anteriores. Não compete à Igreja esmiuçar os acontecimentos e tomar

posições, mas, sim, profeticamente exercer, junto aos homens, o juízo divino sobre a situação em geral, e, sacerdotalmente, interceder, junto a Deus, pela pátria conflagrada (Ano 79, n. 11:01/06/1964).

O pastor, além de defender a não tomada de posição, que no limite significa neutralidade, afirmou que não competia a igreja explicar aos seus membros, em detalhes, os acontecimentos políticos em curso. Na sua visão, competia a igreja reconhecer sua parcela de culpa, já que a crise era fruto da "ação maléfica e desagregadora do pecado", e interceder por aqueles que nela estavam envolvidos (idem).

A segunda manifestação se refere à publicação de uma nota endereçada ao general Castelo Branco, escrita pela Confederação Evangélica do Brasil, na qual, depois de se invocar a proteção divina ao novo mandatário, apontava-se para a necessidade da "reconstrução cristão-democrática da nossa pátria, assegurando e promovendo a justiça social e bem estar do povo, defendendo a soberania nacional e cristianizando a sociedade brasileira". O manifesto foi finalizado com a afirmação de que o general-presidente teria "apoio moral e leal cooperação cristãos evangélicos" (idem).

O texto bíblico escolhido para orientar as reflexões dos metodistas durante toda a primeira quinzena de junho de 1964, identificava-se com a natureza conservadora das manifestações acima: "Lembra-lhes sejam submissos aos magistrados e às autoridades, que lhes obedeçam, que estejam prontos para toda boa obra, que não digam mal de

ninguém, que sejam pacíficos, alegres, cheios de mansidão para com todos (Bíblia Sagrada: Tito 3, 1-2)" (Idem).

Nessa perspectiva, esperava-se dos metodistas, naqueles momentos de quebra da legalidade institucional, que fossem submissos, mansos e pacíficos, pois os militares colocariam a pátria nos trilhos. O jornal ainda destacou a participação do pastor Walter Bastos Geraldo, quando esse, ao discursar "numa grande concentração cívica", no dia 21 de abril de 1964, em São Roque, SP, afirmou que os metodistas não estavam preocupados "com as reformas da de base", mas "com as bases da reforma". O tema suscitado se tratava das reformas de base de João Goulart, derrubadas com o golpe. Resta saber o que estava nas bases dessa reforma que preocupava tanto o pastor (Expositor Cristão, ano 79, 01/08/1964).

A NATUREZA AVANÇADA DE ALGUMAS MANIFESTAÇÕES ANTERIORES E POSTERIORES AO GOLPE

As manifestações que consideramos avançadas em comparação com o silêncio da oficialidade ou com manifestações que se identificavam com os apelos conservadores das classes médias e empresariais, bem como dos militares e políticos anti-João Goulart, não representam uma tomada de posição da igreja, mas sinalizam para percepções mais críticas, tanto em relação ao golpe quanto em relação à cultura do distanciamento das questões político-partidárias, assumida pelo metodismo brasileiro desde o século

XIX. Não há como não relacionar algumas temáticas desenvolvidas no jornal metodista aos acontecimentos que estiveram no centro dos conflitos ideológicos e institucionais do período. Temas como sindicalismo, desigualdades sociais, reforma agrária, concentração de renda, organização operária constavam no núcleo da crise e foram tratados por alguns metodistas que não se escusaram em declarar autorias. Há que se destacar que muitos desses textos eram publicados no espaço do jornal reservado à Junta de Ação Social, um departamento que desde o século XIX coordenava as atividades assistenciais da igreja, mas que a partir da década de 1950 assumiu um discurso mais político, ainda que não identificado com instituições partidárias.

Essa junta publicou, em 15 de março de 1964, uma orientação composta a partir do artigo do leigo Silas Varela Fraiz, por sua vez publicado na Revista HOMENS EM MARCHA, também da Igreja Metodista. Nele, o signatário, após afirmar que não era "um místico do sindicalismo", alertou que a ausência dos "evangélicos" contribuía para a existência de sindicatos sem afinidade com os interesses dos trabalhadores. Destacou não haver incompatibilidade entre o cristianismo e o sindicalismo. Foi mais além ao provocar os que criticavam os movimentos sindicais:

Penso que se Cristo vivesse hoje entre nós, não teria pavor de entrar para o sindicato de sua classe: o dos carpinteiros. E você trabalhador evangélico? Pedreiro, pintos, mecânico, bancário, comerciário, vendedor, médico, enfermeiro, professor, operário da pena e do

martelo, trabalhador intelectual ou manual, onde está você? Colhendo os louros das vitórias conquistadas por seus companheiros de profissão, apesar de suas críticas injustas e descaridas? Ou batalhando ao lado deles, para melhoria das condições de vida dos trabalhadores de sua classe e de todos os demais? (EC, ano 79, n. 6: 15/03/1964).

A defesa do sindicalismo foi expressa num período em que os setores conservadores da sociedade acusavam o governo João Goulart de ser conivente com as constantes greves promovidas pelos sindicatos dos trabalhadores das empresas privadas e do funcionalismo público. Os conservadores ainda acusavam os sindicatos de serem as portas pelas quais o comunismo estava entrando no País (SKIDMORE, 1978).

No dia 1º de abril de 1964, o jornal metodista publicou um longo texto do presbiteriano Richard C. Smith, no qual os leigos protestantes são incentivados a formarem espaços associativos próximos às fábricas, minas e demais locais de concentração de trabalhadores. A narrativa de sua experiência em Santa Catarina é significativa para a compreensão do que se esperava das atividades junto aos operários:

Em Criciúma, a capital do carvão no Brasil, a Igreja Presbiteriana, onde trabalhamos, preocupa-se com a vida integral do homem – a alma, a mente e o corpo! Cuidamos dos pobres, formamos um programa de recreio, abrimos uma biblioteca, discutimos assuntos sociais, incluímos a reforma agrária, o homem industrial, etc. A Igreja também mantém um curso de alfabetização de adultos (Expositor Cristão, ano 79, ano 7:01/04/1964).

Entre os assuntos sociais estava a reforma agrária, um dos eixos das reformas de base proposta pelos ministros de João Goulart e que causava horror aos grandes proprietários rurais. Capitaneada pela ligas camponesas de Francisco Julião, a reforma agrária era entendida pelos conservadores como mais uma ameaça comunista. O simples fato dessa temática ser tratada pelo grupo de presbiterianos e essa experiência ser veiculada no jornal metodista revela que para alguns protestantes essa não era uma idéia tão temerária quanto supunha os defensores do golpe. O texto foi finalizado alertando que não seria “papel dum cristão ficar fora dos negócios do sindicato”, pelo contrário (Idem).

Texto bem mais contundente foi escrito pelo reverendo Nathanael Inocêncio do Nascimento, da Igreja Metodista Central de São Paulo, com o título “A sobrevivência da democracia”, publicado em 1º de maio de 1964. O encadeamento de suas ideias, que tinha como foco denunciar a economia liberal como a via de desenvolvimento do País, obedeceu a lógica de não deixar de lado as ideologias em conflito nos momentos próximos ao golpe. De início argumentou que a adoção princípios sociais e econômicos considerados de “esquerda” não seria a solução para os problemas brasileiros porque isso significava passar o poder de um grupo para outro sem alterar as reais condições de desigualdade”. Combater as injustiças por meio de violência não tinha se mostrado uma boa solução, pois os países que conheceram processos revolucionários radicais

não tinham eliminado as diferenças de classe.

Logo em seguida critica os considerados de "direita" pela defesa do desenvolvimento econômico como a única via de sanar as injustiças sociais. Para o reverendo os países mais desenvolvidos do mundo não conseguiram resolver seus mais graves problemas sociais, como o desemprego. Além do mais, observa o arguto clérigo, o superdesenvolvimento dos países ricos não se traduzia benefícios para toda a população. Depois de expor a inconsistência das justificativas da "esquerda e da direita" começou a desenhar as suas conclusões. Voltando suas observações para os problemas brasileiros, alega que naquele momento de crise seria imperativo "extinguir os privilégios e manter os direitos", pois "os privilégios pertencem a alguns" e os "direitos devem ser estendidos a todos". Na visão do reverendo, os privilégios de poucos eram originários na representação política da maioria da população. Para ele, "o trabalhador rural não tem representação nos legislativos e o trabalhador urbano ou tem em números inexpressivos ou parlamentarmente inoperante". Em sua maneira de compreender o contexto social, político e econômico, a representação liberal seria a responsável pela manutenção das desigualdades, porque ela não teria condições de "sentir na carne", a opressão gerada pela manutenção dos privilégios. Discurso que em nada devia para os proferidos pelos líderes sindicais do final da década de 1970. O final do seu texto ecoa como um manifesto:

Inicia-se a era política da representação das classes, classes que são o enquadramento básico das populações pelas condições econômica-sócio-culturais vigentes nas comunidades contemporâneas. Democracia sim! Governo do povo, pelo povo e para o povo: Mas, não mais democracia liberal (EC, ano 79, n. 9: 01/05/1964).

A data escolhida para a publicação tinha coerência com o conteúdo do texto: 1º de maio, dia do Trabalhador. A representação liberal não foi extinta e a representação por classe não aconteceu, aliás, em poucos anos o golpe ceifaria as poucas representações dos trabalhadores, ou mesmo todas as representações que lhes eram opostas. Mas os dizeres de Nathanael Inocêncio de Nascimento expressam o sentimento de muitos protestantes, sentimentos esses em muito sufocados pelo regime militar instaurado.

Outro conjunto de artigos que sinaliza para os avanços que alguns metodistas pretendiam para a igreja foi publicado entre março e outubro de 1964, com o título "Cristianismo: ópio do povo". Apesar de fazer referência a célebre frase de Marx, em "A ideologia alemã", o seu autor Henrique Maurer Jr. , critica a prática religiosa ritualista, bem como a religiosidade "contemplativa , fundamentalista e ritualista", distante do que estava se passando em volta das igrejas. Palavras de igual teor foram publicadas com a autoria de José Teixeira de Melo, de Belo Horizonte, MG. Para esse pastor, se os cristãos se calassem "diante dos desalmados que exploram o seu próximo", estariam "concordando

com a semente da miséria". Da mesma forma, no artigo "A ética cristã no mundo", Joel O. Lima chamou a atenção para o fato de que o assistencialismo, prática costumeira das classes abastadas em busca de "sedativo para suas consciências", não coadunava com os princípios do cristianismo. Para o autor, "o que as classes menos privilegiadas economicamente exigem é justiça e não esmola" (EC, ano 79, n. 13: 01/07/21964). São expressões que identificam os discursos de alguns protestantes aos de alguns católicos apoiavam reformas políticas que atendessem mais parcelas da sociedade. Os temas nodais da crise de 1964 emergiam com força nessas vozes. Mas para além dos dizeres, existiam as práticas, como as deflagradas na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, quando os militares tornaram o regime deflagrado em 1964 ainda mais autoritário.

As práticas contestatórias e conservadoras de 1968 na Faculdade de Teologia

O clima político em torno das Reformas de Base, propostas no governo de João Goulart invadiu a Faculdade de Teologia, em São Bernardo do Campo, SP. Os documentos produzidos pela juventude e pelas principais lideranças de seu seminário revelam muito do teor contestatório às desigualdades sociais, tão em voga no período. REILY (1993) lembra que muito do discurso revolucionário dos alunos e professores desse seminário não pode ser dissociado da teologia social produzida pela Confederação Evangélica Brasileira e da teologia da

libertação da Igreja Católica Apostólica Romana, fruto do Concílio Vaticano II (1961-1965), convocado pelo Papa João XXIII (1993, p. 314, 344).

O envolvimento da Igreja Metodista do Brasil nos problemas que afligiam a sociedade brasileira era defendido em dois importantes setores da Igreja: na Junta Geral de Ação Social, onde se destacavam os reverendos Almir dos Santos e João Paraíba Daronch da Silva, e na Faculdade de Teologia. Em 1967, no bojo do clima ecumênico que se instaurara no seminário metodista, Dom Helder Câmara, bispo católico engajado na teologia da libertação, foi convidado a ser o paraninfo dos formandos (REILY, 1993, p. 345, 400). Esse episódio não agradou o Gabinete Geral da igreja, formada por lideranças pouco afeitas a inovações. Mas o pior ainda estava por vir. No primeiro semestre de 1968, uma profunda crise se instalou envolvendo alunos, professores, Conselho Diretor e o Gabinete Geral da igreja. Teve de tudo nessa crise: denúncias contra o uso de fumo e álcool pelos alunos, greves dos alunos, uso das dependências da faculdade para assembleias da União Estadual dos Estudantes sem a autorização do Conselho Diretor, tomada do campus da faculdade pelos alunos, denúncia dos estudantes contra o excesso de poder das autoridades metodistas no campus. O movimento estudantil de 1968 entrara definitivamente no seminário metodista. No ápice do conflito, o Gabinete Geral optou por fechar o seminário, fazendo com que a crise envolvesse toda igreja, opondo de um lado os avançados e

de outro os conservadores. Os primeiros compostos pela juventude da igreja e alguns moderados e de outro as lideranças da Sociedade Metodista de Homens e muitos pastores de longa data (MESQUITA, 1997: 103-113). Em 1969, a Faculdade Metodista foi reaberta, mas as feridas causadas pelas denúncias dos grupos envolvidos demoraram a se cicatrizar.

Essa crise deixou marcas nas esferas avançadas e conservadoras da igreja. A juventude da igreja foi proibida de ser organizada como federação, dado o receio de novos tumultos. Mesmo os discursos de envolvimento social da igreja arrefeceram. Na década de 1970, a igreja se preocupou mais aquilatar sua estrutura eclesiástica, distanciando-se dos temas políticos externos que a envolveram na década passada. Foi somente a partir de 1978, no rastro dos movimentos por democracia, tais como as greves dos metalúrgicos do ABC paulista, as greves dos professores de diferentes sistemas de ensino público, as denúncias às torturas e perseguições políticas, a anistia aos exilados políticos, que os setores mais progressistas da igreja retomam o lema da fé interligada às práticas sociais. Novamente a Faculdade de Teologia e a sua juventude, por meio das Federações e Confederação de Jovens, lançaram-se na propagação da ideia de uma igreja voltada para os interesses sociais. O clima político externo entrava novamente pelas portas dos templos e escolas.

DISCURSOS LIBERTÁRIOS NO FINAL DA DITADURA

A partir de 1974, depois de passados o período mais repressivo do governo imposto pelos militares, os metodistas liberais e aqueles considerados progressistas (por assumirem posições políticas mais humanitárias), passaram a publicar textos nas principais revistas da igreja sobre a falta de liberdade, concentração fundiária, desemprego, carestia. Textos sobre a situação social dos trabalhadores rurais, indígenas, sobre as condições de trabalhos no meio urbano, sobre a exploração do trabalho das crianças passaram a veicular nas revistas *Flâmula Juvenil*, *Cruz de Malta*, *Em Marcha* e *Voz Missionária*. Sem dúvida, uma forma de ensinar.

A revista *Flâmula Juvenil* foi criada para ser utilizada por alunos da escola dominical cuja faixa etária se estende dos 11 aos 17 anos. Desde sua criação é composta de estudos doutrinários e teológicos (temas e comentários bíblicos) e espaços para manifestações dos leitores (poesias, poemas, jograis, notícias das sociedades de juvenis). Publicada pela primeira vez em 1938, os autores dos estudos são escolhidos por um editor, que por sua vez é escolhido pelo colegiado de bispos da Igreja Metodista.

A revista *Cruz de Malta* é uma publicação voltada à juventude metodista. Porém, nem sempre foi pensada para esse fim. Na década de 1960 funcionava como um espaço de representação do pensamento jovem da igreja, tal qual a revista *Voz Missionária* para as mulheres. Recebia artigos sobre teologia, sobre as atividades das sociedades

metodistas de jovens, além de poesias, pensamentos e ilustrações pertinentes à juventude. Em 1965, seu conselho editorial era composto por pessoas que no futuro seriam lideranças de expressão da igreja, tais como Paulo Ayres Matos e Anivaldo Padilha. O primeiro se tornou bispo e o segundo foi, durante muitos anos, editor da revista ecumênica Tempo e Presença, bem como assessor sobre ecumenismo no metodismo brasileiro.

A revista *Em Marcha*, foi publicada pela primeira vez em 1967 e destina-se aos adultos (homens e mulheres) da Escola Dominical. As interpretações e comentários bíblicos dessa revista eram bem mais cuidadosos em relação ao vigor e espontaneidade dos estudos destinados aos adolescentes e jovens da igreja. Isso é compreensível, levando-se em consideração serem os seus leitores homens e mulheres que ultrapassavam os 50 anos, com a tendência de serem mais reticentes às mudanças que os chamados "progressistas" projetavam para a igreja. Mas nem por isso os temas que circulavam nas demais revistas deixavam de constar em suas propostas de estudos.

A revista *Voz Missionária* foi criada em 1929, como publicação das sociedades metodistas de mulheres. Não é uma revista de natureza didática e pedagógica, destinada a servir de manual para a Escola Dominical. Para isso as mulheres metodistas utilizam as demais revistas da igreja. Sua finalidade é publicar textos identificados com a feminilidade metodista no Brasil. Os temas mais recorrentes envolvem a relação pais e filhos, as atividades

femininas na igreja, comportamentos das crianças e adolescentes, os direitos das mulheres, saúde, além de ser espaço de divulgação de poemas, poesias e receitas de alimentos.

Do início até meados da década de 1980, o editor responsável pelas publicações metodistas, entre elas as quatro revistas em foco, foi Jorge Cândido Pereira Mesquita. A subsecretaria para as escolas dominicais, o que no limite seria a responsável pela organização dos estudos, estava a cargo de Sérgio Marcus Pinto Lopes. São pessoas que, nas décadas seguintes ocupariam cargos de relevo nas instituições metodistas de ensino. O primeiro foi, durante muitos anos, o Secretário Executivo do Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino (COGEIME) e o segundo chegou a ocupar uma das Vice-Reitorias da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). O editor de arte era Laan Mendes de Barros, que ficou bastante conhecido por criações de ilustrações alternativas sobre a cultura brasileira. Eram e ainda são lideranças conhecidas por suas posturas progressistas, principalmente no que se refere aos aspectos políticos e sociais, dentro e fora da igreja.

Na década de 1980, notadamente a partir de 1982, essas revistas passaram a se ocupar com temas que circulavam nas cartilhas dos movimentos sociais em ascensão naquele período de enfraquecimento da linha dura da ditadura militar. Temas que também circulavam nos meios acadêmicos de influência marxista. A redemocratização do país, estampada nas greves

operárias, nas manifestações massivas dos professores do ensino básico, nas campanhas salariais dos canavieiros e nas reivindicações das associações de bairro estava presente, de forma explícita ou implícita em seus estudos. Os textos e comentários bíblicos eram ilustrados com fotografias e charges que lembravam trabalhadores reunidos em assembleias, moradores de rua em situações desumanas e trabalhadores rurais em situação de perigo. Os grupos sociais em movimento por democracia, liberdade e melhores condições salariais e de vida (saúde, habitação, segurança) estavam representados nas letras destinadas aos jovens metodistas¹.

Não há como dissociar os dizeres libertários das publicações metodistas das mudanças sociais e políticas processadas no Brasil no final da década de 1970 e início da década de 1980. Nem mesmo dos discursos libertários produzidos nas demais instituições sociais que propugnavam pela redemocratização do País. No campo das mudanças políticas há que se ressaltar o abrandamento da censura, ocorrido a partir de 1974, o desgaste do autoritarismo da "linha dura" dos militares e as eleições parlamentares de 1978, na qual a oposição, capitaneada pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), elegeu as maiorias dos deputados e senadores. Entre as mudanças sociais e econômicas encontram-se a crise do petróleo de 1974, que ruiu o que ainda restava do "milagre econômico", a base de sustentação da política econômica dos militares; a Lei da Anistia assinada em 1979, permitindo a volta dos exilados

políticos; as greves e movimentos dos metalúrgicos, bancários, professores e trabalhadores rurais, que em suas assembleias exigiam melhorias salariais e a volta da democracia (SKIDMORE, 1978, pp. 255-66). Partidos políticos de oposição aos militares, tais como o MDB e o recém-fundado Partido dos Trabalhadores (PT), sindicatos operários, associações de bairros, sindicatos rurais, associações de professores, reproduziam em seus panfletos, boletins e jornais as denúncias contra a violação dos direitos humanos, contra a falta de liberdade e contra alto custo de vida que corroía salários e outros tipos de renda.

A esse tipo de contestação soma-se a conversão de grande parcela do catolicismo brasileiro ao evangelismo de libertação (KUCINSKI, 2001, p. 75,76). Ancorados nas doutrinas do Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XVIII, e na Conferência de Medellín, muitos padres passaram a apoiar, desde o final da década de 1970, os movimentos que se opunham aos militares, dentre eles as guerrilhas urbanas e rurais. As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), por sua vez, arregimentavam fiéis que não se sentiam contemplados no tradicionalismo católico. Em contrapartida, a hierarquia do catolicismo visualiza nessas comunidades a possibilidade de estabelecer diálogos com as camadas populares. As CEB's seriam, dessa forma, a presença do povo na Igreja Católica. A teologia que dava suporte ao ativismo religioso das comunidades de base seria a

¹ Sobre as manifestações dos metodistas progressistas nas revistas de escolas dominicais ver *Discursos libertários do metodismo brasileiro no final da ditadura militar (1982-1985)*, publicado nas Edições Paulinas, 2010.

chamada Teologia da Libertação. Os textos libertários de Frei Beto, do Frei Leonardo Boff, de Carlos Mesters, de Dom Hélder Câmara e de Oscar Beozzo, associados às categorias pedagógicas de Paulo Freire, abriam espaços para a reflexão e a opção de uma religiosidade voltada para os “pobres”, “oprimidos” ou simplesmente dos “excluídos”. Os evangelhos seriam interpretados à luz das necessidades das populações empobrecidas, incluindo nessa categoria os desempregados, os moradores de rua, os trabalhadores rurais sem terra, os migrantes, as crianças de rua, dentre outros.

No meio protestante, principalmente entre a juventude, professores e pastores ligados aos seminários teológicos, o evangelismo libertário seria assimilado à luz das reflexões de Richard Shaull, H. Richard Niebuhr e de Rubem Alves. Esse último provocava o conservadorismo protestante com tese de doutorado publicada em 1982, cujo título *Protestantismo e Repressão*, seria o livro de cabeceira de muitos novos pastores e lideranças leigas. As letras das canções que animavam as celebrações do evangelismo libertário eram sintomáticas da circularidade dos discursos contestatórios do período. Uma canção emblemática da adesão dos protestantes ao cristianismo dos pobres, composta pelo reverendo presbiteriano João Dias dizia “Há muitos pobres sem lar sem pão; Há muitas vidas sem salvação”.

A “opção pelos pobres” e o evangelismo libertário não eram desconhecidos dos protestantes e muito menos dos metodistas. No

Concílio Geral da Igreja Metodista, de 1982, foi aprovado o Plano para a Vida e Missão da Igreja (PVMI), logo em seguida inseridos nos Cânones da igreja. O documento sinalizava para uma clara opção em guinar a igreja ao evangelismo social, agindo como instituição integrada a sociedade, com todos os seus problemas e conflitos. O plano foi bastante explícito na necessidade da igreja estar atenta ao seu entorno:

Há necessidade de conhecer o bairro, a cidade, o campo, o país, o continente, o mundo e os acontecimentos que os envolvem, porque e como ocorrem e suas consequências. Isto inclui conhecer as maneiras como as pessoas vivem e se organizam, são governadas e participam politicamente, e como isto pode ajudar ou atrapalhar a manifestação da vida abundante (Cânones da Igreja Metodista, 1982, p. 69).

Os conteúdos de cada dos capítulos desse plano fazem remissão à necessidade de seus membros desenvolverem uma prática religiosa integral, ou seja, praticarem ações relacionadas à salvação das almas e aquelas relacionadas à salvação do corpo. Espírito e corpo, fé e sociedade, dessa forma, não seriam mais compreendidas como elementos dicotômicos. O que esse plano preconizava, as revistas ensinavam.

Considerações finais

O que os dizeres e práticas dos metodistas nos momentos de instauração e crise do Regime Militar revelam? Uma constatação bem cristalizada é que os metodistas foram envolvidos pelo clima político da época e reagiram a ele, seja na forma de silêncio, na forma de

aceitação das ideias conservadoras ou na forma da crítica às injustiças sociais e à religiosidade formalista, todas de natureza política, ainda muitos insistam, na atualidade, que o metodismo não se envolva com tais questões.

Quanto aos discursos libertários e contestatórios publicados nas revistas da igreja nas décadas de 1970 e 1980, ficam evidentes as tentativas de educar, de convencer e de converter os alunos das escolas dominicais ao evangelismo social. Indicam ainda a legitimidade das autorias, pois esses não produziram um saber para além do permitido

pela hierarquia da igreja. Antes, foram autorizados pelas lideranças da igreja para ser a expressão de sua vontade e de sua visão sobre a sociedade. Quem produziu os textos sobre temáticas que extrapolavam o discurso específico do mundo religioso estava afinado com uma concepção de igreja. Assim pensavam as lideranças do metodismo, caso contrário a escrita libertária seria interdita. Para além da chancela dos bispos, os textos das revistas eram legitimados pela circularidade dos temas nos demais espaços de comunicações dos demais grupos sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Vasni de. *A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)*. Assis: Universidade Estadual Paulista / Unesp (Tese de Doutorado em História), 2003.
- BANDEIRA, Moniz. *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Renavan; Brasília: Editora da Unb, 7ª edi. 2001.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp/FDE, 1999.
- KUCINSKI, Bernardo. *O fim da ditadura militar*. São Paulo Contexto, 2001.
- JORNAL EXPOSITOR CRISTÃO*. São Bernardo do Campo: Biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1964.
- MESQUITA, Zuleica. A Faculdade de Teologia da Igreja Metodista na Crise Planetária de 1968: interação entre o micro e o macro. Piracicaba: *Revista do Cogeime*, ano 6, n. 10, 1997, p. 105-116.
- ORLANDI, EniPulcinelli. *As formas do silêncio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.
- REVISTA CRUZ DE MALTA*. Biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista: São Bernardo do Campo, 1982-1985.
- REVISTA EM MARCHA*. Biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista: São Bernardo do Campo, 1982-1985.
- REVISTA FLÂMULA JUVENIL*. Biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista: São Bernardo do Campo, 1982-1985.
- REVISTA VOZ MISSIONÁRIA*. Biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista: São Bernardo do Campo, 1982-1985.
- SKIDMORE, Thomas E. *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

SKIDMORE, Thomas E. *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

Recebido em: 01/08/2014

Aprovado em: 26/08/2014

IPB APOIA A GLORIOSA REVOLUÇÃO

Silas Luiz de Souza

Resumo

No presente artigo pretendemos desenvolver questões anteriormente investigadas sobre o protestantismo e a política no Brasil, particularmente, a Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB. A discussão feita a partir dos documentos oficiais da igreja, do seu órgão oficial, *O Brasil Presbiteriano*, e outros periódicos presbiterianos da época, apontam que embora houvesse grupos minoritários de resistência, a IPB ofereceu amplo apoio ao Golpe de 1964. A partir da lógica de Pierre Bourdieu, na qual a religião é fundamental na manutenção simbólica da sociedade e a relação da religião com a política se faz notar em todas as culturas, analisamos as tensões internas do presbiterianismo que derivou do seu apoio ao movimento militar.

Palavras-Chaves: Protestantismo e Política, Igreja Presbiteriana, Regime Militar

Abstract

In this article we intend to develop previously investigated issues of Protestantism and politics in Brazil, particularly, the Presbyterian Church of Brazil – IPB. The discussion made from the official documents of the church, its official organ, *The Brazil Presbyterian*, Presbyterian and other periodicals of the time, point out that although there were minority groups resistance, IPB offered broad support for the 1964 coup. From the Pierre Bourdieu's logic, in which religion is fundamental in the symbolic maintenance of society and the relationship of religion and politics is noticeable in all cultures, we analyze the internal tensions of Presbyterianism which derived its support for the military movement.

Keywords: Protestantism and Politics, Presbyterian Church, Military Regime

Introdução

Na segunda metade do século XX a presença protestante no cenário político brasileiro se tornou não só amplamente visível, como fartamente analisada, avaliada e questionada por cientistas sociais das diversas áreas das humanidades. No entanto, essa presença política se refere basicamente ao pentecostalismo e ao chamado neopentecostalismo. Deve-se deixar claro, porém, que os protestantes históricos já vinham participando da política em diversas instâncias e, desde 1934, teve os dois primeiros parlamentares a ocuparem cargos eletivos, na Assembleia Constituinte. Era um presbiteriano e um metodista (SOUZA, 2005, p. 93 – 100). Portanto, não há novidade quanto à participação política e partidária, mas o que ocorreu foi um crescimento numérico significativo dessa presença desde os anos oitenta do século passado. Diversas denominações do protestantismo brasileiro tiveram entre seus membros políticos que exerceram mandatos em diferentes instâncias. Os presbiterianos estiveram entre os mais ativos na discussão interna do protestantismo acerca do tema da ação política (Cf. SOUZA, 2005). Quando ocorreu o golpe militar, a presença protestante na política já não era novidade e a aprovação ao novo regime também não representava mudança de postura, embora, como na sociedade, havia grupos que lutassem pelas reformas e transformação do país com uma argumentação próxima das esquerdas. O apoio prestado pela

Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB é uma evidência atestada. É preciso, porém, que mais estudos ampliem o conhecimento sobre as relações entre os diversos atores sociais e seus lugares nesse período histórico. O apoio oficial que a denominação deu aos militares foi parte da estratégia por espaço no campo religioso brasileiro. Os protestantes lutavam com a Igreja Católica Apostólica Romana, mas também com os pentecostais, cujo crescimento começou a preocupar os grupos mais antigos. O conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu (2005, p. 27 – 98), tem sido amplamente utilizado para entender a religião na sociedade brasileira, com seu dinamismo e vigor que provoca cada vez mais a atenção dos estudiosos. Para o intelectual francês nenhum campo certamente é autônomo, integrando-se, influenciando-se e modificando uns aos outros. Assim, estudar um campo lança luz no entendimento da sociedade.

A religião é fundamental na manutenção simbólica da sociedade e a relação da religião com a política se faz notar em todas as culturas. Bourdieu (2005, p. 70 – 73) afirma que “por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política.” Dominique Julia procurou demonstrar a relação estreita entre o campo religioso e os demais campos e como a religião é afetada pelas mudanças sociais. Suas primeiras palavras em bem conhecido estudo para os historiadores dessa área são: “As mudanças religiosas só se

explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso” (JULIA, 1995, p. 106). Novas condições sociais fazem o grupo religioso reinterpretar a sua participação no mundo a partir da experiência de fé e da herança teológica. É uma via de mão dupla. As condições sociais provocam uma leitura teológica específica enquanto a teologia é transformada pelas condições sociais, a fim de dar conta do novo momento. Isso ocorre em meio a conflitos internos e externos.

Se houve uma disposição para apoiar o regime militar dentro da IPB, houve também uma oposição interna cuja visão teológica, embora calcada na mesma herança calvinista, estaria mais propensa à crítica da situação e não simplesmente a um apoio pronto e decisivo. Esse grupo foi rechaçado pela liderança institucional. Pastores foram despojados, igrejas e concílios foram dissolvidos ou modificados. Essa disputa pode ser identificada por aquilo que Bourdieu chama de “uma forma particular da luta pelo monopólio”, que é a oposição entre a ortodoxia e a heresia, assim abordada:

Os conflitos pela conquista da autoridade espiritual que se instauram no subcampo relativamente autônomo dos sábios (teólogos), produzindo para *outros sábios* e instados pela busca propriamente intelectual da distinção a tomadas de posição cismáticas na esfera da doutrina e do dogma, estão destinados por sua natureza a permanecer restritos ao mundo “universitário”. Ao que tudo indica, o cisma clerical tem possibilidades de tornar-se uma

heresia popular, apenas na medida em que a estrutura das relações de concorrência pelo poder no interior da Igreja lhe oferece a possibilidade de articular-se com um conflito "litúrgico" e eclesiástico, ou seja, um conflito pelo poder sobre os instrumentos de salvação. (BOURDIEU, 2005, p. 63).

O GOLPE FOI APRESENTADO NO JORNAL OFICIAL DA IPB COMO A "GLORIOSA REVOLUÇÃO"

"Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo de comunistas e seus simpatizantes da administração do nosso querido Brasil" (*Brasil Presbiteriano*, abril de 1964, p. 7). Essas palavras foram estampadas na primeira edição do jornal oficial da IPB, o *Brasil Presbiteriano* (doravante *BP*), após o golpe. Dentre as explicações para isso enfatizo duas questões. Inicialmente, destaco que os presbiterianos se desenvolveram naquele grupo social das camadas médias da população. Esse contingente se preocupava com as conquistas materiais das últimas décadas e se manifestou em atos como a *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*. A ideologia liberal vinda com os missionários, com sua intransigente defesa das liberdades individuais, especialmente as liberdades de pensamento, da propriedade e de religião, era parte da ideologia do grupo. Embora o tipo de liberalismo presente na sociedade brasileira e no protestantismo desde o século XIX possa ser questionado, por parcial e reducionista, não resta dúvida que esses aspectos liberais contribuíram para uma visão de mundo que lutaria contra todas as

forças consideradas empecilhos para o exercício das liberdades, como o comunismo.

A segunda questão é o fundamentalismo. Esse não é apenas um fenômeno religioso, mas, na sociedade moderna, é "a tentativa de proporcionar aos indivíduos desenraizados e inseguros novamente o apoio psíquico" (TÜRCKE, 1995, p. 51) que garanta a subsistência em uma sociedade que não mais dá conta de suas necessidades. Martin Dreher (2002, p. 80) diz que no protestantismo o fundamentalismo é uma "contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante". As transformações da religião propostas pela modernidade são recusadas e procura-se retornar aos fundamentos históricos da fé. James Barr (1978, p. 11) aponta para o fato de que "o coração do fundamentalismo não é a Bíblia, mas é uma forma particular de religião", especialmente a partir dos avivamentos nos Estados Unidos. A ênfase na conversão, própria dos Avivamentos, é uma característica essencial do fundamentalismo. Os convertidos são os verdadeiros cristãos e o demonstram na manutenção da sua doutrina. A doutrina advém da leitura bíblica, uma forma particular de leitura. A leitura do fundamentalismo parte da experiência de conversão e da necessidade de confirmá-la a partir dos dogmas entendidos como extraídos da Escritura. Aqui é que entra a explicação bíblica, dogmática, para apoiar o governo em uma leitura fundamentalista, na qual o fiel deve ser ordeiro e obediente às autoridades, características que

demonstram o caráter cristão. Portanto, o aparato ideológico e teológico para apoiar o governo militar veio também do fundamentalismo.

Acima foi dito que o primeiro número do jornal oficial depois do golpe prontamente apoiou os militares. Importa informar que havia uma edição pronta quando o golpe ocorreu que foi cancelada por temor de algo desabonador e fez publicar outra, informando isso na capa da nova, destacando-se os seguintes itens:

1º) Que o jornal procure refletir o pensamento oficial da Igreja;

4º) Que se declare que a edição do jornal que traz o Nº 8, do ano VII, 2ª quinzena de abril, não é publicação da Igreja Presbiteriana do Brasil, nem é seu Órgão Oficial, mas é de exclusiva responsabilidade do ex-redator; (*BP*, abril de 1964, p. 1).

Nesse mesmo número, também em primeira página, há uma moção informando-se que fora entregue para o "Secretário particular do presidente":

O Brasil, ilustre Marechal, odeia o comunismo, - mas com a mesma generosidade e altivez de sentimentos - odeia, igualmente, toda e qualquer forma totalitária ou fascista de governo. Na certeza irrefutável de que "a justiça exalta as Nações e de que o Pecado é o opróbrio dos Povos", - hipotecam, Senhor Presidente, - respeitosa e patrioticamente, enorme soma de confiança em seu Governo (*BP*, abril de 1964, p. 1).

A necessidade que os líderes presbiterianos sentiam de combater o comunismo vai ficando cada vez mais destacada no *BP*. Qualquer pensamento considerado de esquerda

era inimigo da fé cristã. A leitura fundamentalista e liberal da Bíblia via total incompatibilidade entre o comunismo e o cristianismo verdadeiro, como o demonstra a seguinte conclamação:

Pastores, Seminaristas, Presbíteros, crentes, não podem abraçar a ideologia vermelha e permanecer na Igreja. Se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. Uma coisa ou outra. Ou Cristo ou Belial (*BP*, maio de 1964, p. 7).

Com o maniqueísmo "ou Cristo ou Belial" deveria ficar claro para os leitores que os cristãos jamais poderiam seguir ideias comunistas por serem do próprio "belial", isto é do diabo. Belial pretende confundir, desagregar e trazer confusão, mas os cristãos buscam a paz, a harmonia e a ordem. A continuação do texto citado acima em que se exalta a "gloriosa revolução", diz assim:

[...] Deus agiu na hora certa [...] A raiz da erva daninha, porém, será difícil de ser extirpada. Em todos os setores está ela infiltrada, inclusive nas Igrejas. [...] Daí o título de nosso arrazoado: 'O Outro Expurgo'. Sim, ele se faz necessário. As igrejas têm de se mostrar enérgicas e vigilantes. [...] O Supremo Concílio precisa encarar este assunto tão sério e importante [...] se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. [...] É preciso o expurgo (*BP*, maio de 1964, p. 7).

O articulista do texto anterior voltaria a criticar o que chamava de "uma tendência perigosa", que seria a ênfase à obra social na igreja. O perigo é fazer de ideias comunistas

ideias cristãs. Essa não é tarefa da igreja. Por isso,

Quem achar que a missão da Igreja é dar pão material ao povo e fazer obra social, que o faça, já que tem recursos para isso. Mas deixe em paz aquelas igrejas que estão pregando o evangelho aos pobres, que estão trazendo das trevas almas para a luz e recuperando centenas de perdidos. Essas igrejas agem assim porque acreditam, como Paulo, que "o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz e alegria no Espírito Santo" (Rom. 14: 17) (*BP*, setembro de 1964, p.5).

Em 1969, ao noticiar as comemorações da independência do Brasil pelas igrejas presbiterianas em todo o país, o *BP* afirma: "destacase, nas comemorações presbiterianas, a intercessão pelas autoridades e a afirmação de respeito à lei e à ordem" (*BP*, setembro de 1969, p.1). Realizaram-se cultos em todos os Estados e as reportagens do jornal explicavam que as pregações ensinaram a doutrina da soberania divina. Deus soberano estava agindo sobre a pátria. Ademais, essas mensagens estimulavam o respeito à vida, ao trabalho, aos bens, à reputação, à família e aos concidadãos (*BP*, agosto e setembro de 1972, p. 1). Temas presentes no discurso ideológico dos militares. Na leitura fundamentalista o dogma estava a serviço da legitimação do poder político.

A edição do mês de junho de 1964 elogia o "Novo Governo" e o senso de oportunidade dos que fizeram uma intervenção oportuna e adequada. O articulista conclama os presbiterianos à participação: "Cremos que os presbiterianos, seja qual for o seu partido político, devem

a si mesmos, a Cristo e à nação, uma atitude positiva de participação nas tarefas imensas que aguardam o país" (*BP*, junho, 1964 p. 2).

Ponto crucial nas disputas internas e que definiria a continuidade e consolidação do apoio irrestrito e sistemático ao governo militar foi a reunião do Supremo Concílio de 1966, na cidade de Fortaleza – CE. Trata-se do evento quadrienal, nacional, a maior e mais importante reunião conciliar, congregando representantes de todos os presbitérios (concílios regionais menores na administração eclesiástica) do país. Nessa reunião a eleição do pastor Boanerges Ribeiro para presidente do concílio maior da denominação indicou o caminho das posturas que se tomaram enfatizando o apego e a exaltação do regime que já dirigia o país nos dois últimos anos (Cf. SOUZA, 2005 e 2014). O jornal oficial, dirigido por Ribeiro, já vinha promovendo sua campanha. Em março de 1966, seu nome aparecia como diretor do jornal e, depois, assinando o texto "Supremo Concílio Assunto Vital", se mostrando como homem de conhecimento, decisão e firmeza. (*BP*, março de 1966, p. 2). Logo mais foi publicado "Ser Ordeiro Não é Sinal de Fraqueza" (*BP*, abril de 1966, p. 2) e, em junho, o editorial assinado por Ribeiro celebrava: "Fim da Crise à Vista", pois "a IPB já se reencontrou" (*BP*, junho de 1966, p. 2). Nessa edição, Oscar Chaves, acima citado defendendo expurgos, escreveu sobre "O Próximo Presidente do Supremo Concílio." Alguém firme, que "combata com ardor e não dê tréguas ao modernismo teológico", e pulso forte "para enfrentar o

problema da indisciplina que está invadindo a Igreja” (*BP*, junho de 1966, p. 2).

No imaginário popular o meio militar é sempre tido como local de obediência irrestrita, disciplina e ordem. Eram coisas que se procuravam também para a igreja. Por isso, houve uma preocupação em enaltecer a presença dos militares, de modo que em reportagem sobre a reunião de 1966 o *BP* destaca a presença de militares, membros da IPB que representavam seus presbitérios: “dois Generais, um Capitão de Mar e Guerra, um Major, um Capitão-Capelão, um Tenente” (*BP*, outubro de 1969, p. 5). Evidentemente, existiam militares na membresia da igreja e muitos destes, sendo eleitos presbíteros, se faziam presentes nos Conselhos locais, nos Presbitérios, podendo ser escolhidos para participarem na assembleia geral. O que se quer destacar é a ênfase dada neste momento, enaltecendo os militares, presentes também na IPB. Entre esses militares estava Renato Guimarães que, em 1969 foi Secretário Municipal dos Transportes da Prefeitura de São Paulo, no governo de Paulo Maluf; o jornal oficial destacou o fato e afirmando que o Coronel “participou ativamente da Revolução Democrática de 1964” (*BP*, 1º. e 15 de abril de 1969, p. 1). Em 1970, ele seria eleito Vice-Presidente do Supremo Concílio, quando Boanerges Ribeiro foi reeleito.

Após essa reunião de 1966, o apoio ao governo militar foi se tornando mais decisivo e irrestrito. No mês de outubro desse ano há algumas informações no jornal que demonstram a ligação com o

governo. A própria diagramação da publicação deixa evidente o destaque que se quer dar. Informa-se que Benjamin Moraes, pastor presbiteriano, era o Secretário da Educação do Estado da Guanabara (*BP*, 1º. e 15 de novembro de 1966, p. 1). Ainda na capa reporta-se a eleição ao Governo do Estado do Rio, pela Arena, de Geremias Fontes, membro da Igreja Presbiteriana de São Gonçalo (*BP*, 1º. e 15 de novembro de 1966, p. 1). A terceira matéria é o discurso do Presidente da República, Castelo Branco, por ocasião da criação do “Movimento Universitário de Desenvolvimento Econômico e Social” (*BP*, 1º. e 15 de novembro de 1967, p. 8). Geremias Fontes aparecerá no jornal cerca de um ano depois, falando na Câmara de Vereadores de Valença. Destaca-se que, como bom cristão, ele “testemunhou” o Evangelho com a leitura da Bíblia e, também, enalteceu “a revolução feita pelas Forças Armadas” e a “responsabilidade do eleitorado, que não sabendo votar, sofre por quatro anos” (*BP*, 1º. e 15 de novembro de 1967, p. 5). Esse discurso legitimando o golpe militar por ter sido conduzido pelos tutores do povo, da gente simples e pobre, que sofria por não saber votar, lembra uma argumentação de Christopher Hill. O historiador inglês mostra como os puritanos e os presbiterianos entendiam sua participação política, entendendo que o povo não tinha capacidade para participar do governo e que era preciso que fosse tutelado. Puritanos e presbiterianos, hegemônicos na Câmara dos Comuns na época da Revolução Inglesa, não queriam uma vitória definitiva sobre

o Rei, pois “esperavam que o rei os salvaria da ‘democracia herética,’ isto é, a liberdade de discussão e organização para as classes baixas que o Exército advogava” (HILL, 1988, p. 92). Os herdeiros desses protestantes britânicos reproduziam o mesmo tipo de argumentação e legitimação em terras brasileiras.

A consolidação do apoio pode ser destacada com a decisão, em 1975, de investir em pastores que quisessem cursar a Escola Superior de Guerra. Pela importância do documento, transcrevo-o em seu inteiro teor:

Doc. XXXV - Sugestão no sentido de aproveitamento por ministros presbiterianos do Curso Intensivo mantido pela Escola Superior de Guerra.

Considerando a importância da orientação filosófico-doutrinária da ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA (sic) para os líderes brasileiros;

Considerando a possibilidade de pleitear uma vaga junto à Escola Superior de Guerra para os pastores da Igreja Presbiteriana do Brasil no curso de pós-graduação da referida Escola;

Considerando a oportunidade da Igreja Presbiteriana do Brasil estar presente no ambiente do mais alto nível cultural do País em assuntos econômico-político e psico-social;

A Comissão Executiva do Supremo Concílio resolve:

a) Entrar em contato com a Escola Superior de Guerra para estudar a possibilidade de conseguir uma vaga anualmente em nome da Igreja Presbiteriana do Brasil;

b) Que os futuros pastores estagiários sejam indicados pela própria Comissão Executiva do Supremo Concílio;

c) Que a IPB, através da Fundação Educacional, conceda bolsa de estudo ao estagiário visto ser o curso de dedicação exclusiva no período de um

ano (DIGESTO PRESBITERIANO, CE-75-070).

Os líderes presbiterianos procuraram demonstrar sua ligação com a elite culta do país ao passar o jornal *BP* a transcrever reportagens de outros órgãos de imprensa do país, sobretudo de *O Estado de São Paulo*. As notícias eram principalmente de críticas à subversão, condenação do catolicismo e da Teologia da Libertação, a qual ainda não aparece com esse nome, e elogiam as atividades como o Projeto Rondon. O jornal paulista, fundado em 1875, tinha o pensamento liberal como o seu mote. Em 1964, criticou as reformas de base em um dos pontos sobre a ampliação do direito do voto aos analfabetos: “conceder o voto ao analfabeto seria tornar extensiva a todo o País a mentalidade reinante na Baixa do Sapateiro, na periferia de Recife e Fortaleza e nos morros da Guanabara monstruoso atentado ao pundonor nacional” (05/2/1964, p. 3). Para Maria Aparecida de Aquino, “apesar de defender a democracia, OESP, entendia as atitudes de João Goulart como interferência demasiada do governante e usurpação dos direitos naturais dos indivíduos” (AQUINO, 1999, p. 39). Como o comunismo seria contrário às liberdades individuais, sua linha editorial incluía o combate às esquerdas e a defesa da democracia. O jornal foi coerente com seu princípio e com as críticas que sempre fez ao governo de João Goulart, colocando-se na oposição ao governo militar quando percebe agressão aos direitos e liberdades individuais. Aquino diz que

compreendendo-se as opiniões expressas por OESP em 1964, são claras suas posições professadas em 1968, já em franca oposição a aspectos do desenvolvimento político do movimento militar. Daí tornar-se possível entender sem hiatos a sua passagem de defensor para crítico do regime que ajudara a criar, circunstância assumida coerentemente com seus princípios (AQUINO, 1999, p. 49).

O periódico continuou a criticar as esquerdas, o regime comunista e os católicos progressistas e da Teologia da Libertação. Em tudo isso se identifica a unidade do pensamento liberal que animava tanto OESP como o presbiterianismo. Por isso, o antigo jornal paulista forneceu muitas matérias para o *BP*. O individualismo liberal está claramente exemplificado em artigo com o título "A Igreja e as injustiças sociais" cuja conclusão vaticinava: "a Igreja de Cristo precisa pregar o evangelho de arrependimento [...] a solução para o problema do homem [que] fará mudar o caráter [...] e, então [mudará] a distribuição das riquezas e as injustiças sociais" (*BP*, 1º, e 15 de fevereiro de 1969, p. 3). Há uma atenção especial com o indivíduo. Uma pessoa salva, transformada pelo evangelho, se tornará um eficiente colaborador para a transformação do mundo ao seu redor. Portanto, quanto maior for o número de convertidos, mais rapidamente a sociedade será transformada. Enquanto isso cabe o papel de protagonista junto ao governo, apoiando e participando, tutelando um povo não convertido, não culto, incapaz de tomar as rédeas políticas por si.

Como os presbiterianos queriam manter e defender a lei e a ordem passaram a criticar os que se opunham ao governo, especialmente aqueles envolvidos em ações de guerrilha e outros crimes. Com a notícia "O Tenente foi morto a coronhadas", condenava "presos políticos", para os quais matar, roubar, dinamitar, já não eram atividades vistas como crimes, mas "atividades políticas". O artigo duvidava da existência de tortura e o *BP* teceu crítica aos que denunciavam a tortura no Brasil, por considerá-la inexistente, já que mesmo "o Presidente da República justificando o apreço e o respeito que pede de todos os brasileiros, explicitamente condena a tortura de presos". Indignado o jornal dizia não mais se calar diante dessas acusações: "Chega. Já não é possível esperar mais, em silêncio" (*BP*, outubro de 1970, p. 2). As autoridades eclesiásticas, através do jornal, passaram a dedicar mais espaço para criticar os esquerdistas, os ecumenistas e o clero católico progressista, adeptos da Teologia da Libertação, por serem comunistas, portanto, inimigos do Estado e da Igreja. Uma transcrição de OESP acusava os padres "que se metem em política" (*BP*, novembro de 1970, p. 4 - 5). Outra transcrição de OESP foi "Ecumenistas contra o Brasil", em que informa que a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos encaminhou denúncia à ONU sobre torturas em países da América Latina. Tais informações foram dadas pelos grupos ecumênicos com os quais a igreja norte-americana tinha contato e seriam, obviamente, falsas (*BP*, junho de 1971, p. 1).

No entanto, esse tipo de visão não era da totalidade da IPB. As questões sociais, a crítica às posturas políticas consideradas opressoras e a defesa de reformas na sociedade estiveram presentes na vida da igreja antes do período militar e continuaram por algum tempo depois do golpe, mas foram rechaçadas pela política eclesiástica oficial como heresia. Em outros trabalhos amplo a discussão sobre os conflitos teológicos e ideológicos nas décadas de cinquenta e sessenta do século XX, quando muito se debateu acerca da participação ou não da igreja e do cristão na ação social, na política, nos sindicatos, etc, e do como deveria ser a participação.

Uma oposição “pouca e rouca”

Um grupo de presbiterianos se apresentava com teologia e ideologia diferentes da postura fundamentalista de direita adotada pelo setor dominante. Basta lembrar os nomes de Paulo Stuart Wright e Lysâneas Dias Maciel, como exemplo. O primeiro, filho de casal de missionários norte-americanos, optou pela cidadania brasileira e, quando ocorreu o golpe militar, era Deputado estadual em Santa Catarina. Cassado, foi para a clandestinidade e morreu provavelmente vítima de torturas na cidade de São Paulo. Exemplo de seu pensamento pode ser apontado em parte de uma palestra:

Creio que a fé cristã não se identifica com nenhum sistema político-econômico em particular. Ao mesmo tempo o homem pode ser socialista e os fatos dizem que existem muitos cristãos que o são. Entendo que nós, como cristãos, temos a obrigação de reagir precisamente na hora que nos

toca viver. No mundo de hoje se vislumbram uma coincidência entre as aspirações dos cristãos e dos socialistas quanto à vida humana, isto é, justiça e bem-estar do homem.

Os termos “dê a cada um segundo suas possibilidades, a cada um segundo suas necessidades, aquele que não trabalha não come, com o suor de tua fronte viverás”, são expressões comuns a cristãos e a socialistas (WRIGHT, 1993, p. 61).

O segundo, advogado de família mineira tradicional, radicado no Rio de Janeiro, passou a participar ativamente na política por volta dos quarenta anos de idade, influenciado por ideias cristãs de responsabilidade social e da Teologia da Libertação. Teve o mandato de deputado federal cassado em 1976, por criticar a ditadura e denunciar a tortura.

A existência de conflitos e oposição nas instituições é fato conhecido e estudado. Alguns conflitos que surgem no ambiente eclesiástico são o tipo que Bourdieu chama de conflitos entre “uma forma particular da luta pelo monopólio”, que é a oposição entre a ortodoxia e a heresia, conflito que se estabelece no subcampo dos sábios, isto é os teólogos e a elite intelectual da denominação (BOURDIEU, 2005, p. 63). Nem sempre os conflitos aparecem de modo claro para os fiéis e, principalmente, para os de fora, que não compreendem o mundo interno da instituição. Como lembra outro estudioso citando Bourdieu: “as vanguardas representam dessacralizações sacralizantes que nunca escandalizam senão os crentes” (FERREIRA, 2010, p. 228).

A administração eclesiástica que ocupou os cargos a partir de 1966 se esforçou para desqualificar a

oposição interna que existia na denominação. Ao reportar a reunião da Comissão Executiva, em 1969, o jornal oficial deu a manchete na capa: "Supremo Concílio – Reúne-se a CE – Ambiente de trabalho e harmonia". Procurava-se passar para as comunidades presbiterianas o bom momento que vivia a IPB em seus órgãos diretivos, sem conflitos, sem oposição, sem qualquer desordem. No entanto, o texto jornalístico, trai a si próprio e demonstra que havia um grupo perturbador da ordem: "já são poucas e rucas as vozes dos que tentam apenas perturbar, e nada trazem de construtivo" (BP, 1º. e 15 de março de 1969, p.1). A oposição existia, apesar dos esforços pela limpeza. Pequena e cada vez mais sem voz, mas ainda estava lá. As regiões de Campinas - SP, Rio de Janeiro, Vitória - ES e Salvador - BA concentravam as principais lideranças de oposição ao governo da IPB no período.

Essa oposição criou um jornal específico para combater a política oficial da igreja: *Jornal Presbiteriano*, (doravante *JP*), com sede em Campinas - SP. Essa cidade é importante polo do presbiterianismo brasileiro pela antiguidade, capacidade intelectual, moral e capital religioso de sua liderança. O presbiterianismo da região acumulou um importante capital simbólico. Os dois primeiros missionários da igreja do sul dos Estados Unidos da América vieram para Campinas, no rastro dos imigrantes estabelecidos na região. Além do estabelecimento de igrejas, criaram escolas. O mais antigo Seminário teológico da América Latina está na cidade de Campinas desde 1907. Assim, o *JP* chegava no

bojo de um rico capital simbólico no contexto presbiteriano. O periódico, mensal, circulou de novembro de 1974 até abril de 1978, esforço considerável para a época. Produzido na cidade de Campinas se manteve, contudo, como voz da oposição presente em todo o país.

A liderança do jornal representava parte da elite intelectual e teológica da IPB. Eram professores, missionários e pastores respeitados. Os professores do Seminário de Campinas atuantes no *JP* são: Júlio Andrade Ferreira, que foi Reitor e prolífico escritor; Américo Justiniano Ribeiro, dinâmico pastor e educador; Waldyr Carvalho Luz, tradutor das *Institutas* de João Calvino e professor da Unicamp; Odayr Olivetti, que fora missionário no estrangeiro e tradutor de outra versão das *Institutas*; Joás Dias de Araújo, missionário no estrangeiro e eficiente plantador de igrejas. Além desses pastores deve-se citar o Presbítero Eduardo Lane, proprietário do jornal e diretor do Seminário por alguns anos. Lane foi o candidato de oposição derrotado à presidência do Supremo Concílio da IPB em 1974. A importância de seu nome está no fato de ser neto do primeiro missionário a residir em Campinas e filho de outro missionário, responsável por doar o terreno onde se construiu o prédio em que funciona o Seminário.

A oposição "pouca e rouca" pretendia, através do *JP* "edificar a família da fé pela doutrinação, exortação, testemunhos, mensagens estimulantes, informações exatas e variadas, exemplos dignos," conforme o editorial do primeiro número. Querendo o novo jornal dar

“informações exatas” e “exemplos dignos”, insinua o que ocorreria na IPB. Contudo, não fala apenas veladamente, mas expõe com clareza a condição de oposição, afirmando que a linha editorial pretendia “desempenhar, com equilíbrio e serenidade, o importante papel de oposição construtiva, que tem sido sempre característica distintiva de todo o regime lididamente democrático, do qual o sistema presbiteriano é uma das mais altas expressões históricas” (*JP*, novembro de 1974, p.1).

Nas edições do *JP* não é difícil perceber os motivos que tornariam o grupo inimigo do Evangelho, como era a visão da direção. Uma das acusações que recebeu foi o de comunismo. Quando setores da igreja passaram a pensar teologicamente os problemas sociais, propondo ação social e política, muitos se preocuparam. Viam o discurso muito próximo do comunismo, senão comunista. Alguns meses depois do golpe, um articulista do jornal oficial afirmava que “ninguém, que verdadeiramente ame este país e aprecie o regime da liberdade, terá deixado de aplaudir, com entusiasmo, a reviravolta que, de um momento para outro, nos livrou do caos e impediu que o Brasil caísse nas mãos dos comunistas” (*BP*, julho de 1964, p. 4). Identificou-se a ação social da igreja com comunismo e denunciava que “o evangelho social quer fazer da Igreja casa de pasto ou pensão de amplitude universal, pensão popular gratuita. Mas a grande comissão dada por Cristo a seus discípulos não inclui esse estranho meio de

evangelização”. Espiritualizou-se a missão da igreja:

A tarefa da Igreja de Cristo é pregar o Evangelho para salvação dos pecadores. Os homens salvos, restaurados no corpo e na alma, sentir-se-ão capacitados para pelejar por um mundo melhor. Ponha-se o Evangelho nos corações, porque os homens remidos por Cristo irão dedicar-se também à solução dos problemas sociais. Assim a Igreja estará agindo socialmente, sem declarar-se socialista (*BP*, 1º. e 15 de setembro de 1966, p. 7).

Do ponto de vista da liderança presbiteriana havia um discurso equivocado na oposição, escondendo seu comunismo com roupagem teológica. Seriam inimigos do país e da igreja. Uma reportagem no *JP* exemplifica o pensamento da oposição. Após noticiar as tarefas de ação social de uma determinada igreja o articulista encerra assim:

Com efeito, o Deus que conhecemos na Bíblia é um libertador que destrói os mitos e as alienações. Um Deus que intervém na história para quebrar as estruturas de injustiça e suscita profetas para assinalar o caminho da justiça e da misericórdia.

O que nos diz a Bíblia? A Bíblia vaticina uma era de justiça para os oprimidos, quando o homem na terra não fará violência; O Senhor fará brotar justiça, e as nações a verão. E que o Senhor pede de ti, ó homem, senão que pratiques a justiça?

Esta foi a pregação dos profetas e de Jesus; de Jesus e dos apóstolos. Justiça foi o tema do Monte¹, onde o Senhor lançou os distintivos do Reino e suas condições de cidadania (*JP*, março de 1976, p. 3).

Esse discurso era linguagem semelhante tanto do movimento ecumênico como do movimento conhecido como *evangelical*, este

¹ Referência ao Sermão do Monte, Evangelho de Mateus, capítulo 5.

aglutinado na Fraternidade Teológica Latino-Americana. O movimento ecumênico tem na criação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, um marco fundamental. Nessa assembleia de organização o Conselho Mundial de Igrejas estabeleceu claramente o que já se vinha discutindo como a "responsabilidade social da igreja e do cristão". A Confederação Evangélica do Brasil organizou, em 1955, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, ecoando em solo brasileiro as discussões do protestantismo ecumênico mundial (SOUZA, 2005, p. 120 - 128). Por outro lado, o movimento evangelical, que era certa reação ao ecumenismo, também se preocupava com questões sociais desenvolvendo o conceito de *Missão Integral*, com a participação efetiva de teólogos latino-americanos. No célebre congresso dos evangelicais, em Lausanne, Suíça, em 1974, René Padilha falou sobre "A evangelização e o mundo", criticando o imperialismo do Primeiro Mundo ao fazer missão. Ainda Samuel Escobar palestrou sobre "A evangelização e a busca de liberdade, de justiça e de realização pelo homem" desafiando os missionários a lutar por transformações sociais e políticas como tarefas inalienáveis da missão cristã.

O primeiro número do *JP* apresenta no alto da primeira página a chamada para o artigo "Lausanne: uma chamada à evangelização", com a foto do local onde se realizou o "Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial", afirmando que foi "a mais importante reunião da Igreja de Cristo para a evangelização do mundo no século

XX" (*JP*, p.1). Demonstra grande simpatia pelas ideias apresentadas e informa que o congresso representou

um desafio ao povo de Deus no sentido de reconsiderar o significado de "missão", "evangelização", "salvação" e "conversão" e de que as orações da Igreja de Cristo clamam por novos ventos de um genuíno avivamento espiritual e de um avanço evangelístico (*JP*, p.4).

Os presbiterianos fundamentalistas, ciosos da defesa da fé e do verdadeiro evangelho, acusavam os dois grupos de heresia. Promoveu-se expurgo de pastores, igrejas e concílios. Artigos como "Crise dissecada" (*BP*, 1 de julho de 1967) e "Vigilância necessária" (*BP*, agosto de 1971) demonstram essa luta pela correta doutrina.

Essa oposição pequena e que ia ficando cada vez mais sem voz dentro da igreja seria a possibilidade que a IPB teria de ter uma visão mais crítica em relação ao governo militar, pois sua visão teológica da missão da igreja, da responsabilidade social dos cristãos ou o conceito de missão integral indicavam posturas políticas mais à esquerda. Foi exatamente de terem tendências comunistas a acusação que receberam e o motivo da intolerância com sua presença e as diversas tentativas de expurgá-los.

A INTOLERÂNCIA E OS EXPURGOS

A intolerância foi abertamente demonstrada no sermão proferido na abertura da reunião do Supremo Concílio em 1974. O texto bíblico para a prédica foi o primeiro livro de Samuel 15. 3 e 18². O texto é sobre a ordem divina para a matança dos

² "Vai, pois, agora, e fere a Amaleque, e destrói totalmente a tudo o que tiver, e nada lhe poupes; porém matarás homem e mulher, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e jumentos"; "Enviou-te o SENHOR a este caminho e disse: Vai, e destrói totalmente estes pecadores, os amalequitas, e peleja contra eles, até exterminá-los".

amalequitas, inimigos de Deus e de seu povo. A aplicação para a situação do momento foi que a oposição à administração da igreja era de "amalequitas" e estes deveriam ser extirpados da IPB, como manda o texto bíblico. Este evento se tornou folclórico na igreja e exemplo de mau uso da Bíblia e do sermão.

Um dos mais emblemáticos casos de expurgo ocorreu com João Dias de Araújo, pastor, teólogo, poeta e professor no Seminário Presbiteriano do Norte. Dentre os hinos que compôs o transcrito abaixo é um dos mais significativos, representa o pensamento geral do grupo de oposição e demonstra bem a razão de ser considerado comunista. Falar das questões do modo como o faz facilmente recebia a acusação de heresia:

Que estou fazendo se sou cristão,
Se Cristo deu-me o seu perdão?
Há muitos pobres sem lar, sem pão,
Há muitas vidas sem salvação.
Mas Cristo veio pra nos remir,
O homem todo, sem dividir:
Não só a alma do mal salvar,
Também o corpo ressuscitar.
Há muita fome no meu país,
Há tanta gente que é infeliz,
Há criancinhas que vão morrer,
Há tantos velhos a padecer.
Milhões não sabem como escrever,
Milhões de pobres não sabem ler:
Nas trevas vivem sem perceber
Que são escravos de um outro ser.
Que estou fazendo se sou cristão,
Se Cristo deu-me o seu perdão?
Há muitos pobres sem lar, sem pão,
Há muitas vidas sem salvação.
Aos poderosos eu vou pregar,
Aos homens ricos vou proclamar
Que a injustiça é contra Deus
E a vil miséria insulta os céus.
(NOVA CANÇÃO, 1987, p. 113)

Além disso, outro exemplo de seu pensamento foi a palestra na

paradigmática *Conferência do Nordeste*, onde se discutiu a participação dos evangélicos na transformação social do país, tendo assim se manifestado ao criticar a ação da igreja:

A tarefa da Igreja seria entrar, por exemplo, nos mocambos e dizer: "Jesus é o Salvador". A tarefa terminaria na simples proclamação. O resto não compete à Igreja, mas ao governo e às instituições de caridade. Uma das maiores heresias afirmadas abertamente por muitos cristãos chamados ortodoxos e fundamentalistas é que a "Igreja nada tem a ver com os problemas sociais". Dizer isto é mutilar o Evangelho de Cristo e a mensagem do Reino de Deus. (CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL, 1962, p. 44).

O conferencista concluiu assim sua exposição:

Como filhos do Reino de Deus somos parte da rebelião dos tempos atuais. Devemos estar na vanguarda dos movimentos de transformação do mundo contemporâneo. O clima revolucionário do Século XX é percebido através da revolução marxista-leninista, da revolução do proletariado, da revolução racista, da revolução nacionalista, da revolução da autodeterminação, etc. Dentro desse vulcão em ebulição está operando a revolução do Reino de Deus, isto é, a soberania de Deus sobre a História, dando a diretriz segura para a humanidade no presente e no porvir. (CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL, 1962, p 57).

O *JP* publicou diversas reportagens sobre as acusações, a demissão e o caso todo de Araújo que havia recorrido à Justiça do Trabalho depois de ser demitido do Seminário. O próprio pastor se explica e dá sua visão do ocorrido:

Fui obrigado pela direção da Igreja. Fui constrangido, fui empurrado, fui forçado porque certos órgãos da administração da IPB não queriam obedecer às leis de nossa Pátria. Se eu não levasse a IPB à Justiça do Trabalho, estaria sendo conivente com as injustiças que vêm sendo praticadas contra professores dos Seminários da Igreja Presbiteriana do Brasil, desde 1966. (*JP*, fevereiro de 1975, p. 1).

Araújo passa a historiar os acontecimentos com diversos detalhes até ser informado pela Comissão Especial dos Seminários “das supostas e vagas acusações sem provas que levaram a comissão a determinar minha demissão do SPN³” (*JP*, fevereiro de 1975, p. 1). Essas acusações, embora não explicitadas para o pastor, estão claramente expressas na música e na palestra citadas acima, detectadas como ideologia esquerdista e grave erro teológico.

Concílios também foram punidos por se colocarem em oposição aos dirigentes da igreja. Em 1975, a Comissão Executiva da IPB decidiu: “Transferir à jurisdição do Sínodo de São Paulo os concílios eclesiásticos Presbitério de Vitória e Presbitério de Colatina” (DIGESTO PRESBITERIANO, CE-75E1-001). Um Sínodo é normalmente composto por presbitérios de uma mesma região geográfica, de modo que a transferência provocou a estranha situação na qual os presbitérios passaram a pertencer a um Sínodo distante de sua própria região. O Presbitério de Colatina protestou e recebeu como resposta: “tomar conhecimento e encaminhar ao Sínodo de São Paulo, para as devidas providências”. (DIGESTO

PRESBITERIANO, CE-76-047). O Presbitério de Vitória promoveu mudanças estatutárias para safar-se de medidas como essas. O Sínodo de São Paulo, respaldado pela Comissão Executiva, excluiu o Presbitério da IPB. Questionada pelo Presbitério de Campinas, a Comissão Executiva respondeu que “o Presbitério de Vitória, de fato e de direito, desvinculou-se da Igreja Presbiteriana do Brasil, ao registrar as alterações de seu Estatuto.” (DIGESTO PRESBITERIANO, CE-76-050), responsabilizando o próprio Presbitério pela exclusão, embora o estatuto registrasse que “O Presbitério de Vitória é filiado à Igreja Presbiteriana do Brasil” (*JP*, março de 1976, p. 8). O Presbitério de Campinas afirmou ser “injustificável que resolução tão séria, de eliminar do seio da IPB um concílio inteiro, com história e tradição formadas, sem que tal ato se baseie sobre um único artigo da C.I ou do C.D.”⁴ Como resposta recebeu a crítica de que em Campinas “o assunto foi abordado de forma nitidamente parcial.” (*JP*, março de 1976, p. 8).

O Presbitério de Salvador foi punido porque participou de uma reunião organizada pelo Conselho Mundial de Igrejas e o ecumenismo era falta grave. A determinação dos órgãos dirigentes foi “transferir o Presbitério do Salvador à jurisdição do Sínodo de Pernambuco.” O documento ainda ordenava ao Sínodo que “declare dissolvido o Presbitério de Salvador e tome as providências para apurar a extensão e a natureza da participação de pastores em celebrações ecumênicas, tomando as

³ SPN: Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife – PE.

⁴ C.I. – Constituição da Igreja; C.D. – Código de Disciplina da Igreja.

providências necessárias” (DIGESTO PRESBITERIANO, CE-74-036).

O *JP* publicou texto de alguém que não era da região de Campinas e não era ele mesmo adepto do ecumenismo ou da esquerda. Ele criticou a direção da igreja pela intolerância contra os que tinham tais práticas: “Comissões e concílios, escritores e oradores, agem energicamente contra os ‘ecumenistas’ e ‘modernistas’. São despojados, ou colocados à margem, ou citados publicamente, ou atacados rudemente.” (*JP*, outubro de 1975, p. 4).

Um velho pastor, já jubilado⁵, comenta a crise da igreja e em seu texto irá aparecer, pela primeira vez, uma declaração clara de que estaria havendo interferência do poder político e militar na IPB em busca dos comunistas:

Outros ainda chegam a afirmar que foi o Governo Federal que, há uns dez anos, recomendou aos líderes das Igrejas protestantes rigorosa fiscalização contra a penetração sorrateira, nelas, de elementos comunistas, como tem acontecido na velha Europa (*JP*, maio de 1975, p. 4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os presbiterianos da IPB aprovaram o golpe militar desde o primeiro momento. O apoio enfático foi estabelecido e consolidado através dos concílios eclesiásticos. O jornal da igreja serviu de instrumento para a vida interna da comunidade de fieis e para a sociedade que, assim, podia perceber a posição inequívoca do grupo. No entanto, houve uma parte da igreja naquele período que se manteve aberto às discussões sobre questões sociais e políticas. O

pensamento de responsabilidade social da igreja, gestado no âmbito do Conselho Mundial de Igrejas, e o conceito de missão integral, desenvolvido pelo grupo *evangelical*, eram ideias que estavam circulando no ambiente teológico protestante desde os anos cinquenta do século XX. Para a teologia com influência liberal e fundamentalista esses pensamentos estavam muito próximos do comunismo, por isso deveriam ser combatidos. Não se pode afirmar que se esse grupo estivesse no poder haveria disposição para criticar o governo militar de forma contundente. No entanto, suas posturas teológicas deixam a possibilidade que, se hegemônica na igreja, não haveria tanta prontidão e apego ao golpe militar.

Houve intenso combate à teologia considerada distorcida que dava ênfase às questões sociais e estaria deixando de lado a responsabilidade eminentemente espiritual da igreja. Desse modo, a intolerância levou aos expurgos de pessoas, igrejas e concílios. Pastores foram despojados, professores dos Seminários foram afastados, um Seminário foi fechado, igrejas e concílios foram dissolvidos ou reorganizados. A oposição procurou fazer frente ao grupo dominante e o *Jornal Presbiteriano*, foi um dos principais instrumentos de luta. Durante todo o período de governo militar o mesmo grupo se manteve no poder, não havendo qualquer sombra de mudança de atitude no decorrer dos anos. A oposição, por sua vez, cada vez mais enfraquecida, pouco conseguia fazer nos estreitos espaços que lhe sobravam. Muitos foram excluídos e outros tomaram a

⁵ Jubilado: tendo cessado as atividades pastorais, não a ordenação, mas o trabalho.

atitude de se retirarem da IPB. Muitos desses se tornaram membros de denominações ecumênicas e

muitos deixaram de ser membros de qualquer denominação.

FONTES

BRASIL PRESBITERIANO. Órgão Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Anos de 1958 a 1986. Museu e Arquivo Presbiteriano Rev. Júlio Andrade Ferreira. Seminário Presbiteriano do Sul, Campinas. SP.
DIGESTO PRESBITERIANO, 1971 – 1984. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.
JORNAL PRESBITERIANO. 1974 – 1978. Coleção particular de Nelly Bolliger Lane.
O PURITANO. Órgão Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Anos de 1910 a 1958. Arquivo Histórico Presbiteriano da Fundação Educacional Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, SP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Maria Aparecida de. *Censura, Imprensa e Estado autoritário (1968 – 1978)*. Bauru (SP): EDUSC, 1999.
BARR, James. *Fundamentalism*. Philadelphia (USA): Westminster Press, 1978.
BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro - A Conferência do Nordeste*. v.1, 1962.
DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e modernidade no Brasil: da utopia à nostalgia*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.
HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. Trad.: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
JULIA, Dominique. História religiosa. LE GOFF, Jacques (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995.
MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
NOVA CANÇÃO. Coletânea de Hinos e Cânticos brasileiros. 2ª. ed. Coord. Norah Buyers. Campinas: CEBEP, Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais. São Bernardo do Campo (SP): CAVE, Centro Áudio-visual Evangélico, 1987.
SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.
SOUZA, Silas Luiz de. *O respeito à lei e à ordem: presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985)*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014 (No prelo).
TÜRCKE, Christoph. Fundamentalismo. DE BONI, Luís Alberto (org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

WRIGHT, Delora Jan. *O Coronel tem um segredo: Paulo Wright não está em Cuba*.
Petrópolis: Vozes, 1993.

Recebido em: 12/06/2014

Aprovado em: 10/07/2014

PODER E MEMÓRIA: O AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL NO PERÍODO DA DITADURA CIVIL- MILITAR PÓS 1964.

Valdir Gonzalez Paixão Junior

Resumo

Neste trabalho analisamos as disputas de poder que se deram no âmbito da Igreja Presbiteriana do Brasil, como forma de reprodução do modelo autoritário instalado no Brasil a partir de 1964. Tentamos operar na reconstituição dos fatos mediante o estudo da memória a partir da rememoração por parte daqueles atores presentes no meio deste campo religioso. À margem de todo o processo de gestão da denominação presbiteriana e considerados inimigos a serem vencidos para a sobrevivência denominacional e triunfo sobre o "comunismo ateu". Considerando-se que no discurso que se instaura na igreja e na análise da conjuntura social, a Ordem, era a categoria analítica preeminente tomamos para a nossa análise a ideia bourdieuiana da religião como instrumento de favorecimento da legitimação da ordem estabelecida no campo do poder político.

Palavras-Chaves: Presbiterianismo, ordem institucional, golpe militar

Abstract

This study analyzes the power struggles that occurred within the Presbyterian Church of Brazil as a way to reproduce the authoritarian model installed in Brazil since 1964. We try to operate in the reconstitution of the facts by the study of memory from the remembrance by those actors present in the middle of this religious field. On the sidelines of the process management of the Presbyterian denomination and considered as enemies to overcome to denominational survival and triumph over the "godless

communism". Considering that in discourse one which is established in the church and in the analysis of social situation, the Order, was the analytical category preeminent take for our analysis bourdieuiana the idea of religion as the legitimacy of the order favoring instrument established in the field of political power .

Keywords: Presbyterianism, institutional, military coup

INTRODUÇÃO

O presente texto tem por objetivo trazer uma reflexão sobre o fato de que, em pleno período da ditadura civil-militar no Brasil, estabeleceu-se, também, um período de ditadura eclesiástica na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), em que os líderes desta Igreja, mais precisamente, do seu órgão gestor máximo o Supremo Concílio (SC-IPB), utilizaram mecanismos de exclusão, dominação e manutenção do poder, em muitos aspectos semelhantes aos utilizados pela ditadura político-militar instaurada no Brasil a partir de 1964.

A análise do autoritarismo religioso na IPB no período do autoritarismo político decorrente do golpe civil-militar no Brasil em 1964 traz consigo a reconstituição dos fatos mediante o estudo da memória a partir da rememoração por parte daqueles atores presentes no meio deste campo religioso. Esses foram deixados à margem tanto da gestão do poder eclesiástico denominacional, quanto do espaço religioso e, ainda, foram relegados ora ao olvido dos fatos que marcaram os acontecimentos nesta Igreja, ou seja, deixados à margem de todo o

processo, ora sendo colocados como "os inimigos" a serem vencidos para a sobrevivência denominacional e triunfo da "fé" sobre as ideias "comunistas". Segundo a versão oficial, infiltravam-se na igreja e ameaçavam a preservação tanto da ortodoxia e pureza da fé, quanto da *ortopraxia*, isto é, a maneira correta do crente se comportar frente à sociedade, herança do ideal do comportamento religioso puritano.

O PODER POLÍTICO E O PODER RELIGIOSO EM QUESTÃO

As relações entre o poder político e poder religioso traz consigo a necessidade de um "corte metodológico", de uma opção metodológica com a qual o pesquisador busca analisar o objeto pesquisado dentro de seu quadro referencial teórico, tarefa esta que se coloca como um desafio pela própria imprecisão que existe em torno do que se entende por "pesquisa da religião", segundo Júlio de Santana (In: SOUZA, 1998:51) ou dos *religious studies* como caracteriza as escolas inglesa e norte-americana.

A análise das relações entre a Igreja Presbiteriana do Brasil e o autoritarismo político no Brasil pós 64 é analisada aqui a partir dos conceitos de campo e campo religioso desenvolvidos por Pierre Bourdieu bem como as possíveis interações e "trocas" entre o governo ditatorial civil-militar e a referida instituição religiosa.

O campo religioso na perspectiva bourdieuiana contribui para a legitimação da ordem estabelecida no campo do poder político e isso se processa em virtude do fato de que:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em que cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (BOURDIEU, 1998, p. 69).

Desta forma, o que se verifica é que a igreja contribui para a manutenção da **ordem** política mediante o reforço simbólico das divisões desta **ordem** mediante sua contribuição para a manutenção da **ordem** simbólica.

Dois fatores, elencados por Bourdieu, contribuem para esta interação entre o campo político e o religioso: a posição ou "peso" dos leigos mobilizados nas relações de força entre as classes sociais e da qual dependem a autoridade religiosa e a temporal e o fato das estruturas das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição dos bens religiosos dependerem diretamente das relações de força entre os grupos ou classes sociais, ainda que, segundo o autor, *sob a forma transfigurada e disfarçada de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica* (BOURDIEU, 1998, p. 70).

Na sua função de manutenção da ordem política, a igreja lança mão de vários

instrumentos, quais sejam: inculcação de esquemas de percepção, pensamento e ação os quais levam à naturalização da legitimação suprema que gera o consenso acerca da própria ordem do mundo e a afirmação e reafirmação solene do consenso mencionado por meio da festa ou cerimônia religiosa via a eficácia simbólica dos símbolos religiosos, a qual reforça a crença coletiva em sua eficácia e a utilização da autoridade religiosa para combater, no terreno simbólico, as tentativas consideradas heréticas de subversão da ordem simbólica.

Não somente isso. Para Bourdieu, a igreja, por estar presente na estrutura do campo religioso e por ser responsável da manutenção da ordem simbólica, contribui para a manutenção do campo político, ou seja, a igreja **contribui** para a **manutenção** da ordem política ao **contribuir** para a **manutenção** da ordem simbólica e isto ocorre a partir de uma correlação entre *a posição da igreja no campo religioso e a posição das frações dominantes das classes dominantes no campo do poder e nas relações de classe* (BOURDIEU, 1998, p. 73). O que se percebe em Bourdieu é que *na estrutura das relações entre o campo do poder e o campo religioso comanda a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso* (1998, p.73).

A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE CAMPO E CAMPO RELIGIOSO À ANÁLISE DO PRESBITERIANISMO E SUAS RELAÇÕES COM O AUTORITARISMO POLÍTICO NO BRASIL PÓS 64

O campo religioso traz consigo suas subdivisões ou sub-campos. O presbiterianismo histórico brasileiro enquadra-se dentro desta categoria de análise e coloca-se como um sistema simbólico estruturado e estruturante, no sentido de que traz consigo a capacidade de inculcar nos membros da sociedade brasileira (aqueles que se colocam como seus fiéis ou adeptos) um sistema de práticas e representações diretamente relacionadas à estrutura social ou de classe. A preocupação principal em se analisar o campo religioso protestante volta-se para um sub-campo do mesmo, a partir da categoria apontada por Bourdieu como igreja, ou seja, a Igreja Presbiteriana do Brasil.

Assim sendo, a Igreja Presbiteriana do Brasil coloca-se como um espaço social e de relação de forças. Além das distinções, utilizadas por Bourdieu, entre os especialistas (sacerdotes) e os leigos – relações de desigualdades entre dominantes e dominados – há também as relações de forças externas, de concorrência e de transação entre os especialistas e os grupos e classes de consumidores dos bens religiosos, como também, as relações internas de conflito, oposição, concorrência e de aliança as quais visam a manutenção do monopólio sobre os bens e capital religioso.

O que se percebe é que a Igreja Presbiteriana do Brasil enquanto categoria de igreja e parte integrante do sub-campo religioso protestante histórico traz consigo um sistema de práticas e representações que se estabeleceu e se configurou principalmente a partir de uma relação com os estratos médios da sociedade, ou seja, suas práticas, dogmas, rituais e códigos morais trazem consigo as aspirações, representações de desejos e necessidades de tais camadas¹.

No que se refere à ideia de Bourdieu *alquimia ideológica*, em que o discurso religioso transforma eficazmente o discurso essencialmente humano em palavras sobrenaturais, sob a suposta vontade divina, no período analisado nesta pesquisa, pode-se verificar que o discurso religioso articulado pelos responsáveis pela gestão do sagrado na Igreja Presbiteriana do Brasil contribuiu para a naturalização das relações sociais e políticas (dissimulação) relacionadas a tal período, bem como para a incorporação de tais relações aos desígnios divinos ("Deus quis", "vontade de Deus", dogmas da predestinação, providência e soberania divinas, etc.).

Um exemplo do mencionado pode ser observado no editorial do jornal da referida Igreja, *O Brasil Presbiteriano*, em junho de 1964, o qual estampava o apoio ao regime militar instaurado no país:

Creemos que os presbiterianos, seja qual for seu partido político, devem a si mesmo, a Cristo e à nação, uma atitude positiva de participação nas tarefas imensas que aguardam o país. O presidente da República tem-

se revelado um cidadão sereno, judicioso, bem intencionado e capaz. Desde as primeiras horas do exercício da Presidência, suas palavras austeras; sua firmeza; sua moderação na vitória, imprimiram aos acontecimentos um rumo conveniente e tranquilizador. Merece, com seu governo, o apoio dos cristãos, que devem constantemente orar a Deus por ele, e positivamente participar da vida nacional. (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 3).

José Duarte Jr., pastor presbiteriano que postulava uma atitude teológica e política fundamentalista² à semelhança de grande parte dos líderes da Igreja Presbiteriana do Brasil, com a mesma expectativa e apoio ao governo militar, acima citado, reconhecia que tal governo daria *o melhor combate ao comunismo, e com isso se imporá ao respeito e à gratidão de todos, se realizar as reformas necessárias* (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 5).

Tal apoio ao governo militar chegou a ser colocado como uma postura daqueles que eram os considerados *verdadeiros cristãos*, por Oscar Chaves, também pastor presbiteriano, na época:

Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo dos comunistas e seus simpatizantes, da administração do nosso querido Brasil. A Providência de Deus se fez sentir na hora certa, quando muitos fiéis, já ansiosos e temerosos, pensavam que a nação teria de ser flagelada pela horda dos anarquistas e materialistas - Deus agiu na hora certa, repetimos usando a coragem e

¹ Há que se ressaltar que o protestantismo nasce como fruto da Reforma Religiosa do século XVI, na Europa, não podendo ser compreendido sem sua estreita relação com os interesses burgueses emergentes na época. Pode-se remeter aqui ao texto de Engels sobre a Guerra dos Camponeses na Alemanha no período mencionado o qual faz uma análise dos interesses, expectativas e ideais dos camponeses e dos burgueses com a Reforma Protestante do século XVI e como o desdobrar do movimento reformador acabou por se estabelecer junto aos ideais da burguesia de então. (In: MARX E ENGELS, s/d, p. 115-142). Não foi incomum, também, durante muito tempo, o protestantismo no Brasil ser visto, principalmente, pelas camadas baixas da sociedade, como "religião de gente rica". Ora, pode-se verificar que no Brasil, foi o movimento Pentecostal que encontrou a maioria de seus adeptos, principalmente, a partir da década de 50 do século próximo passado. Sobre tais questões consultar-se (CÉSAR E SHAULL, 1999; CAMPOS JR., 1995; READ, 1967; ANTONIAZZI et al. 1996).

o patriotismo das Forças Armadas e de civis (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 7).

AUTORITARISMO NA IPB NO PERÍODO DO AUTORITARISMO MILITAR BRASILEIRO

A análise do autoritarismo religioso na Igreja Presbiteriana do Brasil coloca como mister uma hermenêutica do movimento fundamentalista o qual responsável pela gênese e estruturação de tal autoritarismo na referida denominação religiosa.

O termo fundamentalismo traz consigo ambigüidades e uma pluralidade de interpretações e significações sendo, às vezes, tomado como sinônimo de autoritarismo, fanatismo, sectarismo, conservadorismo (cf. ORO, 1996, p. 23). Para Galindo (1995, p. 167), o fundamentalismo, também, pode aparecer como uma reação violenta às mudanças culturais, como as apresentadas pelas tradições judia, cristã e muçulmana. Essas reações aparecem nos movimentos radicais e são encaradas como reações de movimentos fundamentalistas. Além do mais, a vertente disciplinar sob a qual tal fenômeno é interpretado, seja ela a da sociologia, da teologia, da psicologia, da antropologia, da política, etc., tenderá a vê-lo dentro de seus quadros particulares de referência, o que possibilitará o surgimento de uma gama variada de significados.

No fenômeno aqui enfocado, o termo fundamentalismo referir-se-á ao movimento surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX,

cuja obra referencial se intitulou *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, uma espécie de "catecismo" do movimento. Um movimento religioso, mas que, também, aparece como movimento político, ideológico e social.

Rubem Alves, ao fazer distinção entre tipos ideais de protestantismo, refere-se a um destes como sendo o *Protestantismo da Reta Doutrina (PRD)* (1979, p. 35). As características deste protestantismo, descritas por Alves, enquadram-se dentro da perspectiva fundamentalista pelo fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões de verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial* (ALVES, 1979, p. 35).

Constitui-se, pois, o fundamentalismo, a princípio, num movimento de caráter religioso e de tradição protestante surgido nas denominações protestantes norte-americanas no final do século XIX e começo do XX, cujo fundamento principal era uma ênfase acentuada na autoridade da Bíblia como única regra de fé e de prática, inspirada pelo Espírito Santo e, por isso, infalível e inerrante, sendo que, as doutrinas dela derivadas, tornam-se dogmas inquestionáveis e de valor absoluto para a comunidade da fé. É esta absolutização da verdade, como única maneira possível de se interpretar a fé que fez surgir no movimento fundamentalista seu caráter autoritário e exclusivista.

Os pilares doutrinários deste movimento podem assim ser

O termo fundamentalismo referir-se-á ao movimento surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, cuja obra referencial se intitulou *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, uma espécie de "catecismo" do movimento. Um movimento religioso, mas que, também, aparece como movimento político, ideológico e social.

resumidos: 1. Inspiração e inerrância da Bíblia considerada como única regra de fé e prática; 2. A divindade de Jesus Cristo; 3. O nascimento virginal de Maria; 4. A doutrina

Com o decorrer do tempo, surgiram literaturas fundamentalistas de caráter exegetico-teológico com o objetivo de combater o secularismo e o liberalismo americano; esta literatura apresentava não somente caráter religioso, mas, também, caráter sócio-político (ORO, 1996, 59) e isto, não sem razão.

O fundamentalismo, além do mais, nasceu como um conflito entre teólogos evangélicos conservadores e aqueles que eram considerados liberais. Esta controvérsia se trava no final do século XIX e começo do século XX no meio das igrejas protestantes históricas dos EUA. É, pois, o movimento fundamentalista, um movimento de reação contra as correntes intelectuais críticas em torno de questões como: a evolução (darwinismo), a inerrância da Bíblia (criticismo bíblico), a questão entre pré e pós-milenismo³ e o compromisso social como parte da missão (Evangelho Social).

Com o decorrer do tempo, a oposição a estes movimentos toma um caráter militante, de combate às heresias e de preservação da verdadeira e sã doutrina. É neste momento de militância que o movimento ultrapassa a esfera do teológico indo para a esfera do social buscando inibir qualquer tipo de pensamento que colocasse em perigo as doutrinas bíblicas como interpretadas pelos fundamentalistas.

É neste período que foi criada a *World Christian Fundamentals Association* como

associação coordenadora do movimento. Nesta período, aparece em destaque a figura de Carl McIntire, o qual influenciou, o presbiterianismo brasileiro, principalmente, no nordeste.

Como se verifica, o fundamentalismo é conhecido pelo seu "zelo" com a "sã doutrina", considerado como um "zelo santo". Sua preocupação é a defesa da fé contra o liberalismo teológico. É preciso frisar que esta preocupação doutrinária do fundamentalismo é tida como inegociável no movimento devendo ser estabelecida a qualquer preço, pois expressa a "vontade de Deus" a qual os fundamentalistas foram chamados a defender e manter *in nomine Dei*. No fundamentalismo, é denunciado tudo o que vem marcado por matizes da modernidade como suspeito de trair a verdadeira fé. Ou ainda, a novidade é sempre julgada suspeita de heresia (ORO, 1996, p. 122, 123).

O rigorismo doutrinário do fundamentalismo converte-se em dogmatismo, verdade absoluta que se cristaliza em ortodoxia. Aqueles que não pensam conforme a suposta "verdade doutrinária" definida pelo fundamentalismo são tidos como hereges, inimigos da sã doutrina, os quais devem ser combatidos.

Neste sentido, Alves, ao analisar o PRD, coloca a racionalidade como um fator decisivo na pretensão da busca do conhecimento absoluto. A fé que, a princípio, na vida do neófito, combinava-se com a dúvida, com o decorrer do tempo, é eliminada pela racionalização desta fé e pelo assentimento a um código de verdades previamente estabelecidas.

³ Termos que se referem a correntes escatológicas dentro da teologia. O pré-milenismo acreditava na volta de Cristo e posterior instauração definitiva de uma época paradisíaca; O pós-milenismo acredita que o mundo iria melhorando progressivamente e, no final, Cristo voltaria.

A fé, assim, transforma-se em dogma (1979, p. 85).

A partir daí, torna-se inviável e impossível qualquer abertura para o novo o que é demonstrado pela pouca criação e muita reprodução de conhecimento teológico no fundamentalismo, pois o *conhecimento absoluto pressupõe a imutabilidade e a eternidade das essências* (Alves, 1979, p.107)..Neste sentido, o livre exame, ideal da Reforma Protestante do século XVI, fica impossibilitado de ser vivenciado pela comunidade dos fiéis.

Outra característica importante no fundamentalismo relaciona-se a sua postulação de vivência ética. A partir da crise social, exposta anteriormente, inclusive como fator importante, não único, para o surgimento do fundamentalismo, aparece, por proposta deste, um caminho viável para mudança da sociedade, ou seja, a mudança de comportamento do indivíduo, sua atitude moral, a qual se dá o nome de conversão:

O fundamentalismo, de um lado, interpreta a crise como sinal de ruína moral. Não há outra solução a não ser o arrependimento e a conversão individuais. A religião não pode fazer outra coisa senão anunciar o evangelho como chamamento a uma mudança de atitude moral. Globalmente, o mundo não pode ser salvo nem melhorado; está no caminho irremediável da catástrofe apocalíptica. Dada sua rejeição pré-milenarista do mundo e seu conceito individualista e personalista da religião, o fundamentalismo demonstra-se apolítico.

A lógica da ética fundamentalista é que convertendo o indivíduo, automaticamente, melhora-se a sociedade, uma herança puritana de vivência da fé.

A conversão a Cristo, no fundamentalismo, com seu caráter pessoal, individualista e personalista leva os fiéis à vivência de uma ética que, embora intramundana objetiva, não a transformação do mundo, num primeiro momento, mas a salvação pessoal com vistas à vida eterna paradisíaca. A esta visão contrapõe-se a ótica do Evangelho Social, considerada, pelos fundamentalistas, como um inimigo a ser vencido.

Com o passar dos anos o fundamentalismo ultrapassou as fronteiras do religioso e assumiu, também, a esfera do político, de onde se depreende outra de suas características: a da demonização de seus inimigos. Para Oro, isto tem a ver com o projeto fundamentalista de defender a verdade absoluta e de combater seus inimigos (1996, p. 132).

Importante destacar neste aspecto é que o fundamentalismo desde cedo demonstrou uma facilidade de coalizão ou coligação com as direitas políticas, no sentido de apoio ou assentimento ético-político. No fundamentalismo fundante, o inimigo da fé, o demônio, é transportado para o inimigo político da nação, o comunismo. Este último era visto como estando presente, no que se refere à sua filosofia, no pensamento teológico liberal.

Assim, o inimigo da fé se convertia num inimigo político e o inimigo político se transformava no inimigo da fé. Aqui, as esferas do político e religioso se coligavam na

batalha contra o inimigo comum. Nesta coligação, o fundamentalismo tornou-se um aliado poderoso para a causa nacionalista e direitista norte-americanas, e estes numa força sustentadora e de propagação do fundamentalismo.

No Brasil, muito embora embriões do autoritarismo fundamentalista já estivessem presentes no final do século XIX, Mendonça e Velasques Filho trazem como referência o livro de Alfredo Borges Teixeira, *Maranata* no ano de 1921, como seu marco referencial de chegada (1990, p. 141).

Na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), tal mentalidade pode ser relacionada desde cedo à ala conservadora da Igreja, cujo referencial era o Seminário Presbiteriano de Campinas. Nesta escola teológica, professores como Guilherme Kerr (professor em Campinas de 1926-1956, ano de sua morte) Jorge Goulart e, posteriormente, Júlio Andrade Ferreira e Waldyr Carvalho Luz traziam consigo a grata satisfação da reta doutrina ali ensinada. Num discurso a seus alunos Kerr dizia:

A Igreja Presbiteriana do Brasil deseja apenas ser grande e digna de sua tradição se continua intransigente em sua fidelidade à doutrina dos Apóstolos e repele inovações doutrinárias do indesejado modernismo (...) o preço da verdade doutrinária ortodoxa é intransigência eterna (PIERSON, 1974, p. 405).

A grande ingerência do fundamentalismo na IPB, no entanto, dar-se-ia na região nordeste, principalmente no Recife onde residia a família Gueiros. Jerônimo Gueiros e, posteriormente, Israel Gueiros,

seu sobrinho, os quais se colocaram como os pilares do movimento fundamentalista nesta região. Não somente externavam suas concepções ultraconservadoras e suas teologias escatológicas pré-milenistas dispensacionalistas⁴ como também suas obsessões pela pureza da fé e conseqüente destruição dos inimigos que pudessem contaminá-la⁵.

McIntire personagem de maior expressão no movimento fundamentalista norte-americano esteve, por ocasião de sua vinda ao Brasil, no Seminário Teológico de Campinas, São Paulo, no Seminário Teológico do Recife onde instou os professores a se prepararem para defenderem a fé contra o modernismo que corrompia a Igreja e, posteriormente, em Fortaleza onde pregou na Igreja de Natanael Cortez, presidente do Supremo Concílio da IPB (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 413).

A controvérsia entre simpatizantes do Concílio Mundial de Igrejas (CMI) de um lado e simpatizantes do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC) e de McIntire do outro lado, resultou num pronunciamento da IPB de posicionamento de equidistância dos dois órgãos⁶ em 1950:

Nós, da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil, não queremos as idéias modernistas do Concílio Mundial de Igrejas, se é que ele as tem, nem também queremos transplantar para o seio de nossa Igreja no Brasil as divergências que o Rev. Dr. Carl McIntire alimenta, com ou sem razão, para com o referido Concílio Mundial, ou os seus próceres, e para com a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o Board de Nova York e o Concílio Federal de Igrejas. O bom

⁴ Dispensacionalista: termo referente à vertente da interpretação apocalíptico-escatológica que dividia a história humana em 07 períodos principais: 1.O homem em estado de inocência; 2. O Homem em estado de consciência; 3. Domínio do Homem sobre o mundo; 4. Homem sob a promessa de Deus; 5. Homem sob a Lei; 6. Homem sob a graça, e; 7. Milênio (cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 124).

⁵ Quando da visita, no Brasil, de Marc Boegner, líder da Igreja Reformada da França e vice-presidente do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1949, Israel Gueiros, reagiu procurando impedi-lo de tal visita. Posteriormente, foi articulada a visita de Carl McIntire, fundador e presidente do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC) e líder do movimento fundamentalista, ao Recife. Em suas prédicas ali, McIntire confrontava os ideais do CMI bem como a entrada da Igreja Católica no mesmo o que, para ele, era uma afronta à ortodoxia protestante pois que a identificaria com a Igreja Católica (cf. PIERSON, 1971, p. 408).

senso nos diz que nos devemos manter equidistantes desses movimentos antagônicos e que se processem fora dos limites eclesiásticos. Graças a Deus os resultados dos meus entendimentos pessoais parecem satisfatórios (*apud* REILY, 1984, p. 244, 245).

O primeiro inimigo do fundamentalismo que se verifica era o catolicismo. Não é um inimigo novo. O protestantismo brasileiro, raro um curto período de ausência de perseguição e confronto com o catolicismo, foi marcado pela rivalidade de ambos. Tal mentalidade anticatólica era reforçada no discurso fundamentalista que o manifestava a tal ponto que *a igreja proibia o uso de pinturas de figuras bíblicas na educação religiosa* (PIERSON, 1971, p. 189). Uma questão não somente teológica, mas de legitimação do próprio *status* religioso, seu discurso e sua práxis. Neste sentido, o inimigo a ser *enfrentado era a presença vasta de um ramo do cristianismo implantado pelo conquistador, e solidamente instalado em todos os segmentos da sociedade e, ainda, intimamente ligado ao poder político* (MENDONÇA, 1995, p. 191).

O segundo inimigo era o ecumenismo. Neste sentido, qualquer idéia ecumênica que esboçasse um diálogo ou participação com o catolicismo seria tida como reprovável.

Em 1956, após consulta encaminhada à Comissão Executiva do Supremo Concílio a respeito da questão das relações ecumênicas, A Igreja Presbiteriana do Brasil se colocava eminentemente contra qualquer prática ecumênica.

O terceiro inimigo era o modernismo. O modernismo pode ser

visto como aquele que aceitava as teorias das ciências da natureza (por exemplo, o darwinismo) para a explicação cosmogônica. Ora, tais explicações científicas opunham-se a explicação bíblica criacionista da origem do universo em seis dias. Neste eixo ocorreram os confrontos e discursos apologéticos entre ciência e fé. Aliava-se a esta concepção cosmogônica, o desenvolvimento, a partir da moderna ciência bíblica, da teoria das fontes documentais que colocavam sob suspeita a autoria mosaica do Pentateuco, do livro do Profeta Isaías, dentro outros textos bíblicos. Para uma hermenêutica protestante que se apoiava até então, nos métodos conservadores e fundamentalistas, da leitura literalista do texto bíblico e da exegese histórico gramatical, uma aplicação dos métodos científicos à leitura do texto bíblico, significaria, no mínimo, uma afronta à fé e uma inigualável heresia.

O resultado da aversão e precaução ao modernismo foi o retorno ao passado, à tradição e ao dogmatismo, *qualquer inovação teológica, portanto, era vista com suspeitas, bem como qualquer organização ou movimento acusado de "modernismo", o que incluía o ecumenismo* (REILY, 1984, p. 243).

Por fim, o último inimigo que aqui se menciona era o comunismo. Para o fundamentalismo, o comunismo era o inimigo político a ser combatido. Não faltaram correlações com o anticristo, na interpretação milenarista dispensacionalista do fundamentalismo com o comunismo. A questão por trás de tal correlação, segundo Bonino, é a admiração da

⁶ A decisão de 1950 foi reafirmada em 1954 mediante Consulta do Presbitério de Niterói (RJ), o qual demonstrava preocupação com a questão do CIIC. "Quanto à consulta do Presbitério de Niterói sobre a interpretação a ser dada ao item h da Declaração Doutrinária do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs, o SC resolve não entrar no mérito do assunto objeto da consulta porque a mesma não veio acompanhada dos documentos nela mencionados" (cf. DIGESTO PRESBITERIANO. Resolução: SC 54-136).

ideologia estadunidense e a ideologia de classe, no caso, da classe média com tendências às direitas políticas (1993, p. 48).

No Brasil, tal visão negativista estigmatizadora foi atribuída àqueles que militavam em prol do Evangelho Social. É preciso ter-se em mente que com a virada do século XX, a irrupção das duas Guerras Mundiais, a instauração da Guerra Fria e, na América Latina, com o despontar da Teologia da Libertação, tal corrente de pensamento teológico, considerada com perniciosa à *sã doutrina*, transformou-se num inimigo a ser cada vez mais combatido, pois que tornou-se cada vez mais *endemonizado* nas prédicas dos púlpitos e nas práticas fundamentalistas.

Desta forma, o autoritarismo religioso fundamentalista se incrustou na Igreja Presbiteriana do Brasil durante um longo processo de construção, processo este que se manifestou veementemente no período do militarismo no Brasil pós-64.

Tal mentalidade fundamentalista desceu às bases, germinou no imaginário da comunidade presbiteriana, cristãos sinceros, ou seja, aqueles que não necessariamente agiam sobre os mesmos moldes políticos da liderança da Igreja, mas por convicção de crença, que viam nas novas idéias que surgiam em seu horizonte religioso *um prenúncio da derrocada do cristianismo, caso não fossem reencontrados e reafirmados os postulados básicos da fé cristã* (MENDONÇA e VELASQUES FILHO,

1990, p. 139). Deste modo, *o medo da apostasia mostrou a condenação de inovações e "mundanização" da igreja e o verdadeiro protestantismo foi implicitamente identificado com o conservadorismo sectário* (PIERSON, 1971, p. 193).

Estas características do fundamentalismo presente no imaginário dos fiéis da IPB, consciente ou inconscientemente, colocar-se-iam como elementos sobre os quais o autoritarismo e o caráter repressivo nesta Igreja, já a partir da década de 50, iriam contar.

MEMÓRIA E AUTORITARISMO NA IPB NO PERÍODO DA DITADURA CIVIL-MILITAR PÓS 64

Em concordância com Paulo Rivera, entendemos que a "rememoração de um fato importante, vivido por uma ou várias pessoas é o caminho inevitável para a constituição de uma tradição. Esta representa sempre uma tentativa de recuperação e perpetuação de um fato original, que, com o transcorrer do tempo, vai ficando cada vez mais distante do tempo" (1998, p. 51). Neste sentido, se torna mister o recorrer ao estudo da memória a partir da historiografia oral, bem como a uma sociologia da memória.

O estudo da memória na historiografia, bem como sua importância na análise sociológica, acompanha o próprio surgimento e desenvolvimento da história das mentalidades.

Maurice Halbwachs aponta para a tese de que a lembrança é a sobrevivência do passado. De alguma forma, portanto, lembrar é tornar vivo o passado a partir das luzes do presente, ideia esta desenvolvida

pelo autor, no início do século XX, em seus *Les cadres sociaux de la mémoire* e *La mémoire collective*⁷.

Halbwachs, na linha da escola sociológica francesa e sob a influência do pensamento de Durkheim, desloca a interpretação da memória como subjetividade livre e conservação espiritual do passado. Esta análise, defendida por Bergson, postula um tratamento da memória referida por quadros condicionantes de teor social ou cultural, uma memória coletiva, ou seja, só temos capacidade de lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo (1990, p. 36).

Se, portanto, lembrar é tornar vivo o passado, este só é possível dentro de um dado grupo ou comunidade. Assim, Halbwachs “amarra a memória da pessoa à memória do grupo e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade” (cf. BOSI, 1994, p. 55). A memória individual, portanto, sempre existe a partir de uma memória coletiva.

O estudo da memória sempre ocupou um lugar importante no estudo da religião. Mircea Eliade, destacado pesquisador das religiões, coloca a memória religiosa sempre vinculada a um acontecimento primordial, um acontecimento fundante. Para o referido autor:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe preservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar

os princípios e os paradigmas de toda conduta (1995, p. 90).

Neste sentido a memória religiosa está vinculada a um passado absoluto, um passado que se apresenta como elemento estruturador do próprio grupo religioso. Reportar-se a esta memória traz consigo a necessidade de estudo dos ritos, símbolos, festas, discursos, doutrinas, etc. deste grupo religioso.

A elaboração da memória, sob este ponto de vista, converte-se em tradição. Para Halbwachs, uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar. Ora, a tradição é a grande responsável por esta fixação a qual permite ao grupo religioso sentir-se seguro, estável e fiel às suas origens e rituais. No caso do protestantismo tal fixação converte-se em dogma, pureza da fé e “sã doutrina”.

Neste sentido, qualquer tradição deve a sua existência à eficácia na transmissão de uma memória, que, em última instância, remete-se a um fato fundador original; são sistemas institucionalizados como os ritos e todo o aparato litúrgico e doutrinário, responsáveis por preservar uma memória religiosa. Para Halbwachs, “toda a religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes do passado, e que aconteceram em lugares determinados” (1990, p. 157).

⁷ É preciso destacar-se que o estudo da memória por HALBVACHS passou um processo de evolução, o qual pode ser verificado comparando-se sua primeira obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La mémoire collective* (1950).

Os agentes responsáveis pela manutenção, preservação e continuidade dessa memória fundante são os profissionais do sagrado, legitimamente reconhecidos. Os responsáveis pelo "zelo" religioso, pela "defesa da fé" contra possíveis ameaças de sua pureza *in natura*. Ou seja, "os interlocutores desta memória sempre são sujeitos qualificados, institucionalmente legitimados e autorizados, sujeitos que dominam os códigos desta memória e os reelaboram constantemente de acordo com as demandas dos grupos religiosos" (WIRTH, 2003, 107).

Ora, a memória, assim, jamais poderia contribuir para uma reconstituição de um passado, a partir da ótica daqueles que foram "descredenciados" do discurso religioso oficial e alijados do centro do poder religioso. Ora, uma análise da memória religiosa, sob este ponto de vista, torna-se importante quando objetiva reconstituir um passado a partir de uma memória "marginal". Ela enfoca mais os ritos, símbolos e mitos fundantes do que os sujeitos religiosos enquanto tais.

A memória trabalhada a partir da experiência religiosa, da experiência biográfica e religiosa dos atores sociais nos remete ao estudo da "história de vida" dos atores envolvidos no período estudado.

Assim sendo, tanto na análise do autoritarismo político quanto do autoritarismo religioso na IPB pós 64, é importante levarmos em consideração aquelas vozes que, num período marcado pela censura, tanto no campo político como religioso, só têm oportunidade de serem ouvidas mediante o escutar

atento de seus próprios testemunhos. É neste ponto, na intersecção entre o contar e o escutar, "entre o ouvinte e o narrador que nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado que deve poder ser reproduzido" (BOSI, 1994, p. 90).

No caso dos estigmatizados na IPB, estes eram concebidos como "um tumor a ser extirpado".

Em todas as esferas da IPB o autoritarismo se fazia presente: igrejas locais, concílios, instituições e autarquias, principalmente nas regiões de São Paulo, Minas Gerais e no Nordeste. Nelas o conservadorismo acentuado pela mentalidade fundamentalista tornava propício este apoio. Um exemplo deste encontra-se mencionado no jornal BP de agosto de 1967, em que aparecia uma recomendação e apelo do Sínodo Setentrional à CE do SC/IPB⁸:

[...] Propor a egrégia Comissão Executiva do Supremo Concílio que, observado o que preceitua a Palavra de Deus, sejam tomadas as devidas providências no sentido de fazer cumprir e respeitar as ordens emanadas dos Concílios, mesmo que, para isso tenham de ser usadas as leis vigentes da Igreja na aplicação da devida disciplina aos que, por um motivo ou outro, vem tentado por meio de palavras e atos desrespeitar as determinações Conciliares (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, Ano X, n. 14 e 15, agosto de 1967, p 02).

As resoluções mencionadas, deliberadas pelo SC/IPB eram consideradas como "ordens" que deviam ser cumpridas sem questionamento e, caso não fossem cumpridas, devia-se apelar à disciplina para obtê-la. Daí

⁸ CE – SC/IPB: Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil.

depreende-se que não somente o SC/IPB, mas também sua CE receberam força para a execução de seus planos à medida que apelos como estes lhe chegavam às mãos. É o caso de uma entrevista dada por Galdino Moreira ao Jornal "Brasil Presbiteriano" no final do ano de 1967. Nela ele dizia sobre as resoluções tomadas pelo SC/IPB: "... em regra geral, boas, oportunas e corajosas. Faltou, no entanto, mais decisão, energia e autoridade disciplinadora [...]" (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, Ano X, n. 18, setembro de 1967, p. 5).

Nem todos os Concílios da IPB, no entanto, assentiam à maneira com esta Igreja vinha sendo conduzida. Vários deles foram prejudicados e perseguidos pelo fato de se posicionarem contra as medidas de censura que estavam sendo praticadas. Exemplos destes são: o Presbitério de São Paulo, de Vitória, de Colatina, de Ribeirão Preto e o Sínodo de Guanabara.

A partir de março de 1974, as campanhas em prol das eleições do SC/IPB, que deveriam ocorrer no mês de julho, acirraram-se. Dois candidatos apareciam mencionados no Jornal Brasil Presbiteriano de maio-junho de 1974: Boanerges Ribeiro e Eduardo Lane, sendo esse considerado como de "uma linha de oposição à atual administração da Igreja" (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, Ano XV, n. 4 e 5, maio e junho de 1974, p. 01). Esta mesma edição trazia o artigo de um presbítero da IPB, Lourival Pinto Bandeira:

A Igreja Presbiteriana do Brasil continua necessitando, cada vez mais, de um presidente "Linha Dura". A

desenfreada política ecumenista, o excesso de modernismo de alguns dos nossos pastores, as diversas doutrinas anti-bíblicas que ultimamente tem aparecido em nosso meio, os movimentos chamados de "Renovação", a nova versão da Bíblia com verdadeiras distorções das doutrinas do cristianismo, versão que declara haver Cristo fundado sobre Pedro e não sobre a Pedra [...] chegamos à conclusão de que cada vez mais está precisando de nossa igreja continuar com um presidente que não se deixe influenciar por estas ideias e que mantenha a nossa igreja distante de todos estes males citados. Como deputado ao Supremo, e conseqüentemente, como um dos eleitores, temos procurado examinar os nomes dos nosso líderes, em virtude da próxima reunião do Supremo Concílio a realizar-se em Belo Horizonte, Minas Gerais, e temos encontrado dificuldades de fixar-nos num que tenha todas as condições de opor-se a toda essa onda que existe procurando envolver a IPB nesses movimentos que, por certo, seria a derrocada, ou melhor, a divisão. Depois de examinarmos nome por nome, chegamos à conclusão de que, no momento, só há um líder em condições de opor-se à avalanche de erros que temos de enfrentar e este nome é: Rev. Boanerges Ribeiro [...] (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, Ano XV, n. 4 e 5, maio e junho de 1974, p. 7).

O autoritarismo presente na IPB no período da ditadura civil-militar não teve seu *modus operandi* restrito ao âmbito eclesiástico. O inimigo eclesiástico, o herege, também passava a ter uma identidade sócio-política virtual, era o subversivo político, o aliado à mentalidade e projetos comunistas.

Em alguns casos, pessoas e líderes foram perseguidos pelo regime militar, em virtude de denúncias de pessoas da própria Igreja às agências de informação e

da polícia como o DOPS⁹ e o SNI¹⁰; denúncias essas baseadas sobre pressupostos de inferências e deduções.

Uma destas denúncias foi feita contra João Dias de Araújo, sob o teor de que o mesmo era "comunista". Transcrevemos trechos do depoimento do Dr. Paul Pierson sobre este episódio:

Então, me lembro muito bem, eu e minha esposa levamos o João [Dias de Araújo] e Itamar [esposa João Dias] para uma casa de amigos fora da cidade e, depois com este homem, Dr. Flávio Marques dos Santos, presbítero muito amigo do João, muito amigo meu, e mais dois ou três outros, nós fomos ao comandante da Polícia Militar do Estado do Pernambuco, ele nos recebeu muito bem, era amigo de infância do Dr. Flávio Marques dos Santos. [...]. O Dr. Disse: "Olha nós temos este amigo, há denúncias contra ele e está em perigo" [...]. O comandante disse: "Olha eu não aceito denúncias anônimas, mas o caso não está em minhas mãos. Eu vou arranjar para vocês falarem com o coronel que é Secretário da Segurança" [...]. Nós fomos lá [...]. Então começamos a conversar [...]. Então nós explicamos o caso. Havia estas denúncias, que não eram certas [...]. O coronel disse: "Vocês tem de provar que ele não é comunista senão ele vai à prisão". Então fomos conversar com o advogado Mardônio Coelho [...]. Mardônio era um presbítero, advogado, mais conservador politicamente, não concordava com o João em certas coisas, mas era um homem de integridade e ele nos disse: "Olha eu não concordo com o João em certas coisas (Mardônio era a favor do golpe militar) mas eu sei que ele não é comunista" [...]. Então ele telefonou para o governador [...]. Não sei se o governador ou outra pessoa formou uma Comissão de Inquérito para o caso. Mardônio e, creio mais dois outros, não tenho bem a certeza quem mais estava naquela Comissão

[...]. Logo Mardônio veio até nós e disse: "Olha, nós temos de ter documentos" [...]. Aconteceu que João havia escrito um folheto analisando a diferença entre marxismo e cristianismo, quanto à questão social. Cristianismo advogando mudanças pacíficas, não violentas. Já tinha apostilas das aulas dele, não sei de que forma, mas tinha apostilas, e também já havia enviado isso para uma pequena imprensa presbiteriana lá no Recife. Mardônio disse: "Olha vocês tem que me dar aquilo logo" [...]. Então arranjamos para que fosse imprimido, demos a Mardônio que apresenta isso a outros membros da Comissão de Inquérito e, eles disseram: "Mas nós não entendemos essa coisa de filosofia, teologia, etc., o que isso significa". Mardônio disse: "Significa que João Dias não é comunista". Isto dá uma ideia do espírito do contexto em que a gente estava agindo, mas eu sei que eu fiquei mal visto por certas pessoas por Ter defendido João Dias, defendido o direito dos alunos em estudar estas coisas [questões sociais], e até certo ponto, ainda antes, alguns membros da Diretoria do Seminário [SPN], alguns pastores, queriam colocar João Dias para fora [...]. E eu disse: "Olha, se João Dias sair do Seminário, eu saio" (Entrevista, 11 fev. 1999).

João Dias de Araújo, desta forma, não foi preso pela polícia de Pernambuco; no entanto, foi proibido de ensinar na classe de universitários na Escola Bíblica Dominical da Igreja Presbiteriana da Boa Vista, no Recife e, posteriormente, foi despojado do ministério da IPB.

O depoimento de Pierson nos mostra que, de alguma maneira, por motivos de eliminação mais eficaz dos inimigos internos da Igreja ou por motivos de agrado ao regime militar existiam pessoas na IPB que estavam denunciando aos militares membros e pastores desta Igreja.

⁹ DOPS: Delegacia de Ordem Política e Social.

¹⁰ SNI: Serviço Nacional de Informação.

Segundo Jaime Wright, por vezes, ele foi denunciado aos militares, no entanto todas as tentativas falharam. Dizia ele: “[...] as autoridades nunca me chamaram para dar explicações, em nenhum momento” (Entrevista, 26 mar. 1999). Sua tática, de acordo o próprio Wright, foi a de se antecipar às denúncias, junto aos órgãos competentes. Para Beato, Wright tinha o “respaldo de uma pessoa da responsabilidade do Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns” (Entrevista, 27 mar. 1999). O Coronel Teodoro de Almeida, Pupo, foi uma das pessoas que auxiliou na proteção de Jaime Wright e dos membros da Missão Presbiteriana Brasil Central. O próprio Wright assim testemunhava este fato:

[...] fui contemplado com várias denúncias feitas pelos companheiros deles [Boanerges e aqueles que diretamente estavam relacionados a ele] e isso eu tenho de fonte muito limpa, porque um amigo que eu tive durante muito tempo foi o Coronel Teodoro de Almeida (Pupo) que por sua vez tinha um cunhado Coronel, também. [...] Coronel [Renato] Guimarães. E o Coronel Guimarães, claro, passava as notícias para o cunhado, Coronel Pupo, e eu ficava sabendo de antemão dos planos, as estratégias da IPB com relação à repressão, a tentativa da repressão da Missão Presbiteriana Brasil Central, e as denúncias que ele pretendiam fazer. Razão porque, nesse período, eu preparei um dossiê com o nome de todos os membros da Missão Presbiteriana, com os seus RGs, os seus endereços, e fui quase de porta em porta, nas agências de repressão oferecendo uma cópia, me apresentando, dizendo que eu era responsável por este grupo e que eu sabia das denúncias que estavam sendo feitas contra mim e contra a Missão Presbiteriana. E, as denúncias

eram feitas, mais ou menos, no seguinte estilo: eles sempre faziam questão de dizer que: “Jaime Wright não é da nossa Igreja Presbiteriana, ele é de outra Igreja Presbiteriana, é de uma Igreja Americana ecumenista - e, eles usavam o tom pejorativo para falar de ecumenismo; é membro do Conselho Mundial de Igrejas- que, notoriamente, é um órgão subversivo; e que, sendo esta Igreja membro do Conselho Mundial de Igrejas e, Jaime Wright sendo membro desta igreja, Jaime Wright, então, é, também,. subversivo e perigoso. Era mais ou menos este estilo que eles usavam para me denunciar. Quem me falou especificamente sobre isso foi o delegado titular do DOPS, em São Paulo, que eu fui visitar, levar um dossiê. A conversa saiu que ele era “mackenzista” e ele me contou das tentativas periódicas, no Mackenzie, de reprimir pessoas, professores, estudantes (Entrevista, 26 mar. 1999).

Alguns, por motivos de perseguição tiveram que exilar-se em outros países. É o caso de Jovelino Ramos e Rubem Alves que foram para os Estados Unidos da América e de Rubem César Fernandes, para a Polônia. Segundo depoimento de Joaquim Beato: “Eu sei que a conversa foi de que todos aqueles que participamos da famosa Conferência do Nordeste em 62¹¹, já saímos de lá fichados pelo Exército” (Entrevista, 27 mar. 1999). Esta mesma afirmação foi feita por Waldo Cesar o qual relatou que, mesmo na sede da CEB¹², ele chegou a receber visita de um delegado do DOPS querendo saber sobre a questão da subversão que ali estava sendo propagada (Entrevista, 30 nov. 1999).

Paul Pearson também foi denunciado junto aos órgãos

¹¹ Conferência do Nordeste: Realizada de 22 a 29 de julho de 1962, em Recife, nas dependências do Colégio Agnes Erskine¹ sob o tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, a Conferência do Nordeste era a quarta e mais importante reunião do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Participaram de tal Conferência representantes de 14 diferentes denominações protestantes brasileiras, delegados de cinco igrejas dos EUA, México e Uruguai com observadores. Foram representados 17 Estados do Brasil.

¹² CEB: Confederação Evangélica do Brasil. A Confederação Evangélica do Brasil foi criada em 1934 da ligação entre A Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil (1932), a Comissão Brasileira de Cooperação (1915) e o Conselho Evangélico de Educação religiosa no Brasil. Buscava uma cooperação maior entre os protestantes visando a coordenação de suas forças, sob inspiração de objetivos comuns, sob a pressão de angústias e problemas idênticos. As Igrejas filiadas à CEB deveriam manter entre si o cultivo da fraternidade cristã uma espécie de *modus vivendi* denominacional que propugnava um *modus operandi* em

nacionais de segurança. Ele dizia sobre as acusações que recebera:

Me acusaram de receber dinheiro dos Estados Unidos para usar para fins subversivos, e eu havia recebido dinheiro dos Estados Unidos para construir prédios só. Então, na providência divina, havia um coronel Pupo que era amigo do outro coronel que recebeu a ordem. Coronel Pupo era presbiteriano, era amigo de Jaime [Wright], e a esposa do coronel havia sido minha professora de português em 56 e gostava de mim, eu era bom aluno, ela era crente, mas de outra igreja. Então o coronel número um sabendo que eu era missionário presbiteriano fala com o coronel Pupo. Coronel Pupo diz: "Espera vou consultar meu amigo e ver o que há". Depois de uma semana mais ou menos resolveram que não havia nada e eu voltei. Quando voltei ao Recife falei com três amigos meus, um era o General Bragança [...] havia sido meu aluno no curso de leigos [...] ele tomava conta daquele projeto hidrelétrico "Paulo Afonso", muito amigo da gente. Ele escreveu uma carta dizendo que: "Paulo Pierson não é um elemento subversivo". [...] o segundo era o advogado Mardônio Coelho, presbítero da Igreja da Boa Vista, amigo do governador, escreveu uma carta. O terceiro era o Dr. Flávio Marcos dos Santos, banqueiro, muito amigo, presbítero, muito conceituado na comunidade lá. De modo que eu tinha aquelas três cartas de pessoas de destaque, pessoas crentes dizendo que eu não era elemento subversivo (Entrevista, 11 fev. 1999).

Um caso que não podemos deixar de mencionar é o de Paulo Wright, irmão de Jaime Wright. Muito embora, este último afirmasse que "não houve nenhuma interferência da IPB na prisão e desaparecimento" de Paulo Wright (Entrevista, 23 mar. 1999), não deixou de mencionar a falta de solidariedade por parte da Igreja da qual ele era presbítero e

professor da Escola Dominical, a Igreja Presbiteriana de Florianópolis. Segundo Wright:

Houve sim um descaso da Igreja Presbiteriana de Florianópolis. Quando ele foi eleito Deputado Estadual a Igreja Presbiteriana de Florianópolis passou a marginalizá-lo, ele que era o presbítero da igreja, porque ele tinha ideias pouco tradicionais. Ele estava organizando uma federação de cooperativas de pesca no litoral catarinense; ele fazia críticas aos velhos líderes tradicionais políticos, e fazia com toda a razão. Então os presbiterianos de Florianópolis não estavam acostumados com aquilo, a Ter um presbiteriano na política, e com aquele estilo de Paulo, de ir à tribuna sem gravata e paletó. Ele acabou sendo cassado pela Assembleia Legislativa por falta de decoro parlamentar, porque não podiam encontrar nada nele, nem tinham o direito de cassá-lo, porque isso é da competência do Governo Federal, da ditadura [...]. Sim, ele era presbítero da Igreja de Florianópolis, onde acabou sendo barrado; não deixaram mais ele dar aula. Em Escola Dominical, em fazer oração (Entrevista, 26 mar. 1999).

Além de cassado de seu mandato de deputado, Paulo Wright passou a ser perseguido pelos militares. Numa conversa com um dos delegados do DOPS, Jaime Wright foi informado que Paulo estava em Cuba, o que causou estranheza no mesmo:

Ocorreu que no dia anterior eu [Jaime] estava com ele na Praça da Sé, conversando. Nós tínhamos uma combinação, o Paulo e eu, e ele me telefonava e eu não precisava nunca me identificar, pela voz sabia quem era. E disse: "Olha nós vamos nos encontrar hoje na praça da Sé às 15 horas". O que significava nos encontrar na praça da República às 14:00. Então era aquela paranóia que a gente tinha durante o período de

que: 1. Os atritos denominacionais seriam reduzidos; 2. As regiões ocupadas pelas denominações seriam reajustadas, reordenadas; 3. Expansão mediante ocupação de regiões ainda não alcançadas pela evangelização protestante; 4. Eliminação de litígios nas relações mútuas.

ditadura porque os telefones estavam sendo vigiados. E, assim, Paulo e eu nos encontramos dezenas de vezes para falarmos sobre teologia principalmente. Ele se recusava a discutir o trabalho dele, ele achava que era para a proteção dele e minha, não discutir nada desse assunto. Então nós discutimos muita teologia (Entrevista, 26 mar. 1999).

Paulo Wright, na verdade, não estava em Cuba. Ele, como centenas e milhares de outros brasileiros perseguidos sob a ditadura civil-militar “desapareceram” neste período.

Em 19 de outubro de 1999 o Conselho da Igreja Presbiteriana de Florianópolis fazia constar em ata nº 1284 uma resolução de restauração “*post mortem*”, a qual fazia restaurar a condição de membro da primeira Igreja Presbiteriana de Florianópolis, Paulo Stuart Wright.

Na vida daqueles que foram estigmatizados, neste período, as marcas que ficaram imprimiram em suas mentes e vivência social uma memória de cuja existência tornou-se impossível de se desvencilhar. É o que se vê nos relatos abaixo.

Em entrevista, Rubem Alves dizia que o que mais lhe causou decepção enquanto membro e pastor da IPB foi o “asco”, a indiferença, o medo que as pessoas tinham de conversar, de se relacionar com aqueles que estavam sendo alvo do estigma da direção da Igreja (Entrevista, 08 jun. 1998). Este medo de aproximação por parte de muitos fez com que tais estigmatizados se sentissem isolados, objetos do repúdio daqueles.

Na vida de outros líderes da IPB, na época, as marcas

estenderam-se para a família, esposas e filhos que presenciaram a maneira como o esposo ou pai estavam sendo tratados pela liderança da IPB. Um destes casos foi o da família Wright. Este, expressando-se sobre as marcas desse período de repressão na Igreja dizia:

Uma das marcas foi a saída dos meus filhos da igreja, porque eles percebiam as coisas, compartilhavam, eu compartilhava com eles, explicava o que estava acontecendo. Mas o que eles passaram a sentir nas congregações locais, especialmente quando morávamos em São Paulo, a pressão que os pastores sentiam para evitar que os jovens estivessem envolvidos em qualquer atividade com cunho social ou ecumênico. E os meus filhos passaram então a se desencantar com a igreja local [...]. Então todos tem uma preocupação especial com o bem-estar das pessoas, motivados certamente pelos princípios cristãos, mas de uma forma geral eles não se identificam com a igreja (exceto Anita), e eu estou muito próximo deles nesse final de vida (Entrevista, 26 mar. 1999).

A mesma consequência familiar foi vivida por Joaquim Beato. A esposa de Beato teve sérios problemas de saúde em virtude da situação de desemprego em que ele se encontrava ao regressar ao Brasil após seus estudos em Oxford:

Uma das marcas foi, como eu já disse aqui, a doença psicológica, lesão psicológica para minha mulher, primeira mulher [...]. Ela é claro poderia ter essa tendência, mas isso se agravou [...]. Outra das consequências foi o fato de meus filhos, nenhum deles, exceto a caçula que chegou a fazer profissão de fé na Igreja Presbiteriana, mas nenhum deles depois quis saber da igreja cristã. E no meu caso de permanecer

numa igreja cristã e presbiteriana [IPU], porque eu não tenho mais para onde ir, não é? Quer dizer, eu achei que o caminho de Jesus Cristo era esse, e fora de Cristo para mim não tem, não tem salvação (Entrevista, 27 mar. 1999).

No que se refere a Paul Pierson, sua grande decepção foi com o fato de que ele estava se preparando para retornar ao Brasil e exercer a docência no Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife (SPN), e o projeto foi interrompido:

Fiquei chocado, até foi um elemento desmoralizador para mim porque eu estava naquela fase de me preparar para exames muito difíceis para passar nos exames de doutorado e a finalidade toda era servir a igreja no Brasil e, a motivação de fazer o doutorado estava desaparecendo. Quer dizer, foi uma situação emocionalmente, muito difícil para mim, mas eu continuei e consegui [...]. Então estava ficando cada vez mais claro que não havia lugar para mim aqui no Brasil, na IPB, e meu ministério estava acabado. Eu vou te dizer que foi uma das vezes em minha vida quando passei por uma experiência muito grave de depressão (Entrevista, 11 fev. 1999).

Uma outra marca difícil de ser superada foi a da decepção com a Igreja enquanto instituição, ou melhor a dificuldade em crer que esta possa ser um *locus* de atuação divina. Claude Labrunie dizia: "Ficou muito difícil do ponto de vista psicológico e do ponto de vista humano acreditar e continuar a crer na igreja institucional" (Entrevista, 25 mar. 1999).

Além destas marcas mencionadas, Araújo menciona algumas outras características que marcariam a vida daqueles que foram estigmatizados:

[...] deixar de lado, não convidar para pregar, nem para ser professor na Escola Dominical, nem para fazer palestras, nem congressos. As pessoas locais evitavam, para não serem mal vistas, pela própria direção da igreja [...]. Uma das saídas foi procurar apoio entre si mesmo, procurando desabafar [...]. O primeiro sentimento que a gente teve foi o de decepção. Segundo a ideia de que a gente não podia mais confiar na igreja para sobreviver, então a maioria daquela época procurou se preparar para ter uma garantia de sobrevivência, especialmente os que estavam começando a vida de casados [...]. Outros falavam: "Bom, já que a gente não foi aceito pela igreja, vamos procurar uma outra profissão fora da igreja, uma outra liderança mas fora da igreja, na igreja não é possível mais". Achavam que o regime militar não ia sair tão cedo do país, enquanto o regime militar estivesse no país, a igreja era nos mesmos moldes [...] Ah! Medo era a coisa que mais sentia porque você não tinha segurança de sair à rua, naquela fase mais dura da repressão (Entrevista, 01 jul. 1998).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O autoritarismo instalado na IPB, principalmente após o ano de 1966, em pleno vigor do regime militar neste país, relacionava-se aos mecanismos utilizados pela liderança desta Igreja, no intuito de eliminar aqueles que, de alguma maneira, não se enquadravam dentro de um paradigma colocado como o "correto" por parte destes líderes. Surgia, então, um período de repressão, perseguição e estigmatização nos concílios e dentro das comunidades, que se estenderia para além das fronteiras destas, culminando com a repressão imprimida pela ditadura civil militar no Brasil pós Golpe 64.

Mecanismos de vigilância e disciplina foram empregados, neste sentido: delações, acusações, denúncias ao DOPS e às agências brasileiras de informação, cassações, despojamentos etc. Como resultado muitos líderes que estavam dando suas contribuições na vida Igreja romperam com a mesma em virtude das constantes pressões sofridas. Pastores, líderes e famílias, tiveram marcas impressas em suas mentes,

fazendo com que, em vários casos, a própria decepção com a religião, enquanto instituição, se fizesse presente. A IPB por sua vez deixava de contribuir eficazmente no cenário político-social brasileiro e ao mesmo tempo enclausurava-se em suas próprias fronteiras, fechava-se para o novo e excluía expoentes intelectuais, hoje conhecidos no cenário teológico, sociológico e filosófico brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- _____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. As ideias teológicas e seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro. In: VVAA. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 127-137.
- ARAÚJO, J. D. *Inquisição sem fogueiras*. Rio de Janeiro: ISER, 1985.
- BONINO, J. M. *Rostros del protestantismo latino-americano*. Nueva Creación: Buenos Aires, 1993.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BRAZIL NOTES. Informativo das atividades da Missão Brasil Central enviadas por Jaime Wright à Presbyterian Church of United States of America (PCUSA), 1971-1975.
- CAMPOS, L. S. *Uma denominação protestante brasileira em tempos de repressão: mecanismos usados por ela para silenciar o passado*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 17/11/1988, 29p. Xerox.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FERREIRA, J. A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2v. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1959.
- GALINDO, F. *El protestantismo fundamentalista: una experiencia ambigua para America Latina*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- GOFFMAN, E. *O Estigma*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- _____. *Mémoire et société*. In: L'année sociologique. Paris: 1949.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1997.
- JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. *Informativo Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1958-1979. Mensal.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.

- _____. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- PAIXÃO JR, V. G. *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2.000.
- _____. *Poder e memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar*. (Tese de Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2008.
- _____. *Protestantismo, política e sociedade no período da Ditadura Militar*. Botucatu: SABEP, 2012.
- ORO, P. I.. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- PIERSON, P. E. *A younger church in search of maturity: presbiterianism in Brazil from 1910 to 1959*. New Jersey, 1971. Tese de doutorado. Princeton Theological Seminary.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Revista Estudos Históricos*. São Paulo: Vértice, n. 3, 1989, p. 03-15.
- REILY, D. A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.
- RIVERA, P. B. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001.
- SHAULL, R. et alli. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, 1985.
- SOUZA, B. M. et. all. (org.). *Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC, São Bernardo do Campo: UMESP, 1998
- TOVAR, C. H. *In the hands of a weakened giant: rural presbyterians and brasilian political and religious conflict after 1964*. S. I: s.n, dezembro de 1997. Xerox.
- VALLE, M. R. *O diálogo é a violência: movimento estudantil e Ditadura Militar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- WIRTH, L. E. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, ano XVII, nº 25, dezembro de 2003, p. 171-183.
- WRIGHT, D. J. *O coronel tem um segredo: Paulo Wright não está em Cuba*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Entrevistas

Claude Labrunie; Jaime Wright; Joaquim Beato; João Dias de Araújo; Jovelino Ramos; Paul Pierson; Richard Shall; Rubem Azevedo Alves; Waldo César

Recebido em: 13/06/2014

Aprovado em: 30/06/2014

DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: DISCURSOS E PRÁTICAS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL (1962-1969)

Márcio Ananias Ferreira Vilela

Resumo

Este artigo propõe a análise dos conflitos e mudanças na Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB - entre 1962 e 1969, procurando entender como essas disputas pouco a pouco contribuíram para fortalecer uma relação de comprometimento negociada entre a Igreja e os militares, que estabeleceram o regime de exceção com o golpe de 1964, no Brasil. O período proposto para análise justifica-se pela possibilidade de estudarmos como ocorreram disputas internas que permearam a IPB nos dois anos antecedentes ao golpe, quando se observa um intenso debate sobre as reformas sociais e ao papel que a igreja deveria exercer na sociedade. Também poderemos entender o conjunto de práticas e discursos presente nessa instituição até 1969, quando da publicação do AI5 e da consolidação na IPB, de uma orientação religiosa e política legitimadora e porta voz das ações governamentais.

Palavras-Chaves: Conflito social, denominação presbiteriana, estado militar

Abstract

In this paper we propose the analysis of conflicts and changes in the Presbyterian Church of Brazil - IPB - between 1962 and 1969, seeking to understand how these disputes little by little to strengthen a negotiated compromise relationship between the Church and the military, which established the regime with the exception of the 1964 coup in Brazil. The proposed period for analysis is justified by the possibility of study as there were

internal disputes that pervaded the IPB in the two years preceding the coup, when observing an intense debate on social reform and the role that the church should play in society. We may also understand the practices and discourses that this institution until 1969, when the publication of AI5 and consolidation in IPB, a religious orientation and legitimizing political and spokesman of governmental actions.

Keywords: Social conflict, Presbyterian denomination, military state

Este artigo propõe a análise dos conflitos e mudanças na Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB - entre 1962 e 1969, procurando entender como essas disputas pouco a pouco contribuíram para fortalecer uma relação de comprometimento negociada entre a Igreja e os militares, que estabeleceram o regime de exceção com o golpe de 1964, no Brasil. O período proposto para análise justifica-se pela possibilidade de estudarmos como ocorreram disputas internas que permearam a IPB nos dois anos antecedentes ao golpe, quando se observa um intenso debate sobre as reformas sociais e ao papel que a igreja deveria exercer na sociedade. Também poderemos entender o conjunto de práticas e discursos presente nessa instituição até 1969, quando da publicação do AI5 e da consolidação na IPB, de uma orientação religiosa e política legitimadora e porta voz das ações governamentais.

Os conflitos no interior da IPB se tornaram mais intensos no início da década de 1960, quando certo setor da Igreja, influenciado pela teologia do Evangelho Social,

chamava a atenção para a sua responsabilidade social, tendo em vista as rápidas transformações por que passava a sociedade no Brasil (MATTOS, 1965). Esse grupo ganhava uma notável projeção, em parte, em função dos debates sobre as reformas que o Brasil deveria realizar, como as de Bases, associado a forças políticas dos setores de esquerda durante o governo de Jango. Nesse período, sobretudo a partir de 1963, tal grupo da IPB incentivava “seus membros a assumirem uma cidadania responsável, como testemunha de Cristo, nos Sindicatos, nos Partidos, nos Diretórios Acadêmicos, nas Fabricas...”. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1962, pp. 107-109). Ao mesmo tempo e em oposição a esse direcionamento, se estrutura um considerável esforço por parte de outro segmento da IPB. As diretrizes deste último também eram apresentadas em inúmeras publicações no jornal Brasil Presbiteriano - sobretudo no início da década de 1960 - com o objetivo de inibir a participação dos membros desta instituição na vida política e partidária do país. (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO, FEV, 1960, p. 07). Esse posicionamento era reforçado por uma teologia que - segundo o filósofo e teólogo Rubem Alves, no livro *Religião e repressão* - procurava estimular incessantemente certa passividade nos membros desta Igreja para com as questões políticas e sociais. (ALVES, 1982). Este embate, intensificado a partir de 1962, delimitava os campos de ação entre os que acreditavam na necessidade da Igreja em assumir um compromisso político e social, e

aqueles os quais afirmavam ser a responsabilidade política e social uma função do Estado, sendo o papel fundamental da Igreja garantir a salvação eterna, princípio de toda a transformação social, política e econômica da sociedade. (NOGUEIRA, 1965). Em maio de 1962 foi publicado no jornal Brasil Presbiteriano (BP) um discurso que causou intensos debates na Igreja nos meses seguintes. Neste artigo, o segmento nomeado conservador já defendia a necessidade de uma intervenção armada no Brasil, pois “precisamos de homens de caráter... coloque-se nos postos chaves do país homens deste alto coturno [grifo do original] e tudo mudará de figura e de rumo como por encanto”. (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO, FEV, 1960, p. 07). Este ambiente de tensão é constantemente verificado até 1964, quando temas como a reforma agrária, crise social e política, Igreja e sociedade, cristianismo, comunismo e anticomunismo e as reformas de bases, freqüentemente entravam em pauta de discussão entre esses dois segmentos aqui em evidência.

Após os acontecimentos de 31 de março de 1964, esses setores conservadores da IPB agem buscando intensificar uma série de práticas de vigilância e punição. Tais ações deveriam eliminar as divergências internas quanto ao posicionamento teológico, político e social da Igreja. Dentre as várias medidas nessa direção, destacamos o posicionamento do Supremo Concílio em sua XXVI reunião ordinária, realizada em julho de 1966, em Fortaleza, quando aprova a resolução de nº 06, criando a Comissão

Especial dos Seminários (CES) com poderes para reestruturar e/ou organizar as Diretorias dos Seminários e expulsar professores e alunos. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1966). Esse direcionamento parece responder aos anseios de algumas Igrejas Presbiterianas de Pernambuco. Reunidos em 1965 na cidade do Recife, alguns representantes da cúpula da IPB já alertavam para a necessidade de constante vigilância contra possíveis posicionamentos considerados subversivos, adotados por integrantes do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN), com sede no Recife. (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO, AGOSTO, 1965, p. 06). De acordo com alguns relatórios produzidos pela CES, após 1966, quatro professores e vários alunos do SPN foram atingidos pela atuação desta Comissão, muitos dos quais acusados de divulgarem idéias subversivas. Para o historiador Carlos Fico, durante o regime militar “professores também eram constantemente perseguidos... tudo deveria ser feito para que os intelectuais opositores fossem silenciados, inclusive com pressões encaminhadas aos seus superiores”. (FICO, 2001, pp. 189-191). Dentre esses docentes, destaca-se João Dias de Araújo, excluído da função de professor, exercida desde 1960, por ordem da CES, que o acusava de propagandista do comunismo. (ARAÚJO, 1985).

Tais atuações se dão em concordância com o sentimento de que seria necessário e urgente salvar a Igreja e o Brasil de um inimigo maior, o comunismo. Este posicionamento e envolvimento nos

assuntos políticos, sobretudo com o crescente apoio a Ditadura Militar, eram apresentados por esse segmento da Igreja como uma ação salvacionista, de ordem teológica, e não política. Diante disso, uma questão que podemos suscitar versa justamente sobre a atuação desse grupo entre 1962 e 1969. Como, pouco a pouco, esse setor se insere e passa a integrar uma rede social e política de apoio ao Regime Militar? E quais estratégias são utilizadas para representar esse movimento como sendo apenas do nível do espiritual, do religioso, tentando desmobilizar qualquer caráter político.

O que podemos afirmar é que desde o início da década de 1960, circulava entre os presbiterianos o medo de um avanço mais intenso dos comunistas na sociedade. Este sentimento também era compartilhado por outros grupos (empresários, militares e intelectuais) e, de certo modo, contribuiu para formar uma ampla rede social pró-militares em 1964, como descreve René Dreifuss. Para Valdir Gonzales,

Houve uma correlação de mentalidade e expectativa que permeavam o cenário sócio-político brasileiro e o religioso presbiteriano, o que fez com que os Militares fossem encarados como uma espécie de salvadores da nação. (PAIXÃO JUNIOR, 2000, p. 163).

Sobre essa rede social que se forma em 1964, José Ferreira de Lima Junior, analisando o Protestantismo e o golpe militar de 1964 em Pernambuco, entende que “o golpe militar encontrou nos protestantes um eficiente aliado”. (JUNIOR, 2008). Essa relação

construída entre os militares e um setor da IPB, que pouco a pouco se tornava majoritário, é reforçada ao pensarmos a participação de várias igrejas presbiterianas nas Marchas da Família com Deus e pela Liberdade ao lado de católicos e de outros segmentos evangélicos. (SIMONE, 1985). Segundo Solange de Deus Simões, que estuda a participação das mulheres no golpe de 1964, essas marchas constituíam um movimento bastante eficaz e heterogêneo capaz de reunir em todo o país milhões de pessoas das mais variadas instituições religiosas. (SMONE, 1985). De acordo com José Ferreira, no Recife, inúmeras igrejas engrossaram as fileiras dessas marchas, que eram convocadas pela Cruzada Democrática Feminina do Recife (CDFR), entidade que em nível nacional integrava o grupo feminino do Complexo IPES (Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais). Assim, no dia 09 de abril de 1964, a Igreja Presbiteriana da Boa Vista (IPBV) uma das principais igrejas evangélicas de Pernambuco, participava ativamente deste evento civil que contara com aproximadamente 200 mil pessoas. (JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 10 DE ABRIL, 1964, p. 02).

Em Pernambuco, o estreitamento dessas relações pode ser observado durante as comemorações do 1º aniversário do golpe civil-militar, nomeado pela Igreja de *Revolução Redentora*. Em matéria de 02 de abril de 1965, o Jornal do Comércio divulga a realização de um culto de agradecimento pela presença dos militares no governo e, em particular, a atuação do general Castelo Branco

na presidência da república. O ato foi organizado pela Igreja Presbiteriana da Boa Vista, com a participação de representantes das forças armadas e vários políticos locais. (JORNAL DO COMÉRCIO, 02 DE ABRIL, 1965). Em seu boletim, esta igreja afirma que o culto rende graças a Deus "por estarmos em clima de liberdade...". (BOLETIM DA IPBV, RECIFE, 01 DE ABRIL DE 1965). Tais informações reforçam a idéia apresentada por Kenneth Serbin, de que a "Igreja Presbiteriana, em todo o país, apoiava amplamente o regime". (SERBIN, 2001, p.122).

Tal posição de setores da IPB, buscando legitimar o golpe civil-militar e fazer permanecer os representantes deste no poder, em muito se assemelha à política adotada inicialmente pela Igreja Católica. Entretanto, como afirma Daniel Aarão (REIS FILHO, 2005, pp. 29-520), o comprometimento por parte significativa da Igreja Católica e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – sua cúpula institucional – aos militares passa a ser questionado internamente e repensado no final da década de 1960. No livro *Cristianismo e política*, o cientista político Robson Cavalcanti afirma que no momento em que a Igreja Católica repensa seu apoio ao militares, principalmente a partir de 1968, a Igreja Presbiteriana do Brasil, em sua quase totalidade integrada à ARENA, consolida uma posição explícita de apoio às políticas dos governos militares. (CAVALCANTI, 1985, pp. 204-215). A partir do final da década de 1960, período considerado de maior endurecimento do Regime Militar, sobretudo com a suspensão das

liberdades civis por meio da implantação do AI5, setores do governo adotaram a estratégia de isolar a Igreja Católica, passando a fazer "concessão de maior liberdade a religiões concorrentes... que vinha ganhando adesões no Exército e na população em geral". (SERBIN, 2001, p. 121).

Essa consolidação das relações entre o Estado e segmentos da IPB tendeu a garantir, para membros de algumas importantes famílias ligadas à Igreja, o acesso a altos cargos da administração pública do país. O sociólogo Paul Freston, em seu livro *Política evangélica no Brasil: do Império à abertura*, analisa que após o golpe vários líderes leigos passaram a assumir posições de relevância no regime. (FRESTON, 2001, p. 122). Além da presença de presbiterianos em cargos administrativos de relevância, essas relações foram sendo reafirmadas posteriormente com a participação de integrantes da IPB em cursos oferecidos pela ADESG (Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra) e pela ESG (Escola Superior de Guerra) sobre segurança nacional e desenvolvimento econômico. Este envolvimento entre um determinado segmento civil e a ESG foi analisada por René Dreifuss, quando versa sobre a capacidade desta instituição em sociabilizar e/ou doutrinar os mais diversos grupos da sociedade civil durante o regime. (DREIFUSS, 2006, PP. 85-90).

Uma das possíveis questões que podemos pensar refere-se à intencionalidade política que pouco a pouco vai se constituindo a partir desse encontro entre a IPB e o Regime Militar. É importante destacar

a visão apresentada pelo filósofo e teólogo Rubem Alves, para quem a Igreja identifica nesse momento de apoio ao projeto político instituído pelos governos militares, uma real oportunidade de consolidar-se como poderosa instituição religiosa. (ALVES, 1982). Como afirmou o representante da IPB, "à hora é chegada". Esse posicionamento da Igreja também foi analisado por Valdir Gonzales em sua dissertação de mestrado, quando faz uso de uma série de depoimentos orais. Destacamos a memória de Paul Pierson, pastor norte americano que trabalhou na IPB durante esse período. Afirma Pierson, em sua entrevista, que a Igreja havia desenvolvido uma linha dura e de direita, em parte, "para obter o favor dos militares...". (PAIXÃO JUNIOR, p. 217).

Desse modo, este artigo ao analisar os conflitos e mudanças na IPB, bem como sua relação de comprometimento com o Regime Militar, busca problematizar os movimentos políticos e sociais que possibilitaram o apoio de um amplo setor civil na dinâmica de uma Ditadura Militar no Brasil. Ou seja, tentaremos compreender como a IPB geriu e direcionou seus conflitos e interesses no sentido de validar um regime de exceção, e como representou tal opção política como uma ação teológica a partir de um discurso que suprimia setores ligados ao Evangelho Social.

Por fim, devemos observar também, parte da historiografia que estuda o golpe civil-militar de 1964 e a presença dos sucessivos governos militares tem passado - a partir do final da década de 1970 - por

significativas redefinições. Esse constante repensar demonstra o próprio caráter crítico/analítico da produção historiográfica e também expressa a dimensão da complexidade que permeia certos acontecimentos recentes da história do Brasil, como as relações que a IPB mantém com os militares.

É neste sentido que as ações militares de 1964 pouco a pouco deixam de ser compreendidas apenas como algo arquitetado estritamente por setores das forças armadas. Para Dreifuss, 1964 seria o resultado de um trabalho bem articulado por segmentos de várias organizações e setores sociais, capital internacional, empresários nacionais, intelectuais, militares, movimentos femininos, Igreja Católica e partidos políticos, constituindo-se numa importante base de apoio à ditadura militar, preocupados com a preservação do *status quo*. (DREIFUSS, 2006). Mais recentemente, Daniel Aarão também trouxe para o debate historiográfico essa significativa discussão, afirmando a importância dos grupos civis para a consolidação das ações militares que resultou nos acontecimentos de 1964. Para ele, "a ditadura militar, não há como negá-la... foi um processo de construção histórico-social...". (REIS FILHO, 2004, p. 50). Sobre essa ampla rede social, Michel Lowy, em seu artigo *As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação destaca a participação e legitimação por parte da CNBB ao golpe civil e militar de 1964*. No entanto, explica que ao final da década de 1960 esse posicionamento de apoio, pouco a pouco, transforma-se numa importante oposição ao regime. Essa

mudança em parte está associada ao peso da "base da Igreja, os milhares de cristãos, leigos ou membros do clero... engajados no combate ao regime de exceção... que foram sem dúvida, o 'motor' da transformação da instituição". (LOWY, 2007, p. 110). Paralelamente a esse movimento – afirma Kenneth Serbin, como já mencionamos anteriormente – os militares aperfeiçoaram de maneira significativa, a partir do final da década de 1960, suas relações com outros grupos religiosos, concedendo-os maior grau de liberdade e espaço no governo, como a participação em importantes cargos administrativos. É nesse cenário que destacamos a importante relação entre a Igreja Presbiteriana do Brasil e os militares entre 1962 e 1969, momento de endurecimento do regime com a instalação do AI5.

Um dos artigos que trata da relação entre a IPB e o regime militar foi elaborado pelo historiador e professor da Universidade Presbiteriana do Mackenzie, Sr. Silas Luiz de Souza. Para o autor, "a IPB deu apoio oficial ao governo militar, incentivando seus ministros, presbíteros e membros em geral a seguirem os passos da liderança eclesial". (SOUZA, 2004, pp.107-123). Ao mesmo tempo, afirma que a IPB haveria provocado um intenso retraimento ou a total extinção, no interior da Igreja, das discussões acerca da realidade social e política brasileira, e do papel que a Igreja deveria desempenhar. O historiador Joanildo Burity detalha que estas discussões eram realizadas de maneira sistemática entre os anos 1950 e 1962, provocando, no interior da IPB, intenso debate sobre o papel

político e social da Igreja. (BURITY, 1990). Privilegia, portanto, em sua análise a última dessas reuniões, a Conferência do Nordeste, intitulada Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro, realizada entre os dias 22 e 29 de julho de 1962, no Colégio Agnes Erskine, na cidade do Recife. Para Joanildo, após o golpe civil-militar de 1964, várias entidades religiosas que realizavam trabalhos e discussões políticas e sociais, como o Setor de Responsabilidade Social da IPB e a Comissão de Igreja e Sociedade, ligada à Confederação Evangélica do Brasil (entidade evangélica interdenominacional), foram desorganizadas ou mesmo extintas.

Outro importante autor que trata acerca deste período é o filósofo Rubem Alves, em seu livro *Religião e repressão*. De modo geral, podemos afirmar que elabora uma análise sócio-cultural-teológica acerca do protestantismo, sobretudo da IPB, referente às décadas de 1950 a 1970; para ele, este é um período marcado por intolerância, esclerosamento institucional da IPB, severa repressão contra os divergentes da posição religiosa e da aliança estabelecida com os militares. Ademais, em alguns capítulos de seu livro, vamos encontrar o autor atentando para esse alinhamento com os militares como uma busca da IPB para se projetar ou se consolidar como importante instituição religiosa. Ou seja, a Igreja, ao legitimar o estado de exceção, objetivava também construir mais espaço e controle do campo religioso e, conseqüentemente, político, no Brasil.

Mais recentemente, um dos poucos autores intensamente preocupados em compreender os meandros dessa relação que envolve a IPB e significativos setores militares é Valdir Gonzales Paixão Junior, que no ano de 2000 apresentou, no Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, sua dissertação de mestrado intitulada *A era do trovão: poder e repressão na IPB no período da ditadura militar (1966-1977)*. Em seu trabalho, o autor diz que o importante não é saber se a posição de alinhamento com os militares, adotada pela IPB após o golpe civil-militar de 1964, é reflexo ou simples incorporação das práticas e mecanismos repressivos utilizados pelo regime militar, como pensam alguns setores da Igreja na atualidade, mas entender que forças levaram a IPB a manter um intenso diálogo e compromisso ideológico com os militares, assim como o desenvolvimento dessas práticas de repressão interna. Entre outras análises, afirma que as semelhanças de posição entre a IPB e o Regime residem no fato de a Igreja perceber, logo após 1964, os inúmeros ganhos que lhe proporcionaria esta aliança, como prestígio político e social, além do possível crescimento institucional. Para o autor, esses aspectos constituiriam a explicação do caráter ditatorial, perseguições, delações, denúncias, punições, cassações, ex-comunhões, fechamento de templos, entre inúmeras outras práticas punitivas presentes no cenário religioso e político desta Igreja durante o regime militar.

Nesse sentido, nos interessa pensar como se deu o movimento que possibilitou a IPB à posição de comprometimento com o Regime. Ao contrário de parte da historiografia, não desejamos denunciar o apoio da IPB a ditadura no Brasil.

Pretendemos pensar o “entre”, para citar Deleuze, que constituído por estratégias e táticas, idas e vindas, fez a IPB se organizar e direcionar seu apoio ao Estado de exceção no Brasil

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueira*. Instituto Superior de Estudos da Religião: Rio de Janeiro, 1985.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Cultrix, 1969.
- BORGES, Pinho. *A saga do carvalho: estudo iconográfico da Igreja Presbiteriana da Boa Vista*. Recife: Comunigraf, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 11º edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6º edição. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BURITY, Joanildo. *Os protestantes e a Revolução Brasileira 1961-1964: A Conferência do Nordeste*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, 1990.
- CAVALCANTI, Robson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. São Paulo: Nascente, 1985.
- COUTROT, Aline. *Religião e política* IN RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2º edição. Rio de Janeiro: editora FGV, 2003.
- CUNHA, Diogo. *Estado de exceção, Igreja Católica e repressão: o assassinato do padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto*. Recife, Editora da UFPE, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações. 1972 a 1999*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. 6º edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.
- LOWY, Michael. *As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação* IN FERREIRA, Jorge; REIS FILHO, Daniel Aarão. *Revolução e democracia (1964-...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.
- GOMES, Ângela Maria de Castro, FERREIRA, Jorge. *Jango: as múltiplas faces*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- MATTOS, Domício Pereira. *Posição social da Igreja*. 2º edição. Rio de Janeiro: editora Praia, 1965.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. 5º edição. São Paulo: Contexto, 2003.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá; REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo (Orgs.). *O golpe e a ditadura militar: 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

- NOGUEIRA, Alcide. *O "evangelho social" e a igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: editora Casa Publicadora Batista, 1965.
- PAIXÃO JUNIOR, Valdir Gonzales. *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- POLLACK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 02, n. 03.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura e Sociedade: as reconstruções da memória* IN MOTTA, Rodrigo Patto Sá; REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo (Orgs.). *O golpe e a ditadura militar: 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- REIS, Daniel Aarão. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. 3º edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.
- RÉMOND, René. *Uma história do presente* IN RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2º edição. Rio de Janeiro: editora FGV, 2003.
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SOUZA, Silas Luiz de. *A IPB e o governo militar de 1964* IN Revista Teológica. Seminário Presbiteriano do Sul, vol. 64, Janeiro-junho/2004, nº57.
- WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *De pastores a feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*. Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

Recebido em: 17/07/2014

Aprovado em: 20/08/2014

NA ANTECÂMARA DO GOLPE: O MANIFESTO DOS MINISTROS BATISTAS DO BRASIL, 1963.

João Marcos Leitão Santos

Resumo

Por força de princípios doutrinários as tradições batistas sempre foram mais alheias a ações de natureza política, apegando-se rigidamente a separação igreja estado, axioma daquele grupo religioso. Em particular, pelo seu protagonismo e evidência, dos ministros batistas se esperava – e se constata – o distanciamento das questões seculares afeitas a ordem política. Desta forma, quando a associação que reunia os ministros batistas no Brasil, enuncia um manifesto de natureza política, e comprometido com as tendências populares de esquerda então na ordem do dia, gerou-se grande perplexidade. No presente trabalho oferecemos uma análise do Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas, discretamente banido da bibliografia sobre a história do protestantismo brasileiro, com vistas a compreender o seu significado para o momento político que se vivia e para o protestantismo brasileiro.

Palavras-Chaves: Ministros Batistas, Protestantismo e Política, golpe militar

Abstract

By virtue the doctrinal principles Baptist traditions have always been more alien to political actions, clinging rigidly separating state church, axiom that religious group. In particular, for his leadership and evidence of Baptist ministers expected - and is verified - separation from secular matters accustomed to political order. This way, when the association that gathered the Baptist ministers in Brazil, sets out a manifesto of a political nature, with and committed to the popular trends of the left then on the agenda, was generated

great perplexity. In this paper we provide an analysis of the Manifesto of the Order of Ministers Baptists, quietly banned from the literature on the history of Brazilian Protestantism, in order to understand its meaning for the political moment that was lived and the Brazilian Protestantism.

Keywords: Ministers Baptists, Protestantism and Politics, military coup

Preliminarmente

Compreender enunciações, notadamente de natureza política, implica reconhecer que a linguagem não faz sentido, senão em um *contexto* de produção, sobre o qual incide a exigência de articular categorias pertencentes a vários saberes, e que o sentido atribuído a palavra *política* e seus derivados se inscreve em uma prática social na medida em que transita no espaço público articulado nas relações de poder que aí se instauram.

O discurso político, portanto, é demarcado pelo momento e pela ambiência em que se constrói, e é sempre elaborado em um espaço fronteiriço dos sujeitos em debate ou àqueles aos quais remete, fazendo emergir, nos textos, os problemas e a gramática política que lhe deram origem.

Em busca de um lugar de enunciação

Pelo seu conteúdo, o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil foi um dos mais expressivos, senão o mais expressivo, pronunciamento político do protestantismo na Quarta República, e suscitava

entre a comunidade protestante, em primeiro lugar, a exigência de uma reflexão que redundaria em modelos de ação política operante sobre as instâncias políticas do país a partir de valores políticos que questionava ou propugnava.

Como todo ato de linguagem emana de um sujeito que se define segundo um princípio de alteridade, entendendo-se que sem a existência do outro não há consciência de si, o protestantismo elegia como interlocutor Outro – o estado que produzia a conjuntura que denunciava – sobre o qual pretendia influir sob a égide da contraposição uma vez que o texto entende que este Outro, tinha seu próprio projeto de influência como agente político.

Todavia, o documento se anunciava como destinado a “à Nação Brasileira e à Denominação Batista em particular”, portanto, se por um lado elegera o Estado como interlocutor para onde dirigia sua crítica, e de onde esperava alternância nas práticas, por outro se dirigia ao público interno, “batista em particular”, protestante em sentido amplo, com vistas a mobilização desse segmento para o debate político.

Segundo Charadeau (2008) agir sobre o outro, implica *ver a intenção que se realiza seguida de efeito*, que consiste em colocar o outro na obrigação de tomar uma decisão que o submeta. Por isso, o Manifesto colocava que a intervenção na ordem política não era uma alternativa, mas uma exigência

derivada do próprio universo de crença que caracterizava o protestantismo, referindo-se a “iniludível responsabilidade de contribuir não somente para a solução dos problemas que no momento assoberbam o nosso povo” e a uma ação esperada

no cumprimento, pois, da missão profética que recebemos do Senhor, concitamos o Povo Batista Brasileiro a integrar-se cada vez mais no processo histórico da nossa nacionalidade, contribuindo para que o futuro corresponda aos desígnios de Deus para a nossa Pátria.

Como ensina Durverger (1961), os discursos políticos se caracterizam, em regra, como enfrentamento, quase sempre relacionados a ideologias, instituições, sistemas de valores e representações coletivas que se instituem dentro dos sistemas políticos, opondo organizações, partidos e grupos sociais, e se faz mediante determinadas estratégias elegidas como mais eficazes. Os sistemas políticos, por sua vez, correspondem a um *locus* de tradições, hábitos, mentalidades, instituições, etc., ou seja, a identidade cultural de uma sociedade, e também tem suas especificidades, ao mesmo tempo em que se situam no âmbito das relações de poder organizadas de cada sociedade, cuja face mais evidente é a estrutura política do Estado. Os sistemas políticos, assim, estão condicionados pela axiologia das sociedades, e é importante, neste caso, lembrar que os valores religiosos cumprem até hoje papel

destacado no sistema político brasileiro, como já indicou Saborit afirmando que o "... Brasil, onde a religião é protagonista de destaque nas mudanças e conflitos sociais". (SABORIT, 1991, p. 9).

Como sugeria Roger Mehl (1974), o estudo das relações entre religião e política no âmbito das sociedades ocidentais se obriga a entender os padrões de relação entre sociedade-cultura-religião, tanto de uma perspectiva sociográfica descritiva, tipológica, através do estudo das relações entre certo número de elementos específicos, como microsociologias que dêem conta da natureza e qualidade das relações que se mesclam entre os membros de um grupo, ou de uma perspectiva sócio-fenomenológica evitando tratar indistintamente as diversas expressões religiosas, microsociologia que caracteriza em certa medida o protestantismo no Brasil, que ao longo da sua história ocupou a condição de minoria, assumida por ele mesmo, se apresentando no Manifesto como "uma parcela apreciável desse mesmo povo".

Segundo Weber, na conhecida *psicologia das religiões mundiais*, a natureza dos desejados valores sagrados é influenciada pela natureza da situação de interesse do seu ambiente concreto e o seu correspondente modo de vida nas camadas dominantes, e assim, pela própria estratificação social. No caso do Manifesto, este interesse externo tinha uma dimensão explícita alegada: um

imperativo ético-cristão que exigia que se denunciasse

a exploração do homem pelo homem ou pelo Estado, em qualquer das suas formas, e os totalitarismos de toda espécie, assegurando-se a prática da verdadeira democracia... reconhecemos a inadequação da presente estrutura social, política e econômica para a realização plena da justiça social.

Efetivamente, nem as religiões nem os homens são livros abertos, diria o mesmo Weber. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição. Disto decorre a importância de acentuar mais as características do quadro total de uma religião que foram decisivas para o condicionamento o modo de vida *prático*, bem como as que distinguem uma religião da outra, e em nosso caso, torna inevitável a remissão a Reforma do século XVI e as condições de inserção do protestantismo no Brasil, problemática não discutida aqui por fugir ao escopo deste trabalho.

A concepção religiosa sistematizada nas doutrinas religiosas revela-se um instrumento decisivo de estrutura social, condutas coletivas, estilo de piedade e de vida e reações dentro a sociedade em todos os tempos, ainda que guardem níveis diferenciados de gradação, por isso o Manifesto insiste na sua fidelidade aos postulados e aos axiomas da tradição cristã e protestante¹ afirmando-se "inspirados no preceito bíblico

¹ Usualmente, por razões endógenas, as tradições batistas não se assumem como tendo a sua origem associada à Reforma Protestante do século XVI, todavia, os estudos de religião tendem a considerar esta tradição como modernamente conhecida no ocidente como identificada àquele movimento religioso.

"Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" e mais:

Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos Profetas bíblicos, que se constituíram nos intérpretes da vontade de Deus para os seus povos nos momentos de maior gravidade de sua história, como também do próprio Cristo, que além de partilhar, quando da encarnação, na sua inteireza a condição humana, afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade (Lucas 4.16-21).

Obviamente, os fatos sociais têm uma dimensão axiológica, da qual nenhum grupo social pode eximir-se, portanto, a compreensão do discurso religioso não "pode prescindir de uma sociofenomenologia do objeto religioso específico" (MEHL, op. cit. p. 12), uma vez que não existe sociedade sem um objeto capaz de lhe oferecer coesão, forma e estrutura que refletem em suas relações internas, como também sugere Monroe:

A religião é a mais forte das influências espirituais, condiciona relações... Só um novo ideal religioso, ou um ideal leigo que afirme elementos religiosos, é que será capaz de derrubar uma tradição religiosa já estabelecida e criar uma nova atmosfera... As diferenças culturais mais profundas têm sido até hoje o resultado de cismas religiosos (MONROE, 1974, p. 113).

As estruturas sociológicas dos grupos societários estão determinadas, ao menos parcialmente, por suas representações religiosas e estas dependem, em última análise, da

maneira como apreendem o dado revelado ou a experiência do sagrado, que se traduz na prática cotidiana com níveis variados de consciência.

Durkheim, preocupado com a função social da religião, também supunha que todas as categorias de pensamento têm uma gênese social religiosa e que constrói sua coesão em torno da expressão religiosa, mesmo que não se guarde correspondência entre este imaginário do grupo e a realidade objetiva, e reconhecia que a sociedade elege certos valores constitutivos, o que faz com que a religião possua algo eterno destinado a sobreviver aos símbolos, e na experiência brasileira investigada aqui, e no discurso sobre a conjuntura do Golpe, é facilmente rastreável as remissões ao imaginário religioso.

Quando o Manifesto se remete a "Nação Brasileira", se reportava a uma sociedade "cristianizada", e a linguagem em que vaza o texto, traduz estes pressupostos religiosos no imaginário religioso do país. O mesmo Mehl é de opinião que a análise social da religião precisa partir de um esforço fenomenológico já referido para explicar a intencionalidade da própria consciência religiosa, sociofenomenologia, que na tradição protestante se faz, recorrentemente, através de documentos escritos como os manifestos (SANTOS, 2011).

O conteúdo enunciado

Ao nos voltarmos para a leitura do Manifesto é necessário interrogar por que emergiu a necessidade de manifestar-se.

Observando-se a realidade sócio-política nos anos sessenta se verifica que os mais diversos segmentos sociais se arvoravam a dizer algo sobre a conjuntura, num contexto mais amplo de convenções, que trazia a tona questões paradigmáticas para vida nacional. Era um modo de enfrentar estes aspectos comuns a uma comunidade enunciativa que se atualizava através das intervenções particulares dos seus setores constitutivos. Quando, nos idos da Segunda Guerra, se ofereceu ao teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer uma cátedra nos Estados Unidos ele respondeu que “não podia participar da reconstrução da Alemanha se não participasse da vida da Alemanha”. Talvez se possa inferir o mesmo princípio aqui, e o protestantismo se deu conta que como “parcela apreciável deste mesmo povo” não podia estar à margem da crise social vigente, sob a pena de ser alijado quando a crise perdesse aquele contorno.

Igualmente, a origem do Manifesto, o corpo de ministros da tradição batista, traduzia a exigência de alguma iniciativa das lideranças das igrejas, já que muitos setores leigos começavam a se engajar no contexto político que precedeu o Golpe (LUCENA, 2012), e, portanto, a enunciação autoritativa por parte das lideranças também ganhava significado. O Manifesto volta-se então para temas expressivos na conjuntura e para determinada hermenêutica histórica da intervenção das igrejas na ordem política, e como já acontecera com o protestantismo brasileiro, forjava um discurso de circunstância, que em 1963 ganhava preeminência na

ordem do dia, ainda que no ambiente religioso.

Como toda religião se caracteriza por certa continuidade histórica e tem sua característica básica no transmitir-se, o que faz por meios diversos, ela não se transmite sem evoluir internamente (RIVERA, 2001). Na história é possível entender como alguns aspectos das comunidades religiosas mantêm o estilo com os quais se difundiram. Assim, toda comunidade na medida em que se difunde, sente a necessidade de resignificar a própria história vinculando-se a tradição e de recuperar as formas de pensamento e piedade de sua tradição, portanto, o argumento de legitimidade do documento remete a razões da sua história e tradição, expediente que se reconhece facilmente no Manifesto:

Reconhecemos ser um privilégio dos Batistas Brasileiros a iniludível responsabilidade de contribuir não somente para a solução dos problemas que no momento assoberbam o nosso povo, como também para a determinação do seu destino histórico. Não o afirmamos apenas porque sejamos uma parcela apreciável desse mesmo povo, mas porque entendemos ser essa participação inerente à missão de “sal da terra e luz do mundo”, que o Senhor mesmo nos outorgou.

Ainda segundo Weber, há um sentido no qual o conceito de nação significa acima de tudo, que podemos arrancar de certos grupos de homens um sentimento específico de solidariedade frente a outros grupos, o que parece ser a preocupação com “os problemas que no momento assoberbam o nosso povo”, conseqüentemente, “seu destino histórico”.

Se a solidariedade nacional está tantas vezes ligada à diferença em relação aos outros grupos, no âmbito dos valores culturais, por exemplo, um credo religioso, mesmo um grupo minoritário e crítico da religião tradicional do catolicismo romano, assume a responsabilidade de, identificando-se com este povo, tomar seu destino, como destino comum.

Segundo Stuart Hall (2003), uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio dos antecedentes históricos, e assim, o passado fala sobre a atual condição do sujeito. O protestantismo, ao assumir ser também tarefa da sua identidade religiosa intervir na ordem política, justifica-se como sendo apenas fiel às suas tradições originárias, por isso, o Manifesto afirma:

Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos Profetas bíblicos... [e] ...o próprio Cristo, que além de partilhar, quando da encarnação, na sua inteireza a condição humana, afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade (Lucas 4.16-21).

O acento na herança histórica já foi apontada em Troeltsch (1958), numa perspectiva também com perfil funcionalista, com a tese que o cristianismo é um fenômeno que não é inteligível sem a história dos influxos sociais do seu ambiente argumentando que as necessidades ligadas a existência de comunidades cúlticas explicam o desenvolvimento do dogma, e como a ética da igreja tem exercido influência social

determinando formas de organização política, jurídica, econômica e sócio-cultural, caracterizando a vitalidade do grupo religioso e as funções sociais que leva a efeito uma religião nos domínios da ética social. Na mesma lógica, de fundamentar o argumento sobre as tradições às quais está ligado o protestantismo, o Manifesto afirma ainda:

Entenderam-no assim também Guilherme Carey, o pai das missões modernas, e corajoso batalhador contra o sistema das castas na Índia, Roger Williams, o pioneiro da liberdade religiosa em nosso continente, Walter Rauschenbusch, o arauto das implicações sociais do Evangelho, Martin Luther King Jr., o campeão da luta pelos direitos da minoria negra oprimida, e tantos outros batistas através dos tempos.

Mas se nas seções acima o Manifesto remete ao compromisso cristão com uma ordem justa universal, a ênfase se volta à conjuntura nacional. E, talvez mais importante do que a identificação com a nacionalidade, é que o Manifesto considera que a inserção política e a prática política, são conseqüências da compreensão do compromisso histórico do evangelho. Diz o Manifesto:

Resulta daí não só a legitimidade, mas também a necessidade de os membros das nossas Igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação.

Para Skinner (1996), o processo de compreensão da dinâmica do pensamento político

implica em resgatar as intenções que um autor teria ao elaborar seu texto. Neste caso, fica bastante evidente que o *trazer a memória* esta dimensão do compromisso cristão expresso na tradição tinha como objetivo chamar ao compromisso, que nos termos do Manifesto tinha várias faces distintas que se traduziam em: “assumirem as suas responsabilidades como cidadãos”, participar “efetivamente na vida política do país” e integração “nas organizações de classe”, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação.

Outra dimensão do discurso político reconhece que o ato enunciativo não só demarca uma compreensão e uma posição diante de dada conjuntura, mas nele o autor executa suas intenções, ou produz uma outra distante da sua intenção anunciada², o que não gera maior estranhamento, pois a enunciação também é evidência que o autor considerava possuir a sua disposição um certo número de ações possíveis, levando em consideração certa variedade de intenções, que não estavam alheias ao texto produzido (Cf. POCOCK, 2003).

Como estamos observando, pensamentos como proposições que requerem um número limitado de modos de validação, tendem a buscar em fontes de autoridade a legitimidade da sua fala. Não sem razão o documento, em dois momentos, além dos que remetem a fundamentos teológicos e tradicionais, faz uso destas fontes autoritativas. Os primeiros são personalidades tomadas por exemplares e proeminentes no

cenário religioso cristão, os segundos são documentos. Afirma o Manifesto:

[Cristo... afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade] Entenderam-no assim também Guilherme Carey, o pai das missões modernas, e corajoso batalhador contra o sistema das castas na Índia, Roger Williams, o pioneiro da liberdade religiosa em nosso continente, Walter Rauschenbusch, o arauto das implicações sociais do Evangelho, Martin Luther King Jr., o campeão da luta pelos direitos da minoria negra oprimida, e tantos outros batistas através dos tempos.

Resulta daí não só a legitimidade, mas também a necessidade de os membros das nossas Igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação.

E continua:

Por corresponderem à nossa concepção dos direitos e deveres da pessoa humana, insistindo em que os princípios a esse respeito consagrados na Constituição Federal de 1946, na Carta das Nações Unidas e da Declaração dos Direitos dos Homens, sejam universalmente aplicados, de sorte a serem *banidos da face da terra a exploração do homem pelo homem ou pelo Estado, em qualquer das suas formas*, e os totalitarismos de toda espécie, assegurando-se a prática da verdadeira **democracia** (grifos nossos)

Em outros trabalhos já tivemos oportunidade de demonstrar o caráter predominantemente conservador do protestantismo (SANTOS, 2012, 2013). Isto reforça o significado de um documento com

² Neste caso o documento não conseguiu uma adesão na proporção esperada, gerou ampla polêmica dentro das confissões protestantes no período, notadamente na denominação batista, e trouxe a tona o discurso reacionário. Mas o Manifesto cumpriu importante papel, pois, a polêmica tem valor em si ao suscitar reflexões, a adesão tem sua importância menos medida pela face quantitativa, e o pensamento reacionário que daria em seguida apoio ao Golpe tornou-se conhecido.

esta origem, a mentalidade conservadora, quando enunciava um discurso com as marcas comuns nos setores mais progressistas da sociedade brasileira, considerado um discurso “de esquerda”, como se percebe na afirmação: “propugnamos também pela realização de reformas de base na vida nacional”. Apresentar as teses como elocuições atuantes sobre aqueles que as ouvem, e até mesmo sobre os próprios enunciadores, signatários ou pertencentes a Ordem do Ministros era operar sobre um plano inevitável de convergências e divergências, portanto, promover a tensão. Desta tensão emerge um universo de personagens expressando-se e respondendo uns aos outros num contexto lingüístico comum, embora diverso, mediados pela linguagem teológica, à qual, por vezes, estava infensa a massa dos fieis, como se constata, por exemplo, no estudo de Santos (2014).

De resto, importa ter em perspectiva que a estrutura de toda ordem jurídica influi diretamente na distribuição do poder, em quaisquer das suas formas, dentro de sua respectiva comunidade. Os mecanismos de operação destas estruturas de poder se constituem no conteúdo mais manifesto da crítica dos autores à Ordem. Nas teorias do poder, o poder, pode ser assegurado pela ordem jurídica, mas pelo menos normalmente, não é a sua fonte primordial. “A ordem jurídica constitui antes um fator adicional que aumenta a possibilidade de poder ou honras; mas nem sempre pode assegurá-los” (WEBER, 1982, p. 212). Por isso, o Manifesto mesmo exigindo que se mantenham certos

conteúdos da ordem jurídica, insiste na ação política que dê novas feições às práticas políticossociais.

Ainda que reconheçamos a importância e a significação das instituições, acreditamos ser o homem o fulcro das nossas preocupações, porquanto “criado à imagem e semelhança de Deus”. Por isso, entendemos estar a legitimidade de *qualquer regime*, sistema ou instituição condicionada à medida que possibilite à criatura a plena realização da sua humanidade (grifo nosso).

Historicamente, o protestantismo brasileiro abraçou o discurso da ordem e da legalidade, que nos seus primórdios era a única garantia para conter as recorrentes iniciativas católicas contra o novo credo que se instalava. Para que o confronto com a autoridade, com a prática política do regime pelo Estado fosse ideologicamente efetivo, sobretudo, na sua qualidade e no seu funcionamento, não era tanto o estatuto legal que se objetava, mas a sua natureza política, onde se vão amalgamar as novas presenças dos agentes políticos, religiosos inclusive, para dar as fórmulas de contestação e enfrentamento. Diz, então, o texto:

Embora nos regozijemos pelas conquistas sociais do povo brasileiro, reconhecemos a inadequação da presente estrutura social, política e econômica para a realização plena da justiça social, pelo que insistimos na necessidade de um reexame corajoso, objetivo e despreconcebido da presente realidade brasileira, com vistas à sua estruturação em moldes que possibilitem o atendimento das justas aspirações e necessidades do povo.

O discurso destes novos sujeitos religiosos, aqui a referência é

ao cenário protestante, é dado pelas características especiais do desenvolvimento do protestantismo em mutação, em parte como reflexo do agravamento da conjuntura, em parte pelo envolvimento da teologia que abraçara com as novas tendências da teologia política de matriz européia, confluindo com a inspiração eminentemente republicana de um humanismo cívico, minoritário, mas presente no protestantismo desde os anos vinte.

Élter Dias Maciel (1972) acentuou bastante um quietismo político como característica do protestantismo, resultante de sua matriz pietista. Esta tese, lida de forma *absoluta* requer hoje alguma revisão. Tal inércia social que se caracterizaria pela sobrevivência de determinados modelos de comportamento político, mesmo depois de haverem desaparecido as circunstâncias que lhe deram causa, nunca foi única configuração na história do protestantismo brasileiro. E o documento é claro neste particular, uma vez que tanto demonstrava uma inquietação pregressa antes da sua formulação em manifesto, como também apelava, como vimos acima, para graus de engajamento político, convencidos os autores da sua possibilidade efetiva.

Centra-se o discurso contestatório não no estatuto legal das instituições políticas brasileiras, ainda que defeituosas, mas na qualidade do seu funcionamento. Aponta um mecanismo que favoreça examinar as condições por meio das quais os cidadãos interagem politicamente, de forma a assegurar

a potencialização da sua condição cidadã, política e humana.

porquanto "criado à imagem e semelhança de Deus". Por isso, entendemos estar a legitimidade de qualquer regime, sistema ou instituição condicionada à medida que possibilite à criatura a plena realização da sua humanidade.

Esta convicção nos fez, desde sempre, intransigentes defensores da **liberdade** em todas as suas formas de expressão - liberdade de consciência, de religião, de imprensa, de associação, de locomoção, etc., bem como de autodeterminação dos povos livremente manifesta como condição imprescindível à vida humana.

Por corresponderem à nossa concepção dos direitos e deveres da pessoa humana

De fato, é possível falar de vínculos estáveis entre estruturas e comportamentos, sem precisar se os comportamentos determinam as estruturas ou se dá o contrário. Como queria Mehl (1974), é preciso considerar o grupo religioso como complexificado onde estão amalgamadas esferas distintas: comunidade autônoma diferenciada da comunidade global, corpo social em relação com os demais e comunidade sobrenatural. É também preciso considerar a repercussão recíproca dos grupos religiosos e a sociedade, bem como a relação entre a natureza do objeto religioso e os distintos aspectos dos mesmos grupos religiosos, que se revela na pretensão do Manifesto. Por isso se percebe que para o cenário social e político brasileiro, mesmo para o ambiente religioso, um manifesto contestatório do modelo vigente era algo tão inovador quanto inquietante.

A explicação para as relações dos grupos com o conjunto da sociedade se esforça por voltar-se da causalidade externa a causalidade interna. O protestantismo dizia-se, então, parcela que constituía a “comunidade autônoma diferenciada da comunidade global”, mas afeita a ela, portadora de um projeto para o “corpo social”, que passava por um modelo “sobrenatural” de cristianização da sociedade. Nas suas conclusões dirá o Manifesto:

Embora afirmemos ser a renovação do homem, mediante a transformação da personalidade, operada por Jesus Cristo, o fundamento básico sobre que terá de se alicerçar uma sociedade realmente nova, propugnamos também pela realização de reformas de base na vida nacional, de sorte a possibilitar à criatura a concretização de seus legítimos anseios terrenos.

Assim, afirma Wach:

Ainda quando se puder provar que as condições econômicas ou sociais gerais de uma sociedade dada tem suscitado um desejo de salvação, as promessas de redenção que puderam comportar uma mensagem religiosa não estariam invalidadas pela investigação de suas infra-estruturas sociais contanto que a correlação não se conceba em termos deterministas e sim que se interprete como uma relação funcional.”(WACH, apud. MEHL, op. cit. p. 49)

O discurso tradicional do protestantismo em defesa da separação da igreja e do estado se mantém, e outra vez, seu fundamento está na tradição mais remota do cristianismo.

Inspirados no preceito bíblico “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22.21), temos propugnado pela existência de

Igrejas livres num Estado livre, preconizando a *delimitação inteligente e respeitosa das esferas* de responsabilidade e ação da Igreja e do Estado, sem interferências abusivas ou relações aviltantes de dependência, embora permitindo a cooperação construtiva entre ambos. Por isso, temos repugnado a concessão de privilégios ou de favores financeiros destinados ao sustento e promoção do culto de quaisquer grupos religiosos (grifos nossos).

Mas havia uma imperiosa exigência por um novo modelo que implicava repensar a inserção sócio-política do protestantismo, por isso mesmo, bases institucionais mais definidas se faziam necessárias a ordem. A compreensão do que seria uma mentalidade protestante, setorial e minoritária é verdade, não prescinde destes testemunhos documentais que emergem numa determinada configuração histórico-social, como a publicação de vários Memoriais e Manifestos como o que ora analisamos sugere.

Segundo J. B. Libâneo, considerando o caráter específico do estatuto religioso, (na mesma compreensão de Delumeau que sempre “há que se buscar causas religiosas numa revolução religiosa”) a especificidade do fenômeno religioso está

... num conjunto coerência relativa de representações, valores e crenças. Diz respeito ao mundo no qual os homens vivem suas relações com a natureza, a sociedade, os outros homens e sua própria atividade sócio-política. Faz-se presente em todas as atividades dos membros de uma sociedade de tal forma que ela(a ideologia religiosa) é indiscernível de sua experiência vivida (LIBÂNEO, 1975, p 628).

O discursos religiosos de caráter político, se pretendem precipuamente discurso religioso. Ora, provido daquelas “representações, valores e crenças” concernentes ao mundo “no qual os homens vivem suas relações” que determinam sua própria atividade sócio-política, os termos do Manifesto são enunciados como imperativos cristãos e politicamente legítimos.

Essa necessidade [o atendimento das justas aspirações e necessidades do povo] ressalta da constatação da ineficiência dos institutos assistenciais do Estado, que transformam num favor concedido a custo, direitos líquidos dos trabalhadores; da irracional aplicação dos recursos públicos, que deveriam antes de se destinar, mais liberalmente, aos ministérios da Saúde, Educação e Agricultura, para a solução de problemas sociais angustiantes; da sobrevivência de regimes feudais de propriedade e exploração da terra; da generalizada pobreza das populações carentes mesmo do alimento indispensável à sobrevivência; da injustiça na distribuição das riquezas, e da utilização destas para o cerceamento das liberdades essenciais; da inadequada exploração das nossas riquezas naturais, cujo aproveitamento não só deveríamos intensificar, como fazer revestir-se de significação social; do crescente empobrecimento do patrimônio nacional pela remessa para o exterior dos lucros, extraordinários auferidas em nosso país; da corrupção que tem campeado nos pleitos eleitorais, na prática policial (quer preventiva, quer corretiva), na previdência social, no preenchimento de cargos públicos, na aplicação dos recursos sindicais, etc. São ainda evidências daquela afirmação o tratamento meramente policial dado aos movimentos populares da cidade e do campo, que mereciam ser antes objetiva e carinhosamente estudados, para que viessem a ser orientados construtivamente para o bem geral,

através do atendimento das suas justas reivindicações; como também aos movimentos de greve, que, se muitas vezes desvirtuados, se constituem, entretanto, num instrumento legítimo de reivindicação social e de preservação dos direitos dos trabalhadores, e que deveriam, por isso mesmo, ser objeto de uma cuidadosa regulamentação.

Estes postulados não eram substrato de nenhuma doutrina religiosa e não se constituía o discurso religioso, nesta conotação prioritariamente. Ou seja, as teses enunciadas pelo sujeito religioso, não eram teses religiosas, em si, mas representava a adesão (e a justificação religiosa) a um modelo de sociedade que estava em debate no Brasil na antecâmara do Golpe. Por isso, é importante considerar o universo mental, a mentalidade que o protestantismo desenvolvia como elementos hermenêuticos para a compreensão da ordem societária (BURITY, 2011), que eram a doutrina bíblica³, a herança histórica e a observação da conjuntura.

Do ponto de vista historiográfico o Manifesto pode ser considerado documento homogêneo e pode ser reduzido a um núcleo comum: remetentes e destinatários; apresentados na abertura do documento: “resolveu apresentar à Nação Brasileira e à Denominação Batista em particular”. Oriundo da Ordem dos Ministros, isto corresponde a uma intencionalidade, ao apresentar perguntas que desafiam, oferecendo uma compreensão para o debate e uma proposição de encaminhamento, o que ganha significado por ser um nível de institucionalidade produzido num momento que se escolhe refletir

³ Doutrina bíblica conforme compreensão protestante, naturalmente.

e responder a conjuntura dos anos sessenta.

Enquanto processo comunicacional – que o Manifesto também opera – o ato de fala percorre um caminho, o de tornar comuns os elementos de comportamento, experiências, sentimentos, ou modos de vida, neste caso criando pontes identitárias para os autores e os destinatários, especialmente enquanto cristãos, batistas, e brasileiros. Assim se busca sugerir a existência prévia a ser aflorada de um sentido de unidade entre idéias e aspirações manifestas no texto. Além disso, se pretende que a enunciação promova um fato social, porque o compartilhar aspirações, por exemplo, envolve normas que estruturam o engajamento comum dos indivíduos que aderem ao processo, o que faz engendrar uma forma organizada da ação – política – quanto àquilo que é enunciado, onde se implicam elementos semiológicos, psicológicos, semânticos, etc., que tem a expectativa de assumir uma função social, principalmente, estruturar ideologicamente a vida e a prática dos indivíduos destinatários.

Neste contexto, o Manifesto também opera como instrumento de mediação entre as lideranças, os ministros, a instituição religiosa, os fieis, e o conjunto da sociedade. Tal como aparece na teoria comunicativa, cria-se o necessário “campo comum” entre a posição social do enunciador e a posição social dos destinatários, (que não são hermeticamente distintas), alimentando a expectativa de otimização na relação das partes potencializando o processo

comunicativo, cujo fim último é habilitar para determinada ação política, levando em conta, sobretudo, a situação histórica e a disposição dos destinatários.

A expectativa dos signatários, de penetração tão ampla quanto possível da proposição junto aos batistas, primeiro, aos protestantes como decorrência, foi fortalecida pela divulgação que se deu através do órgão oficial da denominação batista, *O JORNAL BATISTA*, criando uma mediação simbólica e autoritativa, pois o jornal era oficial e agente formador importante para a fé e prática dos adeptos, e por isso incidia em como a igreja se auto-compreendia como comunidade da fé e operava como agente organizador da vida e da atividade *coletiva* dos seus membros.

Além disso, havia um componente de institucionalidade, porque o Manifesto não é assinado por *membros* da Ordem dos Ministros aderentes ocasionais de uma carta aberta, mas encerra-se assinado “pela Ordem dos Ministros Batistas...” e seguem-se a assinatura da diretoria.

Esta institucionalidade, com algum teor coercitivo simbólico é mais evidente porque a autoridade dos ministros implica um direito permanente da função docente, e estava ligada a uma tradição que remontava ao próprio Cristo, a própria tradição histórica do ser batista, e a sujeitos dotados de autoridade moral reconhecida pela comunidade de fiéis, os pastores, o que instituía também uma dimensão ética na proposição.

A remissão aos ensinamentos do próprio Cristo dotava o Manifesto de

uma pretensão de sacralidade, da experiência religiosa a exigir obediência ao seu Deus, estreitando a relação da experiência do poder com o sagrado, ancorando suas instâncias na fidelidade religiosa, na competência jurídica, e na vida moral e de fé dos fiéis.

Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos Profetas bíblicos, que se constituíram nos intérpretes da vontade de Deus para os seus povos nos momentos de maior gravidade de sua história, como também do próprio Cristo, que além de partilhar, quando da encarnação, na sua inteireza a condição humana, afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade (Lucas 4.16-21).

O Manifesto tem sua relevância realçada por revelar-se uma proposição utópica dentro do segmento majoritário do protestantismo brasileiro. A proposta do Manifesto e esta discussão em si pode ser compreendida no sentido mannheimiano de "estado de espírito ideológico" no qual estão as idéias são de alguma forma estranhas a realidade e transcendem a existência social. O depositário das idéias ideológicas é o grupo religioso, institucionalmente denominado igreja protestante, batista especificamente, que possui um *sistema* intelectual, racional e ético, portador e veiculador de uma interpretação *do* e *sobre* o mundo.

O caráter ideológico do discurso produzido pelo protestantismo se afirma porque sempre houve representantes de uma determinada ordem que sempre pretenderam controlar as idéias e

interesses transcendentais, situacionalmente, possíveis de serem efetivados somente no quadro de determinada ordem vigente e que pretendeu manter tal ordem. Portanto, era do interesse da comunidade religiosa manter uma posição anteriormente assegurada, como neste exemplo:

Assim é que, entendendo ser o ensino religioso uma atribuição específica dos lares e da Igreja, consideramos imperiosa a reforma do dispositivo constitucional que estabelece o ensino religioso nas *escolas* mantidas pelo governo, que *deverão continuar leigas*, assim como é leigo o Estado que as mantém, para que não se propicie a criação de um clima de intolerância e de preconceito religioso em nossas instituições de ensino público.

Segundo o mesmo Mannheim (1991) existe um tipo de mentalidade ideológica que se caracteriza pela apropriação que o indivíduo faz dela achando-se impedido de tomar consciência da incongruência das suas idéias com a realidade em virtude do corpo total de axiomas implicado em seu pensamento histórico e socialmente determinado. Esta incongruência está na proclamação e aceitação de verdades transcendentais sem nenhuma relevante referência a existência social. As idéias, por exemplo, do protestantismo, tornam-se ideológicas e assim são qualificadas porque "escondem" uma incongruência entre o corpo de axiomas religiosos e o surgimento e desenvolvimento do mesmo afirmado como histórica e socialmente determinado (ALVES, 1981).

Tradicionalmente, para o protestantismo no Brasil a legitimidade do tipo de vida social era engendradora, não pelo social, mas pelo arcabouço jurídico, acreditando que o rumo das coisas pode mudar com as leis, mas o Manifesto chama atenção para a existência social ainda que mantida através daquele arcabouço jurisdicional. Parecia então, que a lei não respondia mais enquanto forma estruturante do Estado, pelo menos a sua aplicação não permitia coibir abusos deformantes da vida social, caracterizada pela injustiça e pela desigualdade.

A idéia de justiça social é condicionada por graus de correspondência ao conjunto das formas ou estruturas fundamentais da organização social, tal como conseguissem se configurar e se estabelecer pela lei ou pelos costume do grupo humano que as articulava. Esta concepção evidencia o papel dos conflitos políticos e a atribuição do caráter propriamente político de determinadas instituições sociais, entre as quais não estavam as igrejas, embora operassem como segmentos portadores de um discurso político.

Uma pergunta a ser colocada é se a influência política das instituições lhes é própria ou se revela somente a influência de outros fatores. Na verdade, a cada nível de desenvolvimento político e social corresponde um conjunto variável de instituições sócio econômicas. O fato é que as instituições políticas determinam o quadro interior no qual se desenrolam os combates políticos como já demonstrou Duverger (1961).

Nesse sentido, enquanto agente político, o protestantismo brasileiro não atingia índices expressivos de oposição à ordem política, nem o desejava ser, em grande medida como resultado do baixo grau de eficácia dos seus esforços associativos, como a Confederação Evangélica Brasileira, que apesar de cumprir o papel associativo e representativo, sempre ficou aquém das possibilidades em torno das quais foi organizada.

Na tradição política brasileira, não somente os partidos refletiam classes ou categorias sociais em conflito, subordinadas a situações conjunturais e históricas, mas ao lado deles funcionaram diversos entes associativos com interesses mais ou menos caracterizados, como se encontra demonstrado, por exemplo, no trabalho de Armand Dreifuss para o Brasil republicano (1982).

É neste contexto que o Manifesto se expressa com defensor dos interesses de grupos sociais diversos, com demandas diversas, sobretudo, os setores que demandavam por maior *assistência* do Estado e sobre as práticas políticas e de gestão do poder público que agravavam a situação indesejada. Diz o texto:

Essa necessidade ressalta da constatação da *ineficiência dos institutos assistenciais* do Estado, que transformam num favor concedido a custo, direitos líquidos dos trabalhadores; da irracional aplicação dos recursos públicos, que deveriam antes de se destinar, mais liberalmente, aos ministérios da *Saúde, Educação e Agricultura*, para a solução de problemas sociais angustiantes; da sobrevivência de regimes feudais de propriedade e

exploração da *terra*; da generalizada *pobreza* das populações carentes mesmo do alimento indispensável à sobrevivência; da injustiça na distribuição das riquezas, e da utilização destas para o cerceamento das *liberdades essenciais*; da inadequada exploração das nossas riquezas naturais, cujo aproveitamento não só deveríamos intensificar, como fazer revestir-se de significação social; do crescente empobrecimento do patrimônio nacional pela *remessa para o exterior dos lucros*, extraordinários auferidas em nosso país; da *corrupção* que tem campeado nos pleitos eleitorais, na *prática policial* (quer preventiva, quer corretiva), na previdência social, no preenchimento de cargos públicos, na aplicação dos recursos *sindicais*, etc. (grifos nossos).

Como pano de fundo desta discussão estava a concepção que o protestantismo alimentava da Ordem Social, remissa em grande parte ao modelo de democracia liberal estadunidense, origem da maioria dos missionários que trouxeram o protestantismo para o Brasil. Exemplarmente, o missionário A. R. Crabtree já o havia indicado no início do século, afirmando que a idéia do individualismo religioso – antítese do caráter magisterial do catolicismo tridentino – era, na opinião dos missionários, “inevitavelmente disseminada através da educação, que *trazia consigo uma conotação política determinada: a democracia*”. (CRABTREE, 1936, p. 140) (grifo nosso). A estratégia, diz o mesmo autor:

era demonstrar - pela via educacional - a superioridade da civilização americana (democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa) e consequentemente do sistema

religioso que lhe oferecia suporte. Ora, as elites inacessíveis aos ajuntamentos religiosos protestantes se deixariam alcançar pela propaganda indireta dos colégios. A democracia só era possível a um povo educado e isto incluía as próprias elites, objeto privilegiado da estratégia protestante (Id. Ib. p. 74).

A incompatibilidade da conjuntura com o modelo idealizado, referido na citação do Manifesto acima, tinha outras configurações agravantes indicadas:

São ainda evidências daquela afirmação o tratamento meramente policial dado aos *movimentos populares* da cidade e do campo, que mereciam ser antes objetiva e carinhosamente estudados, para que viessem a ser orientados construtivamente para o bem geral, através do atendimento das suas *justas reivindicações*; como também aos movimentos de *greve*, que, se muitas vezes desvirtuados, se constituem, entretanto, num *instrumento legítimo* de reivindicação social e de preservação dos direitos dos trabalhadores, e que deveriam, por isso mesmo, ser objeto de uma cuidadosa *regulamentação* (grifos nossos)

A nossa tradição liberal adotava uma política sumária, baseando sua procura das causas dos antagonismos sociais na disposição individual dos sujeitos para promoverem a sua gratificação máxima com o menor esforço. Nisso se fundamentaria a competição política e a concorrência econômica. Em relação a este individualismo, na interpretação preservada de Crabtree, o protestantismo propugnava mudanças sociais mediadas pela transformação dos indivíduos. Propugnava pelas duas coisas, mas a primeira tinha

precedência desejável. No Manifesto, isto se explicita:

Embora afirmemos ser a *renovação do homem*, mediante a transformação da personalidade, operada por *Jesus Cristo*, o fundamento básico sobre que terá de se alicerçar uma sociedade realmente nova, *propugnamos também pela realização de reformas de base* na vida nacional, de sorte a possibilitar à criatura a concretização de seus legítimos anseios terrenos (grifos nossos).

A recomendação Final

Na conclusão do manifesto, o pressuposto clássico do individualismo, ainda assumido como primazia, manifesta também uma dimensão lacunar. Transformar o indivíduo através da adesão ao Cristo não alcançaria toda a sua significação este sujeito não fosse inserido no seu ambiente social e capaz de interferir sobre ele politicamente. Por isso, embora a experiência com o Cristo se mantivesse "fundamento básico" era necessário caminhar para "alicerçar uma sociedade realmente nova", que o manifesto entende incluir "a realização de reformas de base na vida nacional". Tal perspectiva cristã se validava quando *pari passu* com a realidade, arena privilegiada para a intervenção do fiel. Já exposta a conjuntura, eis os compromissos a serem assumidos:

Por isso, *preconizamos a promoção urgente de reformas tais como*: a) reforma *agrária*, que venha atender às reivindicações do homem do campo explorado; b) reforma *eleitoral*, que venha liquidar as circunstâncias que possibilitam e estimulam os nossos maus costumes políticos; c) reforma *administrativa*, que ponha termo ao nepotismo, ao filhotismo e à ineficiência tão generalizada quanto onerosa dos serviços públicos; d)

reforma da *previdência social*, que venha pôr em funcionamento as nossas leis sociais com o pleno reconhecimento e o efetivo atendimento dos direitos dos que trabalham (grifos nossos).

As mesmas ideologias, que desenvolvem papel fundamental no enfrentamento dos antagonismos políticos, coordenam e sistematizam oposições particulares e as inserem no conflito global e dão a este um caráter de uma contestação sobre valores e que suscita um compromisso mais profundo e total, como historicamente postulava o cristianismo.

Segundo Durverger, cinco são os fatores fundamentais da construção das opções políticas: nível de vida, faixa etária, nível de instrução, opção religiosa, e simpatia por um partido, em nosso caso, realçamos a opção religiosas como *fundamental* para as práticas políticas. Diz o mesmo autor:

Integrando cada um dos comportamentos numa representação do conjunto da política, as ideologias influenciam estes comportamentos. A influencia é tanto mais forte quanto mais complexa, mais precisa e sistematizada é a ideologia, quanto mais o cidadão conhece melhor, e mais completamente, a ela adere. O conceito de consciência política aclara muito bem este papel das ideologias. Cada atitude política é ao mesmo tempo a resposta a uma situação concreta surgida na vida social e a manifestação de uma visão global do poder, das suas relações com os cidadãos e os conflitos de que ele é alvo, visão global que constitui precisamente a consciência política. Quanto mais a consciência política estiver desenvolvida, maior é a sua influência e menos cada atitude é comandada pelos dados da situação

particular. A consciência política é formada por numerosos elementos: educação, meio, experiência, etc. Entre eles a ideologia tem geralmente o maior lugar. As ideologias servem, principalmente, para desenvolver a consciência política do cidadão (DURVERGER, op. cit. p. 117)(grifos nossos)

Ao mesmo tempo em que as ideologias operam para definir os sistemas de valor, fixam o que é o bem e o mal, o justo e o injusto, garantem a sobrevivência de um espaço no qual nem todos os fenômenos sociais sejam axiologicamente informados, em alguns casos a valorização é mais geral e profunda que noutros. Ao tornarem-se irreduzíveis os valores, as ideologias tendem a reforçar os conflitos.

Ao se apresentar na arena política como um setor do conflito, o protestantismo precisava assumir à lógica de que todos os membros de uma mesma sociedade têm em comum certas representações coletivas, certas concepções de valor, que constituem uma ideologia unitária, que interferem com as ideologias parciais e opostas dos diferentes grupos, por isso, os temas que pautava para o debate político estavam postos sem que resultasse alguma pertença ao protestantismo, isto é, a ideologia que adotava não era religiosa e lhe era anterior, mesmo remetendo sua identificação ao discurso fundador do próprio Cristo.

O Manifesto conclui com esta fala:

No cumprimento, pois, da missão profética que recebemos do Senhor, concitamos o Povo Batista Brasileiro a integrar-se cada vez mais no processo

histórico da nossa nacionalidade, contribuindo para que o futuro *corresponda aos desígnios de Deus para a nossa Pátria. Debrucemo-nos, portanto, sobre a realidade brasileira, procurando compreender-lhe os problemas, sentir-lhe as angústias, partilhando as suas dores. Busquemos nas Escrituras as soluções divinas para os problemas do homem. E, corajosamente, desfraldemos, em nome do Cristo, a bandeira da redenção total da criatura.* Da redenção temporal e eterna do povo brasileiro!

Pela Ordem dos Ministros

Batistas do Brasil,

A Diretoria:

Presidente – José dos Reis Pereira

1º Vice-Presidente – José Lins de Albuquerque

2º Vice-Presidente – Hécio da Silva Lessa

Secretário Geral – Tiago Nunes Lima

1º Secretário – Irland Pereira de Azevedo

2º Secretário – José dos Santos Filho

Tesoureiro – Otávio Felipe Rosa

Procurador – David Malta Nascimento

Bibliotecário – Tércio Gomes Cunha

Vitória, em 1963

É fato que as ideologias e as convicções, inclusive as religiosas, quicá, sobretudo as religiosas, refletem valores sociais, e atribuem papel fundamental aos ideólogos e pensadores na sua formulação, ainda que as ideologias e convicções sejam de pertença social. A Ordem dos Ministros Batistas assume a cumplicidade ou a legitimidade do discurso reformista, e que as idéias que as ideologias traduzem demandam formulação dos seus conteúdos e a isto se presta o manifesto. Se o compromisso cristão, a exigência ética religiosa tornava “iniludível” a intervenção política, os fiéis teriam então no Manifesto um programa ao qual associar suas práticas.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem A. As ideias teológicas e seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro. In: VVAA. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 127-137.
- BURITY, Joanildo Albuquerque. *Fé na revolução. Protestantismo e discurso revolucionário brasileiro 1961-1964*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- CHARADEAU, Patrick. *Discurso político*. São Paulo: Contexto, 2008.
- CRABETRE, A. R. *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1936.
- DREIFUSS, Renè A. *1964 Crise de Estado e golpe de classe*. Petrópolis: VOZES, 1982.
- DURVERGER, M. *Introdução à política*. Lisboa: Studios Cor, 1961.
- HALL, Significação, representação, ideologia. Althusser e os debates pós-estruturalistas. In SOVIC, Liv. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 155-186.
- LIBÂNEO, José Carlos. Evangelização e ideologia. *Convergência*. Ano III, nº 88, dez. 1975 p 623-635.
- LUCENA, Emerson. Comunistas graças a Deus: Um estudo sobre protestantes comunistas em Pernambuco nos anos 1940. *Mnemosine Revista*. Campina Grande, v. 3, nº 1 jan-jun 2012, p. 07-18.
- MACIEL, Elter Dias. *O Pietismo no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letra, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1972.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1991.
- MEHL, Roger. *Tratado de sociologia del protestantismo*. Madrid: Studiun, 1974, p.181.
- MONROE, Paul. *História da Educação*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1974.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003.
- RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.
- SABORIT, Ignasi. *Religiosidade na revolução francesa*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- SANTOS, João Marcos Leitão. Jesus Cristo praticou a democracia. Duas Perspectivas Protestantes Sobre A Ordem Política No Brasil De 1945-1955. *Revista de história comparada (UFRJ)*, v. 5, p. 116-148, 2011.
- _____. Protestantismo Brasileiro: Estratégia e Participação Política. In: Carreiro, G. S; Ferreti, S.; Santos, L. A., Santos, T. L.. (Org.). *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoções nas religiões*. 1ed.São Luiz/MA: EdUFMA, 2012, v. 1, p. 191-206.
- _____. Os modos de ser político: um ensaio histórico das relações protestantismo e política no Brasil. In: João Marcos Leitão Santos. (Org.). *Religião, herança das crenças e as diversidades do crer*. 1ed. Campina Grande: EdUFCG, 2013, v. 1, p. 78-101.

_____. Protestantismo Brasileiro e Regime Militar no Brasil. In: VII Congresso Internacional de Ciência da Religião, 2014, Goiânia: PUC/GO, 2014. v. 1. p. 80-91.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

TROELSCH, Ernest. *Protestantism and Progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Bacon Press, 1958.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

Recebido em: 21/05/2014

Aprovado em: 27/06/2014

OS BATISTAS E O GOVERNO MILITAR: DEUS SALVE A PÁTRIA

Elizete da Silva

Resumo

Este texto apresenta reflexões que vimos fazendo a partir de 2008, numa participação na mesa-redonda – um olhar evangélico sobre o golpe de 1964, do X Simpósio Da Associação Brasileira de História das Religiões. Pretendemos neste artigo abordar as relações que a Denominação Batista, isto é, o conjunto das congregações pertencentes à Convenção Batista Brasileira, estabeleceu com os governos militares após o golpe de 1964, a partir de uma caracterização da denominação batista, e demonstrar como a denominação Batista Brasileira desenvolveu práticas, discursos e representações muito peculiares sobre o regime militar instalado no País em 1964. As afinidades eletivas entre o conservadorismo batista e a Ditadura Civil-Militar produziram convergências ideológicas e cooperação efetiva da Convenção Batista com as autoridades e governos militares.

Palavras-Chaves: Igrejas batistas, regime militar, representações ideológicas

Abstract

This paper presents some thoughts that we have done since 2008, a participation in the round table - an evangelical look at the 1964 coup, the X Symposium The Brazilian Association of History of Religions. We intend in this article address the relationships that the Baptist Denomination, that is, all the congregations belonging to the Brazilian Baptist Convention, established with the military governments after the 1964 coup, from a characterization of the Baptist denomination, and demonstrate how the Baptist denomination Brazilian developed practices, peculiar discourses and representations of the military

regime installed in the country in 1964. Elective Affinities between conservatism Baptist and civil-military dictatorship produced ideological convergence and effective cooperation of the Baptist Convention with the authorities and military governments.

Keywords: Baptist churches, military regime, ideological representations

“... Toda autoridade vem de Deus e seus servos devem obedecelas...”

Romanos 13. Bíblia Sagrada

INTRODUÇÃO

Pretendemos neste artigo abordar as relações que a Denominação Batista, isto é, o conjunto das congregações pertencentes à Convenção Batista Brasileira, estabeleceu com os governos militares após o golpe de 1964. Tradicionalmente os batistas mantêm o princípio da separação do Estado, porém no período que ora estudamos -1964 a 1986- tal princípio era apenas um argumento doutrinário e retórico, pois na prática cotidiana densas articulações e barganhas políticas permearam a trajetória dos fieis batistas no Brasil e na Bahia, foco específico da nossa análise.

Os batistas são provenientes do contexto da Reforma Protestante do século XVI. Concomitante às reformas luterana, calvinista e inglesa, desenvolveu-se uma tendência reformista mais radical, seguida por populações de baixa renda, a qual ficou conhecida pela designação de anabatistas ou rebatizadores. Suas convicções e as práticas têm uma estreita relação

com o corpo doutrinário e aspectos da ética batista, a saber, batismo por imersão de adultos; igreja constituída de elementos que são batizados como convertidos; eleição dos pastores pela comunidade local; governo congregacional, e separação dos poderes civil e eclesiástico. No século XVII dissidentes ingleses fundaram a Primeira Igreja Batista na Nova Inglaterra, atualmente os Estados Unidos da América.

Em 15 de outubro de 1882, foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de cinco membros, os missionários norte-americanos Zacharias C. Taylor, Kate Taylor, William Buck Bagby, Anne Bagby e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, no local denominado Canela, em Salvador, capital da Província da Bahia. Representando um típico protestantismo missionário, a Primeira Igreja Batista do Brasil foi instalada em Salvador, sob os auspícios da Junta de Richmond, sediada no sul dos Estados Unidos da América. Conforme a ata de fundação da Primeira Igreja Batista, após a pregação do Evangelho e celebração da ceia do Senhor, instalou-se a referida igreja, tendo adotado a Confissão de Fé de The New Hamsphire, como praticada geralmente pelas Igrejas Batistas Missionárias. (SILVA, 2011, p.25).

Inicialmente a Denominação Batista, enquanto grupo religioso minoritário no campo religioso brasileiro, dedicou-se ao labor proselitista e a instalação de colégios, disputando fiéis e buscando visibilidade. Criticavam acidamente a Igreja Católica pelos desvios doutrinários, mas também pela sua participação na política. Com a

proclamação da República em 1889 e a liberdade religiosa, por um lado, e por outro o crescimento numérico e garantia de densidade eleitoral, os batistas reformularam o discurso da “não participação nas coisas do mundo”, como concebiam a política nos primórdios da atuação no Brasil e gradativamente passaram a pleitear cargos públicos e inserção na política nacional.

Já na década de 1940 encontram-se metodistas, presbiterianos e batistas exercendo mandatos como parlamentares. (SILVA, 2010, p.64). Nos anos de 1950 Ebenezer Gomes Cavalcanti, pastor e advogado batista e Basílio Catalá, pastor e professor presbiteriano, foram eleitos deputados estaduais pela União Democrática Nacional (UDN) para a Assembleia Legislativa da Bahia, comungando o anticomunismo e o americanismo dos políticos tradicionais udenistas. O eleitorado cativo eram os irmãos das próprias comunidades religiosas. (SILVA, 2011 p.40,41).

Na década de 1950 a Confederação Evangélica do Brasil (CEB) respaldada pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), órgão ecumênico estruturado em 1948, organizou a Comissão Igreja e Sociedade com uma proposta de intervenção na realidade brasileira. De forma propositiva o segmento ecumênico do protestantismo nacional refletia sobre os problemas sociais e políticos do País. Realizaram-se quatro conferências nacionais, com ampla participação dos protestantes, representantes da União Cristã dos Estudantes do Brasil, representantes da UNE, da

JUC, da Associação Cristã de Moços e do Conselho Mundial de Igrejas. A Convenção Batista não participava da CEB.

A Denominação Batista Brasileira produziu discursos e representações peculiares e instigantes sobre os governos militares, os quais estavam pautados por doutrinas internas ao seu ideário religioso, porém guardavam estreitas vinculações com as práticas políticas da sociedade circundante. Nessa perspectiva o conceito de campo religioso e de capital simbólico de Pierre Bourdieu (1974) é um instrumento teórico relevante para entendermos tais vinculações entre a religião e a política

As relações da História das Religiões com a História Cultural são muito próximas, não só porque a religião faz parte da cultura de uma determinada sociedade, mas também pelo fato da religião ser pródiga na construção de representações, portanto mantendo uma relação dinâmica com os demais elementos formadores de uma dada realidade cultural. O conceito de representação, formulado na perspectiva da História Cultural, é fundamental para se entender e explicitar as relações políticas e conflitos ocorridos no campo religioso brasileiro nesse período.

Roger Chartier identifica a noção de representação com “a compreensão que os homens buscam do funcionamento de uma dada sociedade ou as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo” (CHARTIER, 2002 p. 23). Observa-se, historicamente, que a visão de mundo, as representações coletivas

que se elaboram em certos grupos têm no fenômeno religioso um elemento central, em determinados momentos preponderante.

As representações e as práticas políticas elaboradas pelos batistas estavam essencialmente vinculadas à forma de existência desse grupo religioso na sociedade brasileira e baiana, no contexto conjuntural das décadas de 1960 a 1980, plena de agitação e movimentos sóciopolíticos, os quais marcaram também os arraiais protestantes, inclusive batistas.

As reflexões de Max Weber (1991) sobre as relações do protestantismo e a sociedade circundante são relevantes para entendermos como os batistas conceberam os governos militares, uma espécie de afinidade eletiva, que vinculava fé e doutrinas com posicionamento político e compromisso social.

PRECES EXPLÍCITAS E CRÍTICAS VELADAS

Além do princípio doutrinário de absoluta separação entre as instituições eclesiais e as instâncias governamentais, os batistas no Brasil desenvolveram um pensamento e prática política de sistemática submissão às autoridades. Faziam uma leitura literal do texto bíblico, de origem paulina, “que toda autoridade vem de Deus e seus servos devem obedecelas (Romanos 13, BIBLIA SAGRADA). Apenas em matéria de fé, “quando importava mais obedecer a Deus do que aos homens”, os batistas esboçavam alguma crítica ou resistência.

No *Jornal Batista*, noticioso nacional da Denominação Batista, em artigos e editoriais recorrentes destacavam o espírito ordeiro dos fiéis batistas, os quais só criticavam as autoridades constituídas se elas atentassem contra a liberdade religiosa, favorecendo a Igreja Católica, ou se as eleições ocorressem no dia de domingo, o dia do Senhor, consagrado aos exercícios devocionais nos templos. Pecado que deveria ser evitado pelos membros das congregações.

Essa prática de submissão e respeito, sem críticas ou contestações perpassou o período republicano e o Estado Novo sem alterações substanciais. No entanto, a partir da agitação política e social que caracterizou o final da década de 1950 e o início dos anos 1960, os batistas viram-se inquietados com as reivindicações e os espaços políticos que os movimentos sociais organizados e os partidos de orientação marxista passaram a disputar no cenário nacional.

O tumultuado governo de João Goulart, que começou resistindo ao veto dos ministros militares, os quais consideravam a posse do vice-presidente, como mandatário presidencial no lugar de Jânio Quadros, que havia renunciado em agosto de 1961, um perigo para a ordem social do Brasil, também foi objeto das preocupações e das orações dos irmãos batistas.

O governo de Jango, que passou à História do Brasil como um Período de reformas nacionalistas, viveu dificuldades e conflitos políticos acentuados por uma grave crise social que punha em risco o precário equilíbrio entre as diversas classes

sociais. Segundo um estudioso do período: "Era um governo em crise, com a bandeira das reformas hasteadas no mastro da intimidação. À tensão política somava-se um declínio econômico" (GASPARI, 2002, p.48).

Diante das turbulências e do acentuado perfil popular e nacionalista do governo janguista o princípio da submissão às autoridades constituídas sofreu arranhões: os batistas passaram a preocupar-se com os destinos do País e construíram veladas críticas, ao mesmo tempo em que acionavam os mecanismos religiosos que consideravam eficazes para solucionar os problemas brasileiros: oração e leitura da Bíblia. A liderança batista reconhecia "quão duras tem sido as dificuldades administrativas e como é grave a problemática nacional" (O JORNAL BATISTA 25/05/1963. p. 05).

Tal reconhecimento e solidariedade foram declarados de viva voz, por um grupo de batistas, dentre outros evangélicos, os quais foram recebidos pelo Presidente João Goulart em audiência especial.

A lealdade e a submissão ao governo foram destacadas, porém uma outra interpretação do fato pode ser acrescentada: mais uma vez, na iminência de um desfecho trágico para a crise, os batistas queriam garantias da continuidade da liberdade religiosa, do respeito ao princípio constitucional e que não seriam molestados. Ao mesmo tempo era um voto de confiança e solidariedade, embora efêmero e pontual, como veremos a seguir. O Pastor Eber Vasconcelos, da Igreja Memorial Batista de Brasília, foi o

porta-voz do grupo evangélico que visitou Jango e explicitou sua opinião nos seguintes termos:

...Aqui estão os pastores evangélicos do Distrito Federal, representando cerca de 60 igrejas numa sincera e desinteressada homenagem a Vossa Excelência. Aqui estamos para trazer nossa palavra de solidariedade. Não viemos pedir – pois o povo evangélico não pede – mas para dar nosso apoio moral e nossa assistência espiritual ao governo de Vossa Excelência. A Bíblia nos ensina o respeito às autoridades legalmente constituídas e nos concita a colaboração com aqueles que trabalham com o bem-estar coletivo... tem Vossa Excelência nosso apreço e simpatia” (O JORNAL BATISTA 25/05/1963. p. 05).

No caso específico da conjuntura crítica do governo Jango, o princípio da submissão e da lealdade se configurava especialmente no plano da retórica, críticas veladas e cautelosas passaram a figurar nos periódicos batistas. Com o agravamento da crise no último trimestre do ano de 1963 “o discurso do jornal Batista passou a discorrer sobre o comunismo, a tratar, sutilmente, o governo de forma mais crítica como na reportagem que noticiava uma palestra em uma Faculdade Batista sob o capcioso título: “Devemos temer o comunismo, mas, devemos temer muito mais, uma democracia em podridão” (O JORNAL BATISTA de 26/10/1963).

OS GUARDIÕES DA DEMOCRACIA AMEAÇADA

A crise social e política do governo Goulart foi adensada por vários movimentos contestatórios, inclusive motins dentro das forças

armadas, a exemplo do motim de suboficiais da Aeronáutica e da Marinha que eclodira em Brasília no final de 1963, exigindo direito de voto e melhores condições na tropa. Com firmeza e dificuldade o Governo tentou contornar a situação através da decretação do Estado do Sítio, esvaziada pelos ministros militares, deixando a nu a falta de apoio ao presidente. O golpe, tramado desde 1961 pelos militares, teve um desfecho rápido e com o apoio de políticos civis como: o Governador de Minas Gerais Magalhães Pinto (UDN); Ademar de Barros Governador de São Paulo (PSP); Carlos Lacerda, Governador da Guanabara (UDN). Tentando evitar “um banho de sangue” o Presidente Goulart não reagiu e seu cargo foi declarado vago pelo Congresso Nacional. Era março de 1964, o início de um longo regime militar discricionário e repressor das liberdades democráticas, o qual achacou a nação brasileira por duas décadas.

As representações construídas, oficialmente, pelos batistas eram assaz peculiares. Na concepção dos irmãos da Convenção Batista Brasileira o golpe militar de 1964 era, contraditoriamente, uma intervenção política em defesa da democracia e da nação. Um benefício ao País que vivia ameaçado em sua ordem democrática e o ex-presidente deposto só merecia críticas, muito menos solidariedade como juraram um ano atrás em visita especial a João Goulart. De imediato, os líderes batistas legitimavam o golpe e o regime militar. Apenas doze dias após a eclosão da quartelada, publicavam nas páginas do Jornal Batista:

Os acontecimentos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação... O presidente que vinha fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado. A democracia já não está mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada... o povo brasileiro por sua índole, pela sua formação, repele os regimes totalitários e muito particularmente o regime comunista (O JORNAL BATISTA, 12/04/1964, p. 03).

A propalada omissão dos batistas frente às questões políticas do País se desvelou, para mostrar uma face ideológica e conservadora, aparentemente contraditória ao condenar o totalitarismo comunista, mas ao mesmo tempo legitimar o golpe militar, como se o mesmo não fosse um golpe de força que instalaria um regime totalitário, tanto quanto o comunismo que rejeitavam.

No processo de legitimação do golpe militar de 1964 pelos líderes batistas, ressalta o conservadorismo político da Denominação Batista, o qual deve ser entendido a partir de alguns fatores determinantes: ao longo de sua trajetória nos Estados Unidos da América e particularmente no Brasil, decorrentes da correlação de forças no próprio campo religioso brasileiro, os batistas desenvolveram uma perspectiva particular de democracia, que se confundia com a garantia de liberdade religiosa. Se apenas o direito de culto fosse preservado estavam, democraticamente, contemplados. No imaginário batista a democracia era o seu modelo eclesiológico. O teólogo batista A. B. Langston escreveu um opúsculo editado pela Casa Publicadora Batista, em 1917,

intitulado *A Verdadeira Democracia*, a qual, segundo o autor, acontecia plenamente entre os batistas e os mesmos deveriam pugnar pela mesma, pois o Evangelho necessita de um ambiente democrático para florescer.

Outro fator que jogou um papel fundamental nesse processo de legitimação do golpe de 1964 foi a oposição ao comunismo. O medo e o pavor do comunismo faziam parte do imaginário batista, aprendido com os irmãos norte-americanos desde o início do século XX com o advento da Revolução Russa. Os batistas condenaram o regime russo resgatando representações muito caras do ideário batista e protestante em geral: esconjuravam o comunismo como algo diabólico e convocavam o Senhor dos Exércitos para destruí-lo, pois o mesmo era parte do reino do Diabo" (O JORNAL BATISTA, 07 /04/1927 p.9).

Do ponto de vista da liderança batista, o comunismo precisava ser combatido pelo seu ateísmo e negação da religião. Dois meses antes da eclosão do golpe de 1964, diante do avanço dos partidos de esquerda e dos movimentos sociais, num trocadilho capcioso os batistas desqualificavam as idéias comunistas: "o comunismo e não a religião é que é o ópio do povo. Por isso andam muito narcotizados e já não podem pensar por suas próprias cabeças à luz do Evangelho de Cristo" (ALMEIDA, 2011, p. 32).

O ateísmo era a principal crítica que se fazia ao comunismo. "Observa-se, portanto, que o discurso anticomunista defendido no meio batista transcendia o terreno político onde comumente se faz a

crítica a essa ideologia para o campo religioso". (ALMEIDA, p. 32). A imprensa batista, no período, reverberou insistentemente contra o comunismo, o "perigo vermelho que rondava o País e queria tirar Deus dos corações":

Nikita Krushev, Titov, Mao Tse-tung, Fidel Castro. São homens que derramam ódio pelo mundo e o seu principal e obstinado objetivo é desarraigar a idéia de Deus do coração humano... Odeiam, espalham a guerra, semeiam a destruição, tiram a vida do seu semelhante e se dizem promotores e mantenedores da paz. (O JORNAL BATISTA, 03/05/1964. p. 6).

Outro aspecto a ser considerado no processo de legitimação do golpe civil-militar de 1964 no bojo do "perigo vermelho," foi a guerra fria mantida pelos Estados Unidos da América e os países do bloco comunista. Os irmãos batistas brasileiros tinham profundos laços espirituais e ideológicos com os "irmãos da Outra América". Os Estados Unidos, ferrenho opositor do socialismo e mentor de vários golpes e governos militares na América Latina, também eram o "berço do Evangelho", a nação evangélica que mandava missionários filantropos e bem intencionados para o território brasileiro.

Os EUA eram a "utopia implícita do protestantismo brasileiro", como asseverou Rubem Alves (ALVES, 1987. p.239).

Os americanos abominavam o comunismo e na ótica dos batistas os EUA chegaram ao progresso material e cultural em decorrência dos princípios evangélicos e democráticos. Ao que parece prevaleceu a máxima: o que não é

bom para os Estados Unidos não é bom para o Brasil, num completo alinhamento ideológico que passava pelos sermões e púlpitos dos missionários norte-americanos batistas. O missionário batista Burley Cader, que missionava na Bahia no período era incisivo nos seus sermões: "Deus usou os militares como instrumentos para salvar o Brasil do comunismo", dizia em seu português arrevesado com forte sotaque americano-sulista.

Em 1964, o Jornal Batista saiu em defesa do golpe de 31 de março e lamentou o fato de muitos jovens terem sido enganados. "Até em nossas igrejas se produziu a infiltração. Existia a louca idéia de que era possível embarcar-se no mesmo barco dos comunistas para construir os mesmos ideais" (O JORNAL BATISTA, 12/04/1964, p. 3). Este texto era parte do editorial do jornal, escrito pelo Pastor José Reis Pereira, publicado em negrito, certamente para chamar a atenção dos leitores e admoestá-los para não cair no "engodo dos vermelhos"; ao mesmo tempo, era uma demonstração de apoio explícito ao governo militar, instalado pela força das armas. Nesse momento, os princípios democráticos batistas foram completamente esquecidos.

Não podemos olvidar que o programa *Aliança Para o Progresso*, lançado pelo Governo Kennedy em 1961 e que cobriu toda a América Latina, atingiu também as comunidades batistas do Brasil, as quais recebiam roupas e alimentos dos beneméritos irmãos norte-americanos. Esse programa de ajuda, na verdade, era uma face da guerra fria, uma tentativa de manter a

liderança dos EUA no continente, contra as possibilidades de propagação da Revolução Cubana.

Entre os batistas baianos os *alimentos para a paz* tiveram uma grande aceitação, especialmente nas comunidades de maioria de baixa renda. Em julho de 1962, a Primeira Igreja Batista de Feira de Santana "votou unanimemente entrar na campanha de distribuição de alimentos para a paz", (Livro de Atas da Primeira Igreja Batista de Feira de Santana) os quais eram angariados por intermédio da Confederação Evangélica do Brasil. Convém salientar, que os batistas brasileiros não participavam da Confederação Evangélica do Brasil, mas se beneficiavam dos programas assistencialistas mantidos pela mesma em convênio com instituições norte-americanas.

DA SIMPATIA À COLABORAÇÃO POLÍTICA

O espírito proselitista tão característico da Denominação Batista, diante da crise que o Brasil vivia às vésperas do golpe civil-militar de 1964 foi o motor de uma grande campanha de evangelização nacional, a qual pretendia ser a solução para os graves problemas do País. Em janeiro de 1964, reunidos na Convenção Batista Brasileira, no Rio de Janeiro a liderança denominacional assim se expressou:

Considerando a gravidade do atual momento brasileiro, que está a exigir uma participação mais efetiva dos batistas, eis que eles têm uma mensagem decisiva para a atual conjuntura; considerando que tal participação se faz urgente, tamanha é a vertiginosidade com que os acontecimentos se sucedem fazendo

prever profundas mudanças no país, considerando que é missão precípua dos crentes evangelizar, para o que contam com o apoio irrestrito de Cristo; Propomos que a CBB lance, nos primórdios de 1965, uma Campanha Nacional de Evangelização... (ATAS e RELATÓRIOS da CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, janeiro de 1964, p. 166).

A proposta da realização da campanha evangelística foi aceita pelos convencionais, organizada e propagada ao longo do ano de 1964, como uma revolução espiritual que iria ao encontro do povo brasileiro. Os órgãos informativos da Denominação foram eficazes veículos da propaganda evangelística, uma verdadeira panacéia para a enfermidade do País, garantia o Presidente da Convenção Batista Brasileira, Pastor Rubens Lopes: "Vai acontecer no Brasil em 1965, outra revolução. Outra, mas esta branca, pacífica, sem sangue. Será uma revolução espiritual, de dimensões nunca vistas na História deste país. Será uma revolução de consciências. Será uma revolução feita não a partir da pólvora, senão a poder do fermento. (O JORNAL BATISTA, 20/09/1964).

No discurso pastoral a pólvora era uma representação das forças militares à serviço dos governantes e o "poder do fermento" referia-se ao poder e a eficácia da "Palavra de Deus", era um representação bíblica que indicava o poder do Evangelho para solucionar os problemas políticos. Uma clara referência à parábola de Jesus: "O reino dos céus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha, até ficar tudo

levedado" (MATEUS 13.v. 33 BIBLIA SAGRADA).

O mote da campanha, *Cristo a Única Esperança*, claramente se reportava ao contexto sócio-político do Brasil. O hino oficial, divulgado em todas as vias de comunicação da Denominação Batista, era uma conclamação aos fiéis para as lides proselitistas, ao mesmo tempo uma profissão de fé no poder regenerador do Evangelho e as bênçãos que o mesmo traria para o País. Eis algumas estrofes, cantadas em vibrante ritmo de marcha:

Do Amapá ao Rio Grande
Do Recife ao Cuiabá
Grita a angústia que se expande
A verdade onde estará?
Cristo é a única esperança
Neste mundo tão hostil
Para a santa liderança
O Evangelho no Brasil!
...Cada qual se torne um crente.
Para benção do país.
(CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA.
57ª Assembléia. 1975, p 13)

A campanha nacional de evangelização foi uma das respostas dos batistas à conjuntura nacional durante o golpe de 1964. A outra atitude, complementar às suplicas e campanhas proselitistas, foi uma densa articulação com os governos militares. A falsa omissão política dos batistas desvelou-se publicamente: não só legitimavam a Ditadura civil-militar, mas passaram a colaborar com as instâncias governamentais e a pleitear, num jogo de intensas barganhas, cargos e postos políticos em nível federal, estadual e municipal. Convém destacar que este posicionamento da Denominação Batista também ocorreu entre outras denominações evangélicas, a

exemplo dos presbiterianos (ARAUJO, 1985).

Conforme as fontes batistas, a cooperação com os governos militares se concretizou em vários estados da federação. Neste artigo destacaremos o Estado da Bahia, pela sua representatividade numérica e simbólica no interior da Denominação Batista Brasileira, haja vista o seu papel de sede nas origens denominacionais, além de celeiro de grandes lideranças.

A Convenção Batista Baiana congregava dezenas de comunidades, dentre elas a *Igreja Batista Sião*, fundada em 1936 e dirigida naquele momento pelo doublé de pastor e militar da reserva, o Reverendo Valdívio de Oliveira Coelho. Tratava-se de um grupo de classe média ascendente, formado por várias categorias, dentre elas profissionais liberais, médicos, estudantes universitários e militares em busca de visibilidade e participação na sociedade circundante. Sião era considerada a comunidade batista baiana mais prestigiada no período. Tal prestígio advinha da sua composição social e das relações políticas desenvolvidas pela sua liderança, a qual contava com membros militares e a carismática presença da Dra. Alzira Coelho Brito, irmã sanguínea do Pastor Valdívio Coelho e casada com o deputado federal pela ARENA Raimundo Brito, descendente de tradicional família baiana.

O advogado e Professor da UFBA, Raimundo Brito era um político profissional, que começou a carreira parlamentar em 1934, na Assembléia Legislativa da Bahia, vinculado a UDN e ao interventor da Bahia Juracy

Magalhães. Reeleito em várias legislaturas, Brito na ocasião do golpe militar pertencia ao Partido Republicano, mas logo de imediato perfilou-se na ARENA. Com uma folha de serviços prestados aos evangélicos, após a instalação da Ditadura Civil-Militar em 1964, transformou-se no grande articulador e mediador entre os batistas e as autoridades militares que governavam o País. Em 1967 foi considerado pelo jornal *O Estado de São Paulo* o melhor deputado da Câmara Federal. (BRITO. 1989, p.96).

Em 1967, na vigência da Ditadura Civil- Militar, o Pastor Ebenézer Cavalcanti, líder batista, que pastoreava a Igreja Batista 2 de julho, em Salvador, definiu a atuação de Raimundo Brito em “defesa dos evangélicos”, nos seguintes termos:

Aquela época era ele uma espécie de porta-voz dos evangélicos nas relações públicas. Desde então não mudou, antes se intensificou e ampliou essa espécie sui generis de mandato implícito. Sempre advogou gratuitamente, interesses das igrejas e entidades evangélicas. Sua eleição se tem devido, em larga medida, ao eleitorado evangélico, a que serve. (BRITO, 1989, p.96)

A barganha e o clientelismo político, que trocava votos por serviços assistencialistas, foi a tônica da intermediação que o deputado. Raimundo Brito desenvolveu entre os batistas e os militares. O *Hospital Evangélico da Bahia*, empreendimento capitaneado pelos batistas, especialmente pelo Pastor Valdívio Coelho e Dr^a Alzira Coelho Brito foi a concretude da política do “é dando que se recebe” e do

alinhamento da Denominação Batista ao regime militar. Segundo o Pastor Ebenézer Cavalcanti se referindo ao deputado federal Brito: “Sua vida ficará marcada na História pela fundação e funcionamento do Hospital Evangélico da Bahia, a que tem dado o melhor dos seus esforços”.

Em 1966, numa demonstração de prestígio e colaboração, o Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, então presidente do País, doou um vasto terreno ao *Hospital Evangélico da Bahia* e pessoalmente lançou a pedra fundamental do referido hospital, no bairro de Ondina em Salvador. Fontes iconográficas e impressas registraram o evento e a presença do marechal-presidente, recebido e ciceroneado entre os batistas pelo Pastor Valdivio Coelho, os diáconos Raimundo e José Coelho, Dr^a Alzira C. Brito e o Deputado Federal Raimundo Brito. (BRITO 1989, p.16 e 5). Ainda nesse mesmo ano, o referido hospital foi considerado de utilidade pública, tendo na sua diretoria como patrono o “amigo dos evangélicos” Dr. Raimundo Brito.

Em 1971, o então Deputado Federal Antonio Carlos Magalhães foi indicado pelos militares para o Governo da Bahia. ACM, como viria a ser denominado no ambiente político, coordenou e consolidou sua liderança nas bases políticas da capital e do interior baiano. Ampliando seu raio de ação não esqueceu os evangélicos, muito menos dos batistas. No mesmo ano o Governador Magalhães convidou o deputado federal Raimundo Brito para ser Secretário da Justiça de seu governo. (BRITO 1989, p. e 5).

Nas memórias escritas por Dr^a Alzira Brito, estão registradas as principais realizações do Secretário de Governo Brito, destacando-se a construção de fóruns no interior da Bahia. Em meio ao autoritarismo dos militares e a truculência de ACM, dir-se-ia que o secretário de justiça não teria muitas possibilidades de atuação, mesmo se o quisesse. Ao que parece a aplicação da justiça nesse período ficou circunscrita e delimitada aos espaços físicos, bem distantes dos porões e calabouços que a Ditadura forjou no estado baiano e em todo território brasileiro.

As alianças entre a Ditadura Civil-militar e os batistas baianos culminaram com a indicação do Dr. Clériston Andrade, advogado bem sucedido, alto funcionário do Banco do Estado da Bahia e diácono batista conceituado, ao cargo de Prefeito da Cidade de Salvador, para o período de 1971 a 1975. O prestígio amealhado por Clériston Andrade nos espaços políticos baianos e brasilienses levou à sua indicação, por ACM, à candidato ao Governo do Estado da Bahia, em 1981. A eleição não se efetivou por causa de um evento patrocinado pelas "forças ocultas," divinas ou terrestres: "encontrava-se Clériston Andrade em campanha eleitoral no interior do estado quando foi vitimado por um desastre aéreo a menos de um mês das eleições". (TAVARES, 2001, p. 491).

Os batistas baianos jamais haviam chegado tão próximos das entranhas do poder. Clériston Andrade era um atuante diácono da Igreja Batista Sião, posteriormente da Igreja Batista da Graça, tão envolvido nas lides denominacionais

que a grande imprensa se reportava ao mesmo como "pastor batista". Tanto no *Jornal Batista*, quanto no *Jornal Batista Bahiano* foram registrados recorrentes reportagens e eventos enaltecendo a atuação do "nosso irmão prefeito Dr. Clériston Andrade". Eis um extrato do relatório do missionário norte-americano Burley Cader, o qual era secretário executivo da Convenção Batista Baiana no período:

Pela primeira vez na história da Bahia, onde o país e o trabalho Batistas nasceram temos um crente como prefeito. Isto é uma grande vitória. Dr. Clériston de (sic) Andrade tem testemunhado do poder do Evangelho pelo seu caráter cristão, pela sua maneira de viver corretamente, e imparcialidade nas suas decisões. Cada crente Baiano deve orar por este servo de Deus. (ATAS e RELATÓRIOS da CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1975 p. 173).

A "maneira de viver", o "caráter cristão", nas palavras do missionário, eram requisitos para a realização da vocação política por parte do Dr. Clériston Andrade, desconsiderando as alianças e relações políticas, de caráter essencialmente clientelista, e as disputas político partidárias, em um momento de maior endurecimento do regime militar no Brasil.

A indicação do Diácono Batista Clériston Andrade para administrar a cidade de Salvador, sede do Arcebispado Primaz da Igreja Católica Brasileira, se constituía para os irmãos batistas como uma grande conquista, de extrema relevância para um grupo religioso que buscava visibilidade. As vésperas do seu centenário, considerada a Denominação Evangélica que mais

crescia no período, portanto um denso eleitorado majoritariamente conservador, configurava-se para os militares como um forte aliado. Aliados preferenciais, especialmente quando parte do clero católico baiano estava alinhado à Teologia da Libertação e fazendo coro contra os desmandos da Ditadura Civil-Militar.

Em 1964, os batistas se auto-reconheciam como “uma força ponderável, que ainda não foi suficientemente explorada” conforme o Pastor Rubens Lopes, na ocasião presidente da Convenção Batista Brasileira. (ATAS e RELATÓRIOS da CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1964 p. 166). Uma década após, em pleno governo militar, as fontes denominacionais revelam que tal potencial, certamente numérico e qualitativo começava a ter visibilidade, inclusive entre as autoridades governamentais. Conforme o texto/relatório da Convenção Batista Brasileira, realizada em 1975: “no Brasil, nesta década o nome Batista se tornou sinônimo de evangelista e o povo batista ganhou reconhecimento e admiração do povo e governo do país. O impacto foi além das fronteiras e hoje os batistas brasileiros se assentam ao lado dos “vip” batistas do mundo, nos movimentos mundiais de evangelização. (ATAS e RELATÓRIOS da CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1975 p. 173).

ENTRE A DELAÇÃO E A SUBMISSÃO

A liderança da Denominação Batista estava satisfeita com os conchavos e alianças com o governo dos militares, bem como grata a

Deus pela benção do reconhecimento das autoridades, seguindo assim o seu tradicional princípio de obediência e submissão aos investidos de poder, mesmo que fosse pela força das armas e do arbítrio. No entanto, tal posição não foi unânime entre os batistas. Um segmento minoritário fez severas críticas à Ditadura Civil-Militar, tendo alguns jovens batistas sofrido represálias e prisões.

Tal qual ocorreu em outras denominações evangélicas, os pastores batistas não viam com bons olhos a politização da *Juventude Batista Baiana*, com uma razoável presença de estudantes secundaristas e universitárias, partícipes e coadjuvantes no movimento estudantil organizado, o qual reagiu à Ditadura e tomou as ruas da capital baiana e das principais cidades do interior, em protesto contra os militares, o acordo MEC-USAID e o imperialismo norte-americano.

Agostinho Muniz, estudante de jornalismo, líder da *Juventude Batista Baiana* e membro da Igreja Batista 2 de Julho, se reportou ao alinhamento do seu Pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti aos governos militares e como os opositores do regime foram perseguidos dentro da própria comunidade religiosa e excluídos do rol de membros por fazerem oposição: “1996 é um ano emblemático da liderança protestante e da juventude, porque aí passam a correr as eliminações desse pessoal que não rezava pela cartilha da liderança oficial da Igreja e dos pastores, Ebenézer mesmo, foi o primeiro a comandar uma grande exclusão desses jovens eram poucos,

não eram muitos” (...).(ENTREVISTA à autora em 02/03/2007).

O alinhamento da Denominação Batista à Ditadura Civil-militar também se configurou no ignominioso papel da delação dos próprios irmãos, ditos “cor-de-rosa”, aos órgãos da repressão. A cor rosa, certamente, era uma alusão à idéia de que os jovens opositores do regime eram comunistas disfarçados, ou “vermelhos” atenuados que se passavam por evangélicos para propagar as idéias subversivas no meio eclesiástico. Eis o relato do ex-presidente da *Juventude Batista Baiana*:

Em 1966 isso ficou muito claro... um engendramento, uma coisa articulada entre a repressão da Ditadura dentro das igrejas e a liderança, os líderes da igreja começaram a reagir contra aquele pessoal, que dentro da própria igreja era chamado de muito “cor de rosa”, alguns chamados de comunistas como foi o meu caso que denunciado ao serviço de pressão ao comunismo fui denunciado como sendo atuante comunista, como tendo ligações com o Partido Comunista fora da Igreja e eu atuava na igreja como um braço do Partido... eu nunca fui comunista, nunca pertenci ao Partido, nunca me atraiu o materialismo histórico. (ENTREVISTA à autora em 02/03/2007).

Convém ressaltar, que a repressão eclesiástica ou religiosa não apenas se deu através da delação, nem sempre confirmada de cooperação com os comunistas. Também ocorria como uma espécie de autopunição ou desencargo de consciência frente aos rigores doutrinários e das práticas conservadoras dos batistas. Outros jovens batistas aderiram ao *Partido Comunista*, a exemplo de Norberto

Bispo Santos Filho, membro da Igreja Batista 2 de Julho, em Salvador, dirigida com mão forte pelo Pastor Ebénezer Cavalcanti. O jovem estudante do Colégio Central, em Salvador, fez parte de um grupo de ativistas nos anos 60, não chegou a ser preso, pois faleceu antes da polícia vasculhar a sua residência e ameaçar os membros da família. Segundo relato de sua irmã, Professora Ellen Melo, o mesmo “não agüentou a pressão e pediu o seu afastamento da igreja, antes que o eliminassem, a igreja não suportava política, nem subversivos” (ENTREVISTA à autora em 3/3/2007).

Um fator a ser ressaltado foi a identificação de ecumenistas e comunistas. Tal confusão ideológico-eclesiástica serviu para justificar expurgos das comunidades e delações de irmãos vistos como ecumenistas aos órgãos repressivos do governo militar. O Pastor Ebenezer Cavalcanti, em 1972 escreveu no *Jornal Batista* e em uma brochura publicada pela Casa publicadora Batista: “Ecumenismo e comunismo andam juntos. A linha ideológica do Conselho Mundial de Igrejas está no contexto da ‘teologia da Revolução’”. (SILVA, 2010, p.188,189).

O proverbial anti-catolicismo dos batistas reacendeu frente ao envolvimento de setores da Igreja Católica com a resistência à Ditadura. Nas páginas do *Jornal Batista* o setor progressista católico foi identificado como terroristas que queriam desestabilizar o governo militar, isto em pleno 1969, no auge do processo de repressão aos portadores de idéias opositoras:

Um dos grandes assuntos do momento é essa da prisão de padres, frades e freiras suspeitos de maquinações com grupos terroristas. Quanto a dois desses eclesiásticos não há dúvida de que faziam causa comum com os terroristas, pois foram eles mesmos que forneceram os recursos para uma cilada em que o principal chefe desses profissionais da violência foi morto pela polícia... Assim, pois, a prisão de tantos eclesiásticos deve ter sido causada por motivos extremamente sérios. (O JORNAL BATISTA, 07/12/1969).

Referiam-se ao cerco e assassinato do militante comunista o baiano Carlos Marighella em quatro de novembro de 1969 e acusavam os padres dominicanos de proteger os terroristas e subversivos "inimigos do regime". Se os padres católicos eram inimigos do regime civil-militar, por seu turno os batistas queriam ser vistos como ordeiros e obedientes ao sistema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos observar na análise do material pesquisado que a Denominação Batista Brasileira desenvolveu práticas, discursos e representações muito peculiares sobre o regime militar instalado no País em 1964. As afinidades eletivas entre o conservadorismo batista e a

Ditadura Civil-Militar produziram convergências ideológicas e cooperação efetiva da Convenção Batista com as autoridades e governos militares. Na Bahia, tal articulação política foi mediada por dois grandes políticos da época: o Governador Antonio Carlos Magalhães e o Deputado Federal Raimundo Brito, parente próximo dos líderes batistas.

O assistencialismo da Denominação Batista aliou-se ao clientelismo que grassava a política brasileira, propiciando assim, barganhas, troca de favores e benesses, os quais transcendiam o individualismo e justificava-se como caridade cristã, feita para a glória de Deus. A eleição em 1966 de vários deputados batistas e a indicação de irmãos para cargos executivos, a exemplo do Dr. Clériston Andrade, como prefeito de Salvador na década de 1970, foi a culminância desse alinhamento político.

Estas são, apenas, algumas considerações, há muito que pesquisar e investigar sobre este tema tão instigante isto é, as relações entre a religião e a política na recente História do Brasil e os papéis que os batistas e demais protestantes representaram na conjuntura ditatorial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Luciane Silva de Almeida "O comunismo é o ópio do povo": representações dos batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963 – 1975). Dissertação de Mestrado em História. Feira de Santana UFS. 2011.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem Fogueiras*. Rio de Janeiro: ISER, 1985.

- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRITO Alzira Coelho. *Evocações*. Salvador. Edição da autora. 1989.
- CAVALCANTI, Ebenézer. *Os Batistas e o Ecumenismo*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.
- CESAR, Waldo A. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 2002.
- CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- GASPARI, Elio. *A Ditadura Envergonhada As Ilusões Armadas*. São Paulo. Companhia das Letras. 2002.
- LEONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.
- LÖWY, Michael. *O Catolicismo latino-americano Radicalizado*. In: *Estudos Avançados*, nº 5, USP, 1989.
- SILVA, Elizete da. *William Buck Bagby Um Pioneiro Batista nas Terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro. Novos Diálogos. 2011.
- SILVA, Elizete da. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. Evangélicos Progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana. (FAPESB) UEFS Editora. 2010.
- SILVA, Elizete da. *Protestantismo e Política na Bahia: Vocação e Pragmatismo, Fazer Política Para a Glória de Deus*. In. *Revista Perspectiva Histórica*. V.1,2011.
- TAVARES, Luis Henrique Dias. *História da Bahia*. Salvador, São Paulo. EDUFBA e Ed. UNESP. 2001.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. *"Nós os Batistas" – Um Estudo de História das Mentalidades*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 1983.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: UNB, 1991.

Recebido em: 20/07/2014

Aprovado em: 31/07/2014

A IGREJA ANTICOMUNISTA: REPRESENTAÇÕES POLÍTICAS DOS BATISTAS EM FEIRA DE SANTANA (1964-1980)

Luciane Silva de Almeida

Resumo

O presente texto é resultado de uma pesquisa realizada para a minha dissertação de mestrado, e teve como o objetivo analisar as representações protestantes sobre o Regime Militar e o Comunismo em Feira de Santana, compreendendo que este fenômeno especificamente demarcado, correspondeu em grande medida, ao comportamento do protestantismo no Brasil. Investigando a participação daquele grupo religioso, naquela cidade, apontamos as atividades políticas durante os anos de 1964 até o final da década de 70, que forjou sua identidade político-religiosa no contexto do estado de exceção. A atenção especial dada aos batistas se justifica pelo seu grande protagonismo na territorialidade que demarca este trabalho.

Palavras-Chaves: Denominação batista, representação política, regime militar

Abstract

This text is the result of research conducted for my dissertation, and had as objective to analyze the Protestant representations about the military regime and Communism in Feira de Santana, understanding this phenomenon specifically marked corresponded largely to Protestantism behavior in Brazil. Investigating the participation of that religious group in that city, we point out political activities during the years 1964 to the end of the 70s, who forged his political and religious identity in state of emergency context. The special attention given to the Baptists is justified by the

large role in territoriality that marks this work.

Keywords: Baptist denomination, political representation, military regime

INTRODUÇÃO

O presente texto é resultado de uma pesquisa realizada para a minha dissertação de mestrado, e teve como o objetivo analisar as representações protestantes sobre o Regime Militar e o Comunismo em Feira de Santana, bem como a sua participação nas atividades políticas durante os anos de 1964 até o final da década de 70. Será dedicada atenção especial aos batistas devido ao seu grande destaque na cidade.

As pesquisas no "O Jornal Batista", disponível no Seminário Teológico Batista do Nordeste localizado em Feira de Santana, estão sendo fundamentais para elaboração das análises da percepção batista sobre a conjuntura política da época a nível nacional. Além disso, as consultas nas Atas da Primeira Igreja Batista de Feira de Santana e a utilização da História Oral por meio de entrevistas com líderes da Denominação Batista, membros antigos, e com pessoas que estiveram diretamente envolvidas no quadro político, servirão para ambientar a discussão no cenário feirense.

Na tentativa de responder as questões referentes às representações dos batistas sobre o Regime Militar e o Comunismo, é adequado encaixá-las na linha da História Cultural, utilizando nesse caso o conceito de representação de Roger Chartier onde ele afirma que: "as representações do mundo social

(...) são determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990. p.17). Esse conceito é importante na medida em que a religião e a Igreja não podem ser estudadas separadas do contexto social no qual estão inseridas, principalmente quando esse estudo leva em consideração aspectos políticos dessa sociedade.

São utilizados também os conceitos de campo religioso e capital religioso de Pierre Bourdieu, bem como suas considerações sobre a função social da religião “predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1974. p.46) papel que cumpre ao reforçar o capital simbólico – que reúne todo um corpo de normas, mitos, utopias e ideologias religiosas – a favor de determinado grupo ou classe legitimando-o socialmente.

A visão de mundo conceituada por Chartier, e as considerações sobre religião formuladas por Bourdieu, ganham relevância devido as suas contribuições para os estudos do fenômeno religioso e de suas relações na sociedade feirense.

FEIRA DE SANTANA FRENTE AO GOLPE

Por possuir o mais importante entroncamento rodoviário da região, Feira de Santana conquistou, desde a sua emancipação da comarca de Cachoeira em 1873, o título de cidade comercial, atividade que sustenta como principal até os dias de hoje. À época da instalação do Golpe Militar, a cidade passava por um rápido aumento populacional e

pela aceleração do seu processo de urbanização, tornando-se uma das principais da Bahia e, conseqüentemente, ocupando importante espaço no cenário político estadual.

A imprensa gráfica feirense, representada pelos jornais “Folha do Norte” e a partir da década de 70 pelo “Feira Hoje”, mostrava-se simpática aos militares. Constantemente publicavam-se notícias ora sobre o sucesso da “Revolução Democrática de 31 de março de 1964” como “um dos mais belos e autênticos movimentos cívicos que registre a História do Brasil” (*Feira Hoje*, 01 de abril de 1976. p 01), ora sobre o avanço da subversão comunista afirmando que “o grande responsável pela intranqüilidade que reina atualmente é o comunismo. Prometendo bem estar e felicidade ele se apodera de um grande número de nações e a partir delas ameaça conquistar o mundo inteiro” (*Folha do Norte*, 27 de fevereiro de 1971).

Assim a imprensa cumpriu o seu papel de preservar a imagem do Regime, sendo capaz até de fazer o leitor esquecer suas próprias condições de vida, aceitando o governo instituído.

Mesmo tendo o apoio dos principais meios de comunicação da cidade, os militares tiveram que enfrentar a oposição dos estudantes feirenses, que organizavam passeatas e panfletagens contra o governo que eram, como em todo o País, duramente reprimidas pela polícia e prontamente descritas pela imprensa de forma parcial:

(...)Estava programada uma passeata para a tarde de quinta-feira, que foi evitada pela ação pronta e serena da polícia, que apreendeu faixas, cartazes e papéis mimeografados com incitamento à subversão. (...) Todo o material de propaganda pregava, apenas, a revolução comunista, com fortíssimos ataques às autoridades constituídas, principalmente ao Exército e ao Governo Federal (...). O movimento foi deflagrado por elementos ligados à subversão e por eles divididos (*Folha do Norte*, 26 de agosto de 1967. p. 01).

As constantes manifestações estudantis contra o governo eram interpretadas, novamente pela imprensa, como um comportamento anormal de jovens interessados apenas em “badernas”, sendo responsabilidade da religião conter os impulsos da juventude:

Nunca em época alguma os jovens mereceram tanta atenção quanto na época presente onde eles protestam veemente contra quase tudo que está aí. (...) Será que as religiões estão fracassando e perdendo as suas condições de controle perante seus adeptos e também perdendo a frequência em seus templos respectivos?... (*Folha do Norte*, 19 de outubro de 1968. p. 03).

Assim descaracterizavam-se as manifestações contra o governo ditatorial implantado pelos militares no País, transformado-as em “rebeldias da juventude” realizadas por jovens que queriam apenas reclamar contra tudo e todos, típicos rebeldes sem causa.

OS BATISTAS E O REGIME MILITAR

Nesse momento de intensa movimentação política os batistas lançaram a partir de 1965 a Campanha Nacional de Evangelização

que pretendia atingir toda a América Latina, e que fez sua passagem por Feira de Santana nos dias 14, 15 e 16 de outubro de 1968. Apesar de só ocorrer em 1965, a Campanha foi intensamente anunciada por todo o ano de 64 havendo portanto pouco espaço para as reflexões acerca das agitações políticas que movimentavam o País. É importante entender que essa campanha intitulada: “Cristo, a Única Esperança”, representava a resposta batista ao Golpe de 64, ou seja, uma tentativa de demonstrar a intenção da Igreja em manter-se alheia às funções políticas que seriam atribuição do Estado.

Entretanto, é fato que a religião cumpre funções fundamentais em uma sociedade de classes, pois fornece justificações da existência de determinadas posições sociais, segundo Bourdieu

em uma sociedade dividida em classes a estrutura do sistema de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (...) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la (BOURDIEU, op. cit. p. 52-53).

Portanto as práticas e visões de mundo construídas pela religião tendem a justificar a hegemonia das classes dominantes, legitimando-as perante as classes dominadas. Ao reafirmarem a manutenção da ordem e se auto imputarem a imagem de salvadores da pátria, que antes do Golpe estaria ameaçada pelo comunismo “subversivo e ateu”, os militares conquistaram a simpatia das camadas mais conservadoras da sociedade feirense, e em especial dos

batistas que já a 12 de abril de 1964, publicaram em seu "O Jornal Batista":

Os acontecimentos políticos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação. (...) O presidente que vinha fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado. A democracia já não esta mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada... o povo brasileiro por sua índole, pela sua formação, repele os regimes totalitários e muito particularmente o regime comunista" (*O Jornal Batista*, 12 de abril de 1964. p. 03).

Nesse período, os batistas esforçaram-se para demonstrar sua lealdade, na medida em que, ao contrário de alguns setores da Igreja Católica que abrigava perseguidos políticos, apoiavam irrestritamente o governo ditatorial na tentativa de garantir seu espaço no poder. Robinson Cavalcanti, em *Cristianismo e Política*, retrata bem essa situação:

Se o [regime militar] pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a Igreja Romana, na maioria de sua liderança, resolve descer na primeira estação após a entrada no desvio. Eles vinham ocupando os vagões da primeira classe... Quando eles descem, o chefe do trem convida os evangélicos a se mudarem para os vagões da primeira classe... Estes o fazem... agradecidos pela deferência ... Os evangélicos vão se tornado, a partir da década de 70 (juntamente com os maçons e os kardecistas) em sustentáculos civis do regime... (apud FRESTON, 1994. p.25)

Pode-se perceber assim o papel contraditório assumido pela Igreja Batista que se fará constante:

ao mesmo tempo em que tenta passar uma imagem apolítica, declara em seus jornais – e talvez até em seus cultos – apoio aos governos militares, justificado pelo repudio total ao materialismo comunista.

LUTA CONTRA O "REGIME DO DEMÔNIO"

Ao tentar entender o motivo da oposição batista ao Comunismo, não há como negar as questões de dominação de classes envolvidas nessa discussão, contudo por ora, iremos nos ater ao que parece ser o motivo principal: o comunismo é essencialmente ateu e exige que a religião seja suprimida enquanto felicidade ilusória do povo (MARX & ENGELS, [s/d]. p. 4610), haja vista que, para Marx, foi o homem quem fez a religião e a crítica a ela "destruiu as ilusões do homem, para que ele pense, aja, construa a sua realidade como homem sem ilusões..." (Idem. p. 46-47).

Por pregar o ateísmo todos os comunistas seriam inimigos de Cristo:

Nikita Krushev, Titov, Mau Tse-Tung, Fidel Castro. São homens que derramam ódio pelo mundo e seu principal e obstinado objetivo é desarraigá-lo a idéia de Deus do coração humano (...) Odeiam, espalham a guerra, semeiam a destruição, tiram a vida de seu semelhante e se dizem promotores e mantenedores da paz! (*O Jornal Batista*, 03 de maio de 1964. p. 01-06).

Dessa forma deixava-se de lado os aspectos sociais defendidos pelo projeto de sociedade comunista para partir ao ataque direto ao

ateísmo desse regime, característica que anulava qualquer outra.

No movimentado ano de 1964, o pastor Antenor Santos de Oliveira, publicou o livro: *"Você Conhece o Comunismo? Mas Conhece Mesmo?"*, que teria o intuito de informar a todos, principalmente aos evangélicos, sobre os "perigos do regime do demônio". Utilizando-se de argumentos carregados de preceitos cristãos alerta sobre os perigos eminentes aos quais o Brasil estaria exposto antes da "Vitoriosa Revolução de 1º de abril". As acusações confundem-se com imagens apocalípticas:

Quando saqueiam, incendeiam, degolam e esquartejam, fazem-no em nome do 'inevitável processo histórico', ao invés de dizerem a verdade. Para dizerem a verdade precisariam declarar: Nós matamos, incendiamos, levamos ao paredão, suplicamos em nome do demônio, do diabo, que deseja ver incendiado o mundo. (...) Nero, Stalin, Fidel Castro, Lampião e seus irmãos e seu pai o diabo são todos iguais. Se nós sabemos os métodos do demônio e compreendemos porque o demônio age como age, podemos entender então os métodos dos comunistas seus filhos... (OLIVEIRA, 1964, p. 67).

Além da negação total da religião outro fator tornava o comunismo ainda mais repulsivo aos batistas: o ataque direto aos Estados Unidos da América. Essa defesa da nação norte-americana justificava-se pelo fato dela ser, à época, a maior nação protestante do mundo, e grande responsável pelo início e permanência dos trabalhos de evangelização do Brasil, sendo assim considerada o modelo de nação democrática – e evangélica – que o mundo deveria seguir e admirar. A

idéia dos EUA como a nação evangélica perfeita, era aceita pelos batistas brasileiros desde os seus primeiros núcleos no País, como se pode perceber através de um artigo publicado em 1910, com o título: "Olhemos para os EUA":

as nações do Ocidente Christão têm tudo a aprender, não só da velha Europa, senão principalmente dos Estados Unidos da América que no momento atual já exerce a hegemonia do mundo por sua superioridade econômica. (...) Anciamos dizer que esse deslumbrante milagre é a obra fecunda da sinceridade christã e das práticas virtuaes do Evangelho (...) (apud. SILVA, 1998. p. 96).

Ao discutir tamanha admiração pelos norte-americanos, Rubem Alves caracteriza os Estados Unidos da América como a utopia social do protestantismo brasileiro, que acreditava que a solução de todos os problemas sociais estaria na religião, assim para os protestantes:

Os problemas sociais nada mais são do que subprodutos da relação da alma com Deus. Transforma-se a sociedade pela conversão das almas. E a receita é simples. Basta olhar para os ricos, prósperos e ordeiros países de maioria protestante. Eles são a promessa protestante a todos os povos atrasados e pobres. Portanto, converta-se um país ao Protestantismo, e ele se transformará, como que por milagre (ALVES, 1979. p. 239).

PROGRESSISTAS NO MEIO ECLESIAÍSTICO CONSERVADOR

Outra constatação que ainda será intensamente explorada é a relação conflitante dos Batistas com "dissidências" dentro do próprio meio protestante, dentre elas pode-se

destacar os estudantes da União Cristã de Estudantes do Brasil – UCEB chamados pela ala conservadora da Igreja Batista de “missionários comunistas”. Os estudantes da UCEB, incentivados pela renovação religiosa que se desenvolveu na América Latina a partir dos anos 50, faziam exposições a jovens evangélicos em defesa de um socialismo não-marxista, o que para O Jornal Batista não passava de “mais um órgão muito bem disfarçado do Comunismo Internacional (...) com os propósitos de arregimentação dos jovens evangélicos para os fins de comunização do Brasil” (*O Jornal Batista*, 18 de janeiro de 1964. p. 04).

Esse pensamento progressista que orientava a UCEB, foi amplamente discutido e difundido durante a Conferência do Nordeste, realizada em Recife, em 1962. Com o título: *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, nela os conferencistas assumem a defesa das Reformas de Base e da participação evangélica nos projetos políticos nacionais inserindo neles uma ética cristã. Segundo Joanildo Burity:

Na Conferência do Nordeste essas questões [acerca da Revolução Brasileira] afloraram como todo viço. Os melindres institucionais, a situação delicada de uma minoria avançada demais para comportar-se nos estreitos limites da maré conservadora (...) tudo isso se colocou ao nível do discurso analisado como desafio e como obstáculo (BURITY, 1989.)

Essa “teologia neo-ortodoxa” teve no Brasil o Reverendo Richard Shaull como principal divulgador, e

foi com essa intenção que ele lançou em 1953, através da UCEB, o livro “*O Cristianismo e a Revolução Social*”, obra que gerou discussões em todo o meio evangélico. Nele Shaull tentava explicar a expansão comunista e afirmava que seu surgimento ocorreu devido à falha do cristianismo em seu relacionamento com o proletariado, já que o comunismo, apesar de ser ateu, enfatizava elementos do evangelho que os cristãos haviam esquecido de praticar.

Ao contrário da esmagadora maioria dos evangélicos, Shaull defendia que a atividade política também deveria ser o campo de atuação do cristão preocupado com a justiça social, para ele:

el compromiso de los cristianos con la lucha por el cambio revolucionario era una exigencia de la fe bíblica. Em su perspectiva, la historia bíblica se centra em la vida Del hombre en el mundo. La existencia del hombre es histórica, y la historia, considerada como ámbito de acción divina, camina hacia el establecimiento del reino mesiánico: um nuevo orden de realización social, pero que no se cofunde con el reino de Dios (SILVA, 2000. p.174).

Constata-se então que Shaull defendia a necessidade de uma Revolução Social porém fora dos moldes comunistas, condenando o materialismo marxista, o caráter autoritário do Estado soviético, e o fato deles não concederem lugar a Deus, sendo o comunismo portanto incapaz de solucionar os problemas da sociedade. (SHAULL, [s/d]. p. 103). Propunha assim uma terceira via, onde o resultado do processo revolucionário não seria o comunismo e sim um socialismo diferente, livre do materialismo marxista

conquistado através do comprometimento político individual e coletivo dos cristãos para a construção de uma sociedade mais justa.

O pensamento progressista e a Teologia da Libertação foram duramente combatidos pelos setores conservadores das igrejas evangélicas, principalmente por suas hierarquias, que se esforçavam para satanizar qualquer pensamento divergente. Os jovens progressistas eram acusados de comunistas e muitos deles foram entregues ao aparelho repressor do Estado pelas próprias autoridades eclesiásticas, pois na mentalidade protestante da época aquele que delatasse seria diferente do transgressor, isento de culpa, como afirma com propriedade Rubem Alves, que também foi vítima desse processo de perseguição:

A delação é também parte dessa liturgia de participação. Delatar é dizer ao carrasco quem é que deve ser sacrificado. E, com isto, uma nova operação matemática: sou diferente dele separo-me do inimigo, entrego-o ao sacrifício(...) (ALVES, 1987. p. 28).

CONCLUSÃO

Os batistas sempre esforçaram-se em afirmar seu afastamento das questões políticas, mas, nunca negaram seu apoio irrestrito às autoridades constituídas atitude reafirmada no texto bíblico (Romanos 13, versículos 1 a 7) e que sempre esteve relacionada a sua permanência e necessidade de expansão. Assumindo assim posturas que denunciam um caráter contraditório entre o discurso e a prática desse grupo. Nesse sentido, o texto procurou discutir as práticas, representações e ressignificações de discursos realizados pelos evangélicos e em especial pelas suas hierarquias. Além disso, na exposição acerca do posicionamento batista frente aos comunistas e aos progressistas dentro do próprio meio eclesiástico, deixou-se implícita uma das características fundamentais dos protestantes onde *"a diferença é a prova da cumplicidade com o demônio, porque quem não é igual a nós só pode ser contra nós"*(Idem. P.27).

FONTES

Feira Hoje
Folha do Norte
O Jornal Batista

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem A. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
BURITY, Joaíldo Albuquerque. *Os Protestantes e a Revolução Brasileira, 1961-1964: A Conferência do Nordeste*. Recife. Dissertação de Mestrado. Ufpe, 1989.
CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: historia ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro E, 1994.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, [s/d].

OLIVEIRA, Antenor S. *Você Conhece o Comunismo? Mas Conhece Mesmo?*. São Paulo: Editora Antenor Santos de Oliveira, 1964.

SHAULL, Richard. *O Cristianismo e as Revoluções Sociais*. [S/L: [S/D].

SILVA, Elizete da. Protestantismo y Teología de la Liberación. In: GONZALEZ, Alfredo Prieto; CALZADILLA, Jorge Ramirez (org). *Religion, Cultura y Espiritualidad*. La Habana: Ed. Caminhos, 2000.

_____. *Cidadãos de Outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. USP. Tese de Doutorado. SP, 1998.

Recebido em: 12/06/2014

Aprovado em: 10/07/2014

A ASTE E A DITADURA MILITAR

Manoel Bernardino de Santana Filho

Resumo

Os protestantes brasileiros, com raras exceções, sempre tenderam ao associacionismo, seja para enfrentamento do catolicismo, seja em busca de visibilidade social. A Associação dos Seminários Evangélicos – ASTE foi um destes empreendimentos, e por sua natureza e configuração, reunia certa *intelligentsia*, uma vez que as entidades federadas se faziam representar por seus teólogos mais proeminentes. Aqui reconstruímos sumariamente a trajetória do protestantismo brasileiro, seus mecanismos de inserção social e política, e o significado da origem da ASTE, para indicar como a instituição do estado militar interveio sobre a instituição e seus projetos no país.

Palavras-Chaves: Protestantismo brasileiro, ASTE, golpe militar

Abstract

Brazilian Protestants, with rare exceptions, have tended to associationism, either to Catholicism confrontation, is in search of social visibility. The Association of Evangelicals Seminars - ASTE was one of these projects, and by its nature and configuration, met certain *intelligentsia*, since the federated entities were represented by their most prominent theologians. Here briefly reconstruct the trajectory of the Brazilian Protestantism, their social integration mechanisms and policy, and the meaning of the origin of ASTE, to indicate how the institution of the military state spoke about the institution and its projects in the country.

Keywords: Brazilian Protestantism, ASTE, military coup

INTRODUÇÃO

A ASTE (Associação de Seminários Teológicos Evangélicos) foi concebida a partir do diálogo estabelecido entre o Fundo de Educação Teológica com sede em Londres e a Confederação Evangélica do Brasil com sede no Rio de Janeiro. Sua fundação aconteceu no dia 19 de dezembro de 1961 nas dependências da Faculdade Metodista de São Bernardo do Campo, SP. Estavam presentes doze instituições de ensino teológico do País. A partir de 1964 e até meados da década de 1970 seus projetos entraram em processo de hibernação por conta da ditadura militar no Brasil.

1.ORIGEM DA ASTE

A Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, ASTE, foi formalmente organizada em 19 de dezembro de 1961, na cidade de São Bernardo do Campo, SP, com a participação de doze instituições de ensino teológico evangélico do Brasil. A história da entidade remonta a iniciativa de organismos ligados ao CMI e a CEB¹. Desde o ano de 1955 a CEB mantinha o Departamento de Igreja e Sociedade, órgão similar a um programa do mesmo nome do CMI. O responsável pelo departamento era o sociólogo Waldo Cesar.

Em setembro de 1959 Waldo Cesar telefonou para Aharon Sapsezian, pastor da Igreja Evangélica Armênia de São Paulo perguntando se este estava disposto a assumir o Departamento de Estudos da CEB no Rio de Janeiro. Conforme relata Sapsezian, apesar de ser um departamento com alguns anos de existência não tinha seus

¹ No final deste texto estão indicadas as siglas usadas pelo autor deste trabalho.

objetivos plenamente explicitados (SAPSEZIAN, 2008, p. 163), A busca de um nome para conduzir este departamento tinha o propósito de aclarar sua área de ação.

Por sua vez a Confederação Evangélica do Brasil foi organizada em junho de 1934, sob a liderança do Rev. Epaminondas Melo do Amaral, integrando as três entidades de cooperação que haviam sido anteriormente estabelecidas no Brasil: União das Escolas Dominicais, organizada em 1911 e que posteriormente foi transformada no Conselho de Educação Religiosa; a Comissão Brasileira de Cooperação, criada em 1915 e a Federação das Igrejas Evangélicas, constituída em 1933. A existência simultânea dessas e outras organizações de caráter geral criaram uma situação de complexidade inconveniente à boa compreensão por parte das igrejas. Faziam parte da CEB as seguintes Igrejas Nacionais: Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Metodista do Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Cristã do Brasil e União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Faziam parte também nove organizações missionárias e duas sociedades bíblicas.

Quando a Confederação Evangélica do Brasil surgiu, tinha vários objetivos para sua funcionalidade: cooperar com as autoridades constituídas na qualidade de órgão de representação pública do Evangelismo brasileiro, em favor do bem-estar e do progresso da nacionalidade; coordenar o trabalho de capelarias: em escolas, hospitais, nas forças armadas, em leprosários além de organizar programas gerais

de alfabetização; levar os cristãos e as Igrejas a examinar a situação humana, à luz da vontade de Deus, manifesta em Jesus Cristo como revelada bíblicamente e em constante relacionamento com a realidade social. Para isso propunha-se a organizar o Centro de Estudos Brasileiros; produzir e promulgar obras literárias de interesse geral para o público evangélico e estimular sua difusão; manter relações com entidades congêneres de outros países, no terreno de Ação Social, na concessão de bolsas de estudo e na realização de congressos; promoção de encontros de mocidade para estudar a situação do jovem no meio rural, estudantil e operário e participar de acampamentos de trabalho como expressão de amor e serviço; prestar assistência a refugiados, realizar planos de colonização, cooperar com organizações governamentais na solução do problema da imigração e das migrações internas.

Não eram projetos pequenos. Mas os pastores envolvidos na criação da CEB eram muitos deles, jovens idealistas que refletiam um ambiente favorável à realização de ações conjuntas das igrejas evangélicas do Brasil.

A sede da Confederação Evangélica do Brasil estava situada na Rua Erasmo Braga, 12, no coração da cidade do Rio de Janeiro. Na verdade as dependências eram da Sociedade Bíblica Americana, onde a CEB se reunia periodicamente. O prédio construído em 1932 tinha nove andares e acabou vendido em 1944. O Rev. Rodolfo Anders desde 1930 cooperava com as entidades que viriam a dar origem à

Confederação. Ele era o chefe do escritório e Secretário Geral da CEB. Porém, a mais antiga funcionária era a senhora Romilda Gertrudes Loureiro, nascida em 28 de dezembro de 1895, natural de Petrópolis, que foi funcionária desde a fundação da CEB. Era funcionária da Comissão Brasileira de Cooperação, onde, a convite do Rev. Erasmo Braga, tornou-se sua secretária desde 1924 até 1932 quando este faleceu. Tanto que sua carteira de trabalho na CEB tinha como data de admissão 2 de setembro de 1924, considerando todos os anos trabalhados como secretária do Rev. Braga.

No início a CEB teve alguns problemas com as denominações mais conservadoras visto as denúncias de natureza doutrinária que começaram a ser levantadas. A CEB, por sua própria natureza, tinha um caráter ecumênico, embora não necessariamente se subordinasse a quaisquer entidades ecumênicas no cenário mundial. Em 1948 havia sido organizado em Amsterdã, Holanda, o Conselho Mundial de Igrejas. O pós-guerra levou as igrejas nacionais a uma profunda reflexão sobre seu papel diante do genocídio, da discriminação e da desigualdade. O sangue de homens como Dietrich Bonhoeffer estava ainda quente no solo europeu quando se percebeu que a unidade do povo cristão podia evitar grandes catástrofes. Lembraram-se do lema do Movimento de Vida e Ação, iniciado em Estocolmo em 1925, que dizia: A doutrina divide, mas o serviço une.

Mas, ao mesmo tempo em que surgia o CMI, o fundamentalismo protestante ganhava força principalmente nos Estados Unidos.

Influenciadas por missionários europeus e americanos que vinham fazer Missões no Brasil, as igrejas nacionais, de modo geral, começaram a questionar todo movimento com tendência ao ecumenismo. Até então a CEB entendia o ecumenismo apenas como o cultivo de relações com o evangelismo mundial². Ainda se dizia que as relações fraternais das igrejas evangélicas com o evangelismo mundial eram legítimas. Mesmo não filiada ao CMI, por não ser uma igreja, a CEB antecedia ao próprio CMI. Em 1950 era membro do Conselho Mundial de Educação Cristã, CMEC, que era a antiga Associação Mundial de Escolas Dominicais, organizada em 1889 e do Concílio Internacional de Missões, CIM. A CEB era ligada ao primeiro por meio do Conselho de Educação Religiosa. Quanto ao CIM, fora organizado em 1921 e constituído de Federações de igrejas nacionais. Este organismo organizou importantes eventos ao redor do mundo como a Conferência de Jerusalém, de 1928, ao qual compareceram Erasmo Braga e H. C. Tucker e em 1938 a Conferência de Madras, Índia, à qual compareceram cinco delegados do Brasil.

Suspeito que, ao mesmo tempo em que aumentava o número de Institutos Bíblicos no Brasil, crescia também a intolerância com a causa ecumênica. Mas o preço era a separação de qualquer entidade com uma teologia que carregasse algo de liberal. Por isso, a CEB, no início dos anos 50, começou a ser questionada quanto a sua posição doutrinária. As denominações históricas queriam saber mais sobre isso e por isso

² Ver, e.g. a publicação A CEB e suas relações com o evangelismo mundial, de autoria de Rodolfo Anders, de junho de 1950.

coberam também uma posição quanto a suas relações com o CMI. A mesma declaração publicada no *Unum Corpus* dizia: a) a CEB não é filiada nem pode se filiar ao CMI por sua própria constituição orgânica; b) não mantém relações com o CMI; c) quanto a sua posição doutrinária a CEB, embora não tenha uma declaração de fé própria, alinha-se entre as correntes de teologia tradicional, adotadas pelas igrejas que a constituem, aceitando a Palavra de Deus como única e infalível regra de fé e prática e a todos os princípios e doutrinas fundamentais do Cristianismo. Esta Declaração pareceu satisfazer temporariamente aos interesses das igrejas membros e assim foi selada a paz com a CEB.

A CEB foi muito ativa no campo social até 1964. Por razões óbvias mudou seu perfil a partir dos anos da Revolução. Alguns dos ministros e funcionários integrantes dos seus quadros foram afastados e sumiram³. Projetos foram questionados e alguns de seus dirigentes foram cooptados para aclamar a ditadura como a opção madura para o Brasil. As atas desse período, principalmente após a aprovação do AI-5 em 13 de dezembro de 1968, mostram uma reviravolta nas realizações da CEB. Não era mais a mesma entidade voltada para a educação e as causas sociais, ainda que no papel isso ainda figurasse. Não se pode fazer juízo de valor sobre a atuação de cada um dos pastores representantes de igrejas junto a CEB. Esta havia indicado, em 1969, na III Conferência Evangélica Latino Americana, CELA, em Buenos Aires, o

Rev. Daily Rezende França para ser o representante da CEB na Unelam, Movimento Pró-Unidade Evangélica Latino Americana⁴. Este mesmo pastor Daily, foi o orador que a CEB enviou em resposta a um convite do II Exército, de São Paulo, para participação numa solenidade comemorativa ao aniversário da Revolução. A ata de 14 de abril de 1969 autorizou o presidente, Rev. Karl Gottschald, a cumprimentar o engenheiro Paulo Salim Maluf por sua posse como prefeito da cidade de São Paulo. Era uma forma de agradecer a indicação do Tenente Coronel Renato Guimarães, Presbítero da Igreja Presbiteriana do Brooklin para a Secretaria de Transportes da Prefeitura de São Paulo. O secretário-geral da CEB, José Coelho Ferraz, informou que tivera contatos mais aproximados com o Dr. Irapuan Fonseca Torres, secretário-executivo da Comissão de Planejamento e Desenvolvimento de Projetos com o objetivo de torná-lo elemento de ligação entre a CEB e as autoridades governamentais.

Em maio de 1973 o pastor congregacional Manoel da Silveira Porto Filho assumiu a CEB. O Brasil vivia os "Anos de Chumbo". A Ditadura, sob o comando de Emílio Garrastazu Médici, vivia seu período mais cruel. Não havia liberdades constitucionais. Indivíduos e entidades estavam sob investigação. Com isso os projetos pareciam se desfazer. Questionava-se a finalidade da CEB. Em 1974 faziam parte dela as igrejas Igreja Evangélica Reformada do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, Exército da Salvação, Igreja Metodista do Brasil, Igreja Metodista

³ Numa carta de 26/3/1975 uma antiga funcionária, Emília Black, Secretária-Executiva do DEBA, (Departamento de Educação Básica de Adultos), informa a Porto Filho, então presidente, sobre investigações que o Secretário-Geral da CEB, Dr. Ferraz, vinha sendo alvo por parte dos serviços de informação do Governo. Isto se devia, segundo a carta, pelo relacionamento que Ferraz mantinha com a CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), com sede na Bahia, o CEI com sede no Rio de Janeiro e o CAVE, entidades investigadas pelo SNI. Em 29 de fevereiro daquele ano o missionário Manoel de Melo fora preso pelo DOPS em São Paulo. Elementos do DOPS e ligados a igrejas deram informações sobre batidas policiais no CESE e no CEI e sobre o controle da correspondência do Dr. Ferraz.

⁴ A Unelam foi organizada em 1964. Tentava resgatar o espírito do Primeiro Congresso Evangélico Pan-Americano, realizado em 1916 na cidade do Panamá com 230 representantes. Em 1925 aconteceu o Congresso da Obra Cristã, em Montevideo, presidida por Erasmo Braga. Em 1928 foi realizado o Congresso Evangélico Hispano-americano, em Havana.

Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

Livre do Brasil, Igreja do Nazareno do Brasil, Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, Convenção das Igrejas Evangélicas Assembléias de Deus, Igreja Evangélica Árabe, Igreja Episcopal do Brasil, Igreja Evangélica dos Irmãos Unidos e Sociedade Bíblica do Brasil. A diretoria estava assim composta: Presidente: M. Porto Filho. Primeiro vice-presidente: Bispo Alípio Silva Lavoura (Igreja Metodista); segundo vice-presidente: Missionário Manoel de Melo (O Brasil Para Cristo); primeiro secretário, Rubem Cintra Damião (Igreja Presbiteriana Independente); segundo secretário: Rev. Atael Fernando Costa, primeiro tesoureiro: Rev. Ivan Espíndola de Ávila (Congregacional); segundo tesoureiro Brigadeiro Paulo Tavares Bastos (Exército da Salvação). Vogais: Rev. Rodolfo Schneider (IECLB); Rev. Rodolfo Garcia Nogueira (Episcopal); Rev. Joaquim Antonio Lima (Igreja do Nazareno); Rev. Janos Apostol (Igreja Cristã Reformada); Pr. Virgílio dos Santos Rodrigues, (Assembléia de Deus).

Diante das pressões para que a Confederação expusesse seus objetivos, em Declaração de 13 de maio de 1974, a CEB assim se pronunciou: temos por finalidade: promover a representação pública coletiva das igrejas e instituições associadas; manter relações fraternais com organismos e igrejas evangélicas em todo o mundo que, com ela, confessem a Jesus Cristo como Deus, Senhor e Salvador; incentivar o cultivo de relações

fraternais entre as igrejas e instituições associadas; apoiar, incentivar e promover tarefas que interessem no mínimo a três igrejas e que não possam ser realizadas separadamente por elas; executar atividades de caráter social e filantrópico; estudar assuntos de interesse inter-eclesiástico mediante conferências, simpósios e outros meios; respeitar as autoridades governamentais constituídas e com elas coadjuvar, em benefício do povo brasileiro, dentro da ordem e em conformidade com as leis nacionais e com as disposições estatutárias desta Confederação.

A CEB funcionava por meio de seus departamentos. Foi criado o Departamento de Imigração e Colonização, DIC, em fevereiro de 1960, sob a direção de Waldo César e Gláucia Souto. Este Departamento estabeleceu relações com a Conferência Mundial de Imigração, promovida pelo CMI e, em junho de 1961 o DIC se fez representar na Conferência realizada em Leysin, Suíça. Em dezembro de 1962 obteve o registro no Instituto Nacional de Imigração e Colonização, órgão ligado à Superintendência de Política Agrária. Isto significava que o governo brasileiro reconhecia que a CEB, por meio de seus departamentos tinha condições de operar, em nome das igrejas evangélicas, em todo o país. Em 1963, em um período de muita efervescência política a CEB criou o Projeto Gurupi, no município de Açailândia, Maranhão, às margens do rio Gurupi. A proposta era assentar 250 famílias com o título de propriedade. O Governo do Maranhão doou três mil hectares de terra à CEB

A palavra chave para usar todos os métodos de aproximações foi "latinidade". Quanto a CELA, sua primeira reunião aconteceu em Buenos Aires, de 18 a 30 de julho de 1949. A segunda foi realizada em Lima, em 1961. A terceira, novamente em Buenos Aires, de 13 a 19 de julho de 1969.

para execução do projeto juntamente com a IPB.

Outro projeto de assentamento, denominado Projeto Buriti, realizou-se no Brasil Central, a 70 quilômetros de Cuiabá. A Fazenda Buriti, como era chamada, esperava a chegada de 60 famílias presbiterianas da Coréia do Sul. A fazenda pertencia a Missão presbiteriana do Brasil Central, que se comprometeu a vender parte da fazenda ao grupo coreano, cabendo ao DIC encaminhar os planos ao Governo e administrar o projeto até a sua autonomia completa. O DIC, além de encaminhar o projeto na área federal, conseguiu que um terço da área colonizada fosse destinado a 30 famílias de colonos brasileiros. Era um dos departamentos mais atuantes na área social e internacional. Constantemente o CMI pedia o apoio da CEB seja para a integração de imigrantes nas terras do Brasil seja na assistência a refugiados com apoio psicológico e espiritual.

O Departamento de Ação Social, DAS, tinha funções parecidas com o DIC. Era coordenado por Jether Pereira Ramalho, Carlos Cunha e Marília de Carvalho. Seus objetivos principais eram: cooperar com as igrejas e ensiná-las sobre o ministério da diaconia; promover estudos, planejamento de ação, execução e avaliação das formas de concretizar este ministério; coordenar pesquisas e o recebimento de recursos de dentro e de fora das igrejas, nos níveis nacional e internacional para a promoção de programas de ação social. Até o ano de 1963 o DAS cumpriu seu papel com o apoio de agências internacionais. Promoveu ajuda

material para muitas comunidades carentes distribuindo roupas e alimentos⁵. Em todas essas atividades, o DAS não só recebia ajuda de entidades no exterior como também a participação das autoridades governamentais que por meio de órgãos federais como a SUNAB, Superintendência Nacional de Abastecimento, enviava seus técnicos para exporem de maneira clara e realistas temas como a Reforma Agrária e Urbana. A Revolução de 31 de março de 1964 poria fim a todas essas atividades.

Outro departamento de grande atividade era o DARE, Departamento de Atividades Religiosas e Educativas que cuidava da literatura para educação cristã, assistência religiosa em penitenciárias, presídios, sanatórios, leprosários e Forças Armadas bem como orientar a obra da Escola Dominical, oferecendo seus serviços às igrejas filiadas. Também incluía o serviço de Capelania, Educação Religiosa, Alfabetização, Ensino Religioso nas escolas públicas e programas especiais. O líder desse Departamento era o Rev. Gerson Meyer que tinha como secretária Léa Figueiredo.

Sem dúvida a contribuição da CEB nessa área foi tremenda. O setor de capelania, por meio de capelães a ela jurisdicionados e ligados às igrejas metodistas, congregacionais, presbiterianas da IPI e IPB, pentecostais e mesmo os arredios batistas foi importantíssimo não só pelo trabalho em si como para o bom entendimento entre as diversas confissões e o respeito mútuo. Era possível caminhar juntos e realizar tarefas comuns para o bem estar

⁵ No segundo semestre de 1961 foram ajudadas cerca de 50 mil pessoas; no primeiro semestre de 1962, 80 mil; no segundo, 200 mil; no primeiro semestre de 1963, 400 mil e no segundo, 460 mil com um total de 32 toneladas de gêneros alimentícios, remédios e roupas, em valores da época de 6 bilhões de cruzeiros.

social e espiritual da sociedade. Cultos evangélicos eram realizados nas penitenciárias. O Presídio e Penitenciária Lemos de Brito, do Estado da Guanabara, reunia detentos e funcionários para ouvir a pregação de capelães como o Rev. Jeremias Schulli.

Antes mesmo do famoso MOBREAL, Movimento Brasileiro de Alfabetização, a CEB tinha sua Cruzada Evangélica de Alfabetização. Essa cruzada tinha uma secretária executiva, profa. Edla de Oliveira, que coordenava todo o trabalho de alfabetização. Foi oficialmente lançado em 10 de fevereiro de 1963, recebeu apoio direto do Ministério da Educação e Cultura. Até o final daquele ano já estavam sendo atingidos estados do Norte e Nordeste, os Territórios e grandes áreas no Centro-Oeste. Mais de 330 escolas já estavam funcionando no segundo semestre de 1963 sob a orientação da Cruzada. O objetivo era uma escola em cada igreja e cada evangélico, maior de 14 anos, que sabe ler e escrever, ser responsável por um analfabeto. Foram criados dois centros regionais: um em São Paulo e outro em Recife.

Também em 1963 o DARE promoveu a inauguração de uma Biblioteca Evangélica, coordenada pelo Dr. Crisanto M. Filgueiras. Na inauguração da Biblioteca estiveram presentes várias personalidades do meio evangélico carioca como a Dra. Gláucia Souto, Rev. Messias Amaral dos Santos, vice-presidente da CEB, profa. Henriqueta Rosa Fernandes Braga, Rev. Ricardo Sturtz, Rev. Antonio de Campos Gonçalves e Rev. Rodolfo Anders.

O Departamento de Literatura, DL. A diretoria deste departamento era assim composta: presidente: Rev. Rodolfo Garcia Nogueira; secretário: Rev. Arcendino Teixeira da Silva e Diretor-Financeiro: Rev. David Glass. O secretário-executivo era o Rev. Antonio de Campos Gonçalves e sua secretária, Oades Moreira da Silva. Fora criado em 8 de dezembro de 1962. Vinha dar continuidade ao trabalho realizado pela Comissão Central de Literatura e pelo Centro Cristão de Literatura. Este fora criado durante o Congresso de Cultura Evangélica realizado em fevereiro de 1947. O novo Departamento encampava os objetivos do antigo CCL e ampliava a área de atuação com a publicação de literatura evangélica nas áreas de Arte Religiosa, Bíblia, Biografias, Culto e Vida Devocional, Educação, Evangelização, Ficção, Filosofia e Vida Cristã, Heroísmo, Igreja Cristã, Lar, Mordomia, Prédica, Recreação, Apologética, Religiões Comparadas, Romances Evangélicos, Saúde, e Higiene e Sociologia.

O Setor de Responsabilidade Social da Igreja, SRSI, era resultado da criação de um grupo de pastores e leigos, representativos de várias igrejas que criaram a Comissão de Igreja e Sociedade e que se integrou ao trabalho da CEB. Segundo Galasso, o envolvimento desse setor com o movimento Igreja e Sociedade no Brasil estava ligado aos preparativos para a Segunda Assembléia do CMI a ser realizada em Evanston, EUA, em 1954 (FARIA, 2002, p. 121ss.)⁶ Richard Shaull, (1919-2002), missionário norte-americano que desde 1952 estava trabalhando no Brasil, fora convidado

⁶ Aqui há um importante capítulo sobre as relações entre a CEB e o ISAL, Igreja e Sociedade na América Latina.

por Paul Albrecht, do CMI, para elaborar um texto que, vindo da América Latina, refletisse sobre a Ação Social no Terceiro Mundo. Fruto desse trabalho surgiu outros e assim, em 1955, foi criada na CEB a Comissão de Igreja e Sociedade que depois se transformaria no SRSI.

O mais importante encontro sobre a Responsabilidade Social da Igreja foi a Conferência do Nordeste (ROSA & ADRIANO FILHO, 2012). Mais o evento em si não foi uma realização isolada. Surgiu como resultado de uma série de reuniões de estudo que o SRSI realizou nos anos de 1955, 1957 e 1960⁷. Por outro lado, a situação política do país, conduzia na direção de uma consulta que refletiria a preocupação da Igreja com o curso de toda a sociedade civil.

A escolha do Recife para sediar o evento foi também estratégica. Naqueles anos Pernambuco era um barril de pólvora pronto para explodir. Os usineiros tinham suas terras invadidas por colonos que queriam fazer a Reforma Agrária à força. Francisco Julião liderava as Ligas Camponesas, Paulo Freire o Movimento de Cultura Popular e Miguel Arraes uma política que batia de frente com os usineiros. Julião criou um jornal com o nome LIGA e com o lema: Ou Ficar a Pátria Livre ou Morrer pelo Brasil. O governo era conivente com a reforma agrária radical. Mas a CEB tinha sua cota de participação em toda essa crise⁸.

Não foi sem razão que Recife foi a capital escolhida para sediar a Conferência. Estiveram presentes 167 delegados de 16 estados e

pertencentes a 14 ramos eclesiásticos, de várias denominações das quais 6 integradas a CEB. Havia também representação dos Estados Unidos, México e Uruguai. O lugar das reuniões foi o Colégio Presbiteriano Agnes Erskine, na Avenida Rui Barbosa. Mas a abertura foi no Teatro do Parque. Era o domingo, 22 de julho de 1962. A sociedade pernambucana estava presente no teatro lotado. O presidente da Câmara dos Deputados, Dr. Paulo Guerra. O Comandante da VII Região Militar mandou um representante. Miguel Arraes, prefeito do Recife havia viajado naquela manhã para o Rio de Janeiro. Mandou como seu representante o Dr. Luiz Portella, que era presbiteriano e prefeito da cidade de Palmares. O Governador Cid Sampaio compareceu em pessoa. O tema do encontro foi: Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro. A CEB queria estabelecer um diálogo frutífero entre a Igreja e a Sociedade, entre teólogos, sociólogos e economistas. Queria situar dois grandes campos: o econômico e o cultural. No primeiro analisar os problemas urbanos, rurais e industriais; no segundo analisar as questões relacionadas ao problema educacional, estudantil e de arte e comunicação, sempre à luz do Evangelho. A CEB conseguiu a participação do sociológico e antropólogo Gilberto Freire, e de outros grandes nomes da inteligência brasileira como Paulo Singer e Celso Furtado. À frente da organização da Conferência estavam Carlos Cunha, Almir dos Santos, que era o presidente do SRSI e Waldo César, o secretário-executivo. Os temas nela

⁷ Na primeira consulta o tema foi A Responsabilidade Social da Igreja; a segunda, A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais do Brasil; a terceira, A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade. Waldo César conta que, já em 1960, uma pessoa do DOPS de São Paulo, o procurou para saber o que queria dizer "Evolução da Nacionalidade". Mesmo depois da resposta, o integrante do DOPS ainda assistiu a uma reunião do grupo de trabalho que preparava a Conferência do Nordeste. Mas ainda se estava em 1960.

⁸ O Jornal LIGA, de 17/7/63, nº 39, cuja redação ficava na Rua Alcindo Guanabara, Rio de Janeiro, publicou longa entrevista que o Pr. Carlos Cunha concedeu a um dos seus jornalistas. Nela, o tema principal era a Reforma Agrária. Ele foi apresentado como pastor da Igreja Evangélica Congregacional de Engenho de Dentro e alto dignitário da CEB. Para maiores informações sobre as Ligas Camponesas. (Cf. JULIÃO, 2009).

desenvolvidos eram provocantes: A Revolução e o Reino de Deus, João Dias de Araújo; Os Profetas numa época de transformações políticas, Joaquim Beato; e A Missão total da Igreja numa sociedade em crise, Edmundo K. Sherril⁹.

O Encontro deu grande visibilidade ao trabalho da CEB. A imprensa, de modo geral noticiou a realização do encontro e deu ampla cobertura. Certamente que a exposição pública na imprensa dos temas desenvolvidos na Conferência conduziu ao interesse de entrevistas como a que foi publicada na LIGA.

Com a Revolução decretada e em pleno curso, a CEB viu-se em crise. Nos meses que se seguiram ao golpe militar de 1964 o SRSI foi o alvo das maiores denúncias. O escritório do Setor foi invadido e grande parte do material destruído. Três líderes da CEB perderam seus postos: Waldo César, Jether Pereira Ramalho e Francisco Pereira de Souza, líder do Departamento da Juventude. Outros foram simplesmente demitidos e de modo geral os departamentos foram proibidos de atuar a partir de agosto de 1964. Em 1967 Waldo César foi preso e, sendo ameaçado, tornou-se um exilado político.

Começava um período de declínio para a CEB. A ajuda externa não tinha mais condições de chegar. As relações com o governo em quase todas as esferas, completamente desgastadas. Coube a Porto Filho liderar a Confederação nesses anos de chumbo. Em 1977 a diretoria, que ainda mantinha uma boa mescla de confissões representadas, estava assim constituída: Presidente: M. Porto Filho (Congregacional); vice-

presidente: Rev. Rodolfo Schneider; 2º vice-presidente: Rev. Rodolfo Garcia Nogueira (Anglicano); 1º secretário: Rev. Atael Fernando Costa (Presbiteriano); 2º secretário: Rev. Joaquim Antonio Lima; tesoureiro: Rev. Istrvan Csakany. Vogais: Rev. Ivan Espíndola de Ávila (congregacional); Rev. Virgílio dos Santos Rodrigues, Rev. Rubem Cintra Damião (IPIB); Rev. Deneci Gonçalves da Rocha (Congregacional); Rev. Jaci Corrêa Maraschin (Anglicano) e Rev. Aristides Fernandes da Silva.

Em 29 de julho de 1977 o Pr. Roberto Vicente Cruz Themudo Lessa, presbiteriano, escreveu uma carta a Porto Filho pedindo uma entrevista, por carta. Queria saber mais sobre a CEB, que ele publica, "prestes a fechar". É que na ocasião estavam em andamento as conversas para criação de um Conselho Nacional de Igrejas. Faziam parte da comissão para criação do futuro CONIC, Jaci Maraschin, (Anglicano); Clory Trindade de Oliveira, (Metodista); Bertholdo Weber, (IECLB); e D. Cláudio Hummes, da CNBB. Mesmo assim a CEB ainda conseguia manter alguns projetos financiados pelo CMI, e pelo Governo Federal, todos ligados ao DEBA.

A partir de 1979 a CEB tentava adaptar-se às novas realidades do país. O presidente Manoel Porto Filho escrevia cartas para seus antigos parceiros tentando reuniões com o fim de adaptar as finalidades da CEB à nova ordem política e social. Ele conseguiu uma assembléia extraordinária para o dia 14 de agosto de 1979. Mas poucos pareciam interessados. Os episcopais, por sua consciência cristã

⁹ A CEB publicou em novembro daquele ano o livro A Conferência do Nordeste, onde apresenta a cronologia do evento. A apresentação foi de Amantino Adorno Vassão, na época, presidente do Supremo Concílio da IPB.

e política, mostraram-se solidários. Indicaram três delegados. Os luteranos também tentavam dialogar. Mas estavam desgastados com antigas questões como o Projeto Gurupi. Em abril de 1980 Porto Filho foi à Alemanha em companhia do Rev. Anísio Saldiba, de São Paulo para contatos com a *Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe*, (Agência Central Protestante de Apoio ao Desenvolvimento) com sede em Bonn. Em 15 de abril, na antiga capital da Alemanha Ocidental, Porto se reuniu com a diretoria da EZE, mas as relações azedaram. A agência alemã achava que o Projeto Gurupi não caminhava de acordo com a proposta original da CEB. Em fevereiro de 1981, Porto escreveu uma longa carta ao Dr. Klaus Poser, da EZE, demonstrando, sem rodeios, todo seu descontentamento diante das queixas apresentadas aos luteranos no Brasil e repassadas a ele através do Pr. Rodolfo J. Schneider, secretário-geral da IECLB.

Mais uma assembléia foi marcada por Porto Filho para o dia 26 de março de 1982, em São Paulo. A convocação dizia que a agenda trataria de reformas da estrutura da CEB para dinamizá-la no ministério de representação pública de suas filiadas e a promoção de seus interesses comuns de fraternidade e serviço. Porto chegou a preparar um novo projeto de Estatuto. Mas os velhos companheiros das jornadas latino-americanas ou já haviam se aposentado ou não estavam mais à frente de suas igrejas. Eram os anos 80. O sonho da CEB terminava. Novas entidades tomariam o lugar da CEB daí em diante. Em novembro de 1982 foi fundado o CONIC,

Conselho Nacional das Igrejas Cristãs do Brasil, com sede em Brasília, cujo símbolo é um barco. O mesmo símbolo do CMI, um barquinho pequeno e frágil que singra um mar cheio de ondas bravias. A cada vento forte parece que o barquinho vai naufragar. Talvez para expressar a fragilidade das alianças entre os cristãos mundo a fora.

PLANOS PARA CRIAR A ASSOCIAÇÃO

Não foi fácil para Aharon Sapsezian tomar a decisão de deixar São Paulo e ir residir no Rio de Janeiro. No entanto, depois de ter a aprovação de Zabel, sua esposa, a mudança aconteceu. Foi residir no bairro de Laranjeiras, próximo ao Largo do Machado. O apartamento era próximo ao do sociólogo Waldo Cesar.

Era um mundo novo para Aharon. A CEB, apesar de todas as limitações, conseguia conjugar esforços para agregar figuras expressivas do cenário protestante nacional desde Erasmo Braga e Epaminondas que prepararam o surgimento da entidade. O próprio Braga não viu a organização da entidade, mas é um de seus idealizadores. Os principais objetivos da entidade eram: representar os interesses das igrejas membros e dos evangélicos em geral perante as autoridades governamentais; coordenar a produção de material de educação cristã e também promover estudos de temas relacionados com os interesses das Igrejas. O departamento mais ativo era aquele dirigido por Waldo Cesar – DIC – porque lutava por um protestantismo

mais engajado com as questões sociais.

Sapsezian trabalhou durante todo o ano de 1960 no escritório da CEB à Rua Erasmo Braga, 12, no coração financeiro da cidade do Rio de Janeiro. No início de 1961 o Conselho Internacional de Missões, sediado em Londres, entrou em contato com a CEB a respeito de uma visita à América Latina. O CIM enviaria dois representantes ao continente para uma visita que pretendia levantar dados sobre a situação da Educação Teológica das Igrejas Evangélicas do continente. Um dos representantes percorreria países de língua espanhola e o outro estaria no Brasil. Era uma pesquisa encomendada pelo Fundo de Educação Teológica, FET, entidade criada em 1948 pelo CIM e com sede na cidade de Nova Iorque. O objetivo desse programa era promover o avanço da Educação Teológica nos países do Terceiro Mundo.

Um dos representantes do FET era o prof. Marcus Tillmann, designando para fazer o levantamento no Brasil. Ele solicitou a CEB que indicasse alguém que o ajudasse nessa tarefa e o acompanhasse em visitas aos principais seminários teológicos do País. O pastor Rodolfo Anders escolheu Aharon tanto por sua habilidade e competência acadêmica como também pelo domínio do idioma do visitante.

Os meses de agosto e setembro de 1961 foram gastos em visitas a diversas instituições de ensino teológico ligadas a Aste. O prof. Tillmann e Sapsezian visitaram ao todo vinte e cinco faculdades de teologia, seminários e institutos

bíblicos desde o Nordeste até o Rio Grande do Sul. Ao que parece era a primeira vez que se fazia um levantamento completo das necessidades e desafios das instituições dedicadas à preparação de obreiros para as igrejas brasileiras. A dupla sentiu também o desconforto diante das desconfianças ocasionais quanto aos verdadeiros objetivos daquela empreitada. Esse clima de polêmica era semeado pela propaganda fundamentalista do missionário norte-americano Carl McIntire que orientava as igrejas que se acautelassem contra os chamados "ecumenistas."

Cabia a Sapsezian deixar claro perante os representantes das instituições visitadas quais eram os verdadeiros propósitos a fim de não comprometer o sucesso da visita do prof. Tillmann (Id. Ibid. p. 163). Ele tinha consciência que seria ainda mais difícil a abertura às informações se estas entidades percebessem que havia muita proximidade com o trabalho desenvolvido pelo CMI. Mas nem mesmo eles podiam imaginar que em dezembro daquele mesmo ano o CIM se juntaria ao CMI.

O projeto, no entanto não pararia com o relatório do representante do CIM. Na verdade ele iria contribuir para o fomento na Educação Teológica no Brasil. O Fundo de Educação Teológica, FET, órgão criado em 1958 pelo CIM, já havia contribuído para a formação de uma associação de escolas de teologia no sudeste da Ásia em 1959 e a expectativa era que algo semelhante acontecesse no Brasil. Simultaneamente a visita do prof. Tillmann ao Brasil, o outro representante do FET percorria

outros países latino-americanos com a mesma finalidade.

Ao final de setembro de 1961 o prof. Tillmann preparou seu relatório para o FET e Sapsezian também preparou um relatório para a CEB. Ambos concordaram numa coisa: a criação de uma associação de seminários teológicos evangélicos era algo oportuno e necessário. Também concordaram que, uma vez criada a nova entidade, esta devia ser independente da CEB e do FET apesar de necessitar contar inicialmente com o suporte financeiro deste último.

Poucas semanas depois a proposta foi aceita pelos dirigentes das duas entidades e Sapsezian ficou com a responsabilidade de levar o projeto adiante. A partir daí ele se dedicaria completamente à criação da ASTE. Ele próprio submeteu seu nome ao pastor Anders e foi mais além: uma vez aceito seu nome pediu que tivesse liberdade para encontrar o lugar adequado para sediar a nova entidade. Seu pedido foi plenamente atendido e assim o lugar escolhido foi São Paulo. Ele e sua esposa ficaram felizes porque aquela decisão atendia também suas reivindicações pessoais de retornar a São Paulo.

Sapsezian sabia que era preciso voltar a visitar com certa urgência várias instituições recentemente visitadas, conversar com seus diretores e aproveitar o bom momento de poder contar com o apoio do FET para a implementação do projeto. Até aquele momento nada do gênero havia sido tentado para aproximação e intercâmbio entre escolas de teologia. Cada instituição vivia sua própria vida

voltada para si mesma e as demandas das instituições confessionais mantenedoras. Isto só garantia o apoio das denominações e que nem sempre significava apoio financeiro. Por esta razão é que no passado distante daquele tempo houve a tentativa de se realizar uma educação teológica compartilhada por meio da criação de uma instituição interdenominacional que representasse as confissões históricas e com um corpo docente de professores designados por suas respectivas igrejas. Foi assim que surgiu o Seminário Unido.

Este projeto havia sido alimentado a partir de 1916 quando do Congresso do Panamá (Cf. NOGUEIRA, 1960. p. 110-117). Dentre os oito grandes temas abordados nesse congresso um deles tratou da necessidade de cooperação entre as diversas denominações presentes no continente, sobretudo na área de educação teológica e a formação de pastores assim como a produção e distribuição de literatura evangélica. Erasmo Braga, da Igreja Presbiteriana do Brasil foi um dos principais interlocutores para o início desse diálogo. Ele perguntou publicamente aos delegados: por que temos que ter medo uns dos outros? Por que temos que suspeitar uns dos outros? Questionamentos dessa natureza já vinham sendo alimentados e é notório que a consequência foi a ampliação do comitê de cooperação entre as denominações desde a reunião de Nova Iorque em 1913 (SABANES PLOU, 2002). Portanto o anseio era antigo em busca do estreitamento dos laços de cooperação entre as diversas tradições protestantes.

Na cidade do Panamá, naquele fevereiro de 1916, hospedados no Hotel Tívoli, na zona do canal, estavam Erasmo Braga e Álvaro Reis da IBP e Eduardo Carlos Pereira da IPI. Não havia muitos latino-americanos. Estavam presentes 481 pessoas sendo que 230 eram delegados oficiais. Destes 159 eram de países foram da América Latina e 145 vindos de dezoito países do continente. Somente 21 eram latino-americanos. A partir desta configuração o idioma oficial do congresso foi o inglês (LONGUINI, 2002. p. 92-93).

Os brasileiros ali presentes levantaram a possibilidade de criar um seminário de alto nível no qual estivessem associados os diversos ramos evangélicos do Brasil. A experiência foi colocada em prática no Rio de Janeiro por influência direta de Erasmo Braga. Mas não teve vida longa. Em 1932 foi decretada sua falência em parte pelo desinteresse das lideranças denominacionais e em parte pelas tremendas dificuldades surgidas com a quebra da bolsa de Nova Iorque o que inviabilizou o apoio financeiro das agências internacionais.

Portanto, quase trinta anos depois, por meio da CEB, uma nova tentativa de cooperação na área da educação teológica entrava em vigor. Sapsezian fez o esboço dos Estatutos da nova associação e agiu com muita prudência para evitar desgastes desnecessários.

Fundação da ASTE

O encontro com as instituições convidadas foi marcado para os dias 19 e 20 de dezembro de 1961 nas dependências da Faculdade de

Teologia da Igreja Metodista, em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo, SP. O anfitrião era o professor Nathanael I. do Nascimento que respondia pela Faculdade de Teologia. No primeiro dia aconteceu a quarta sessão do conselho deliberativo da comissão de literatura do FET. Esta foi a última reunião desse conselho e a primeira da ASTE. Ali se estudou os estatutos e com sua aprovação foram nomeadas as comissões para elaboração do anteprojeto do RI da associação. Foi eleita a primeira diretoria da ASTE que ficou assim constituída.

Presidente: Júlio Andrade
Ferreira (IPB)

Vice-presidente: Oton Guanais
Dourado (IPB)

Secretário: Jaci Correa
Maraschin (Anglicano)

Tesoureiro: Nathanael I.
Nascimento (Metodista)

Foram também eleitas as diretorias de três departamentos que auxiliariam o trabalho da comissão executiva:

Departamento de Literatura
Teológica

Presidente: Ben Oliver

Redator da Revista: Aharon
Sapsezian

Membros: Heinrich
Tappenbeck, Benedito de Paula
Bittencourt e Merval Rosa

Centro Evangélico de Estudos

Presidente: Nathanael
Innocêncio do Nascimento

Membros: Joaquim Beato,
João Mizuki, Waldir de Carvalho Luz e
Carlos Cunha.

Departamento de Reconhecimento e Bolsas
Presidente: Wilson Guedelha
Membros: Paul Schelp, Harding Meyer, Jaci C. Maraschin e José Gonçalves Salvador (LONGUINI NETO, 1991. p. 87).

São membros fundadores:

Seminário Presbiteriano do Norte – Recife/PE,
Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil – Recife/PE
Seminário Teológico Presbiteriano do Centenário – Vitória/ES
Seminário Teológico do Rio de Janeiro – Pedra de Guaratiba/RJ
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – Rio de Janeiro/RJ
Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente – São Paulo/SP
Faculdade de Teologia da Igreja Metodista Livre – São Paulo/SP
Faculdade da Teologia da Igreja Metodista – Rudge Ramos/SBC/SP
Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas - Campinas/SP
Seminário Concórdia da Igreja Evangélica Luterana – Porto Alegre/RS
Seminário Teológico da Igreja Episcopal do Brasil – Porto Alegre/RS
Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana – São Leopoldo/RS.

A partir desse momento a ASTE iniciou suas atividades oficialmente com dedicação total de seu secretário executivo, Aharon Sapsezian. A sede que constava na correspondência era a Rua Caio Prado, 207/73, residência do secretário. A partir de junho de 1963

começou-se a publicar um Boletim Informativo com o objetivo de manter as instituições filiadas informadas da vida e das atividades da associação. Pedia-se também que os seminários enviassem notícias de interesse geral para compartilhamento de informações.

Pode-se dizer que a ASTE tinha as seguintes metas definidas em sua proposta de trabalho:

Primeiro era preciso estabelecer uma base financeira realista. Para isso foi de fundamental importância o apoio irrestrito do FET. À época da fundação da ASTE havia apenas duas outras entidades com características semelhantes no mundo. Uma na América do Norte e outra na Ásia. Desde Londres o FET acenava para a possibilidade de apoiar projetos desde que estivessem bem fundamentados, fossem específicos e convincentes quanto a seus propósitos.

Era propósito de a nova entidade ser canal para a convergência de interesses comuns na área da educação teológica no Brasil. Até aquele momento e desde o fracasso na tentativa de uma preparação de obreiros em comum ocorrida no início dos anos de 1930, cada seminário vivia às voltas com suas próprias dificuldades, confinados em suas denominações e sem interesse para buscar apoio rompendo o isolamento a que cada um se impôs. Ainda naquela época a maioria das instituições de ensino teológico no país era dirigida por missionários estrangeiros que repetiam os modelos de ensino teológico dos EUA e Europa. É bom que se diga que devemos muito a esses missionários e missionárias das

mais diferentes tradições de fé reformada que por aqui passaram. Gastaram suas vidas em benefício da expansão do Reino por meio da pregação e do ensino teológico. Não davam despesas para as igrejas nacionais que os acolhiam. Eram mantidos por suas respectivas missões e ainda conseguiam verbas para manutenção das imensas estruturas físicas adquiridas para se construir lugares apropriados para preparação dos futuros pastores e professores das mais diversas denominações.

No entanto era preciso que houvesse um esforço concentrado para que os países latinos americanos formassem seus próprios quadros de líderes. A ASTE estava sendo criada para contribuir com a melhora e o aprimoramento da educação teológica no Brasil, afirma Sapsezian (SAPSEZIAN, op. cit. p. 174). Ele afirma:

Esse entusiasmo decorria talvez daquela convicção (de beato simplismo, diríamos hoje) de que melhor educação teológica produz melhor ministério, e que melhor ministério produz melhor igreja; e que melhor igreja, acrescentariam os de particular sensibilidade social, deve produzir um mundo melhor, mais justo e mais fraterno! Penso, porém, que o que de fato nutria esse entusiasmo por qualidade, era aquela difusa exigência calvinista de coerência e integridade: se vamos fazer educação teológica, façamo-la bem, como se deve ser, sem improvisação, sem solução de facilidade, com seriedade (Id. Ibid. p. 175).

Segundo, desde sua fundação a ASTE procurou equipar seminaristas e professores com ferramentas com as quais eles

pudessem exercer seu trabalho de forma adequada para o bom desempenho do ministério pastoral. Para os alunos em especial iniciou-se um programa de tradução de textos utilizados nas grandes faculdades de teologia na Europa e nos Estados Unidos.

Qualquer aluno de instituição teológica do período que antecede a ASTE sabia bem as dificuldades que era encontrar livros teológicos em língua portuguesa. Na verdade essas obras eram quase inexistentes. Era preciso dominar alguma das línguas mais conhecidas como o inglês, francês, alemão ou italiano. Havia alguma coisa em espanhol, mas não era fácil de adquirir. Havia ainda o problema da censura eclesiástica que proibia estudantes de teologia de ler obras de autores considerados suspeitos por suas afirmações tidas como modernistas.

A maioria dos alunos dependia exclusivamente do professor. Porém, o problema se agravava quando o próprio professor era alguém limitado no conhecimento de outra língua. Nesse caso não havia apostilas com textos traduzidos. Só mesmo o que ele conseguia escrever em um caderno de anotações. Professores como Júlio Andrade Ferreira, do Seminário Presbiteriano de Campinas, procuravam produzir suas próprias traduções dos textos que deveriam servir como fonte para suas disciplinas. Foi a partir dessa experiência que surgiu sua Antologia Teológica produzida desde os anos de 1960. Ele traduzia os trechos mais importantes da obra dos principais teólogos europeus e norte-americanos e disponibilizava em cópias mimeografadas para seus

alunos. O primeiro volume foi publicado em 1963.

Terceiro, para os professores e diretores das instituições de ensino a meta era a promoção de espaços para reflexão acerca de temas pertinentes ao trabalho acadêmico. Por isso a realização de simpósios se tornou uma característica que se mantém até o dia de hoje. Houve desde o início uma interação muito grande entre a nova instituição e os seminários e faculdades filiados tanto que a presença nos eventos promovidos pela associação era maciça. Além do mais, sabiamente a diretoria convidava professores dessas instituições para apresentar conferências em suas áreas de atuação.

O objetivo desses simpósios eram também promover a boa qualidade da educação teológica. Para isso era preciso colocar a comunidade de professores e estudantes das instituições membros em contato direto com o que de melhor havia no mundo da academia teológica. A ASTE pretendia que os representantes de seminários e professores formassem um círculo de reflexão crítica que estivesse alerta quanto às exigências do tempo e também que pudessem se colocar na vanguarda da investigação teológica.

Mas havia ainda outros objetivos: eles deviam proporcionar aos professores e professoras de teologia um sentimento de libertação do isolamento a que estavam confinados em suas instituições de ensino e a criação de um espírito de equipe entre os educadores teológicos. A ASTE se situa como a instituição que promove a troca de ideias entre pessoas que

representam educadores que normalmente não se encontrariam com aqueles que frequentam a associação.

A ASTE e a Ditadura Militar

A ASTE tinha apenas três anos de idade quando se instalou no Brasil a ditadura militar. Esses anos de chumbo pesaram também sobre as instituições de ensino teológico. Tivesse demorado mais dois ou três anos para se efetivar a proposta de criação da associação também essa aventura não tivesse começado. Não naquela época. Já não era mais possível falar sobre as implicações sociais do Evangelho ou anunciar a justiça do Reino de Deus sem que isso fosse visto numa ótica política. Ter na biblioteca um livro sobre a ideologia marxista era considerado subversivo. Professores e seminaristas começaram a ser desligados das instituições mais conservadoras. A pregação fundamentalista se aliou com a ultra direita nacionalista da vez no combate aos elementos considerados subversivos seja por suas convicções políticas seja por sua maneira de anunciar o Reino como uma realidade para o aqui e agora.

O que a ASTE devia fazer diante daquela situação? Vinha à mente de muitos professores de seminários o exemplo de Karl Barth em sua luta contra o nazismo e a coragem de Dietrich Bonhoeffer na resistência a um regime de opressão como jamais visto na Europa cristã. A CEB fora destruída pelo regime de exceção. Continuou a existir no período ditatorial mas sem expressão social. Podia-se fingir neutralidade ou partir para denunciar os abusos, os

desmandos, o aviltamento dos indivíduos privados de seu direito sagrado de livre expressão. Alguns dos antigos colegas de jornadas teológicas se identificaram com a nova situação. Houve denúncias ideológicas. Traições inconfessáveis. No próprio corpo de colaboradores da ASTE houve aquele que passou a delatar seus antigos companheiros como professores de “esquerda.” Não convém aqui citar nomes. Basta apenas saber que ele existe e está na foto.

A situação política se complicou mais ainda após a morte do presidente Castelo Branco morto em 18 de julho de 1967 em circunstâncias até hoje não esclarecidas. Sabe-se que ele liderava um movimento contra o endurecimento do regime quando foi forçado a passar a presidência para o General Artur da Costa e Silva. Por causa do clima político cada vez mais pesado e por precaução, segundo conta Sapsezian em suas memórias, a diretoria da associação optou pela hibernação da entidade.

Em agosto de 1968 os membros do Conselho Deliberativo foram consultados quanto a disposição para se adiar a assembleia geral prevista para dezembro daquele ano. Oficialmente foi dito que o adiamento devia-se a viagem de estudo do secretário executivo ao exterior. Porém 1968 se tornou mais conhecido como época de muita instabilidade política em todo o mundo desde a turbulência no mundo estudantil simbolizado pelos eventos de maio. Este fato não deixou de ter repercussão em alguns seminários brasileiros. Houve atitudes extremadas por parte de instituições

de ensino teológico e Igrejas que radicalizaram suas posições frente a nova ordem política no Brasil. A maneira de responder a esses novos desafios variou de instituição para instituição. Algumas tomaram medidas administrativas visando adaptar a instituição às novas exigências sem, contudo legitimar a nova ordem política nacional. Por outro lado foram observadas formas de radicalização que procuravam reconhecer o caráter de legitimidade do Golpe Militar.

Entre os dias 17 a 19 de maio de 2012 a Faculdade Unida de Vitória promoveu seu primeiro congresso para celebrar os cinquenta anos da Conferência do Nordeste. Foram convidadas várias pessoas que estiveram presentes em Recife em julho de 1962 para o evento que teve como título: “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro.” Dentre os convidados para o encontro em Vitória estava o professor Anivaldo Pereira Padilha, preso e torturado em São Paulo pela ditadura militar. Em um depoimento emocionado ele afirma que foram mais de 20 dias de torturas a partir de 28 de fevereiro de 1970, nos porões do Destacamento de Operações de Informações - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-Codi). Na época Anivaldo era estudante de ciências sociais da Universidade de São Paulo (USP) e membro da Igreja Metodista do bairro da Luz. Tinha 29 anos quando foi preso pelo temido órgão do Exército. Lá chegou a pensar em suicídio, com medo de trair os companheiros de igreja que comungavam de sua sede por justiça social.

Mas ele conseguiu manter o silêncio, apesar das atrocidades que sofreu no corpo franzino, por causa da fé. A mesma crença que o manteve calado e o conduziu, depois de dez meses preso, para um exílio de 13 anos em países como Uruguai, Suíça e Estados Unidos levou vários evangélicos a colaborar com a máquina repressora da ditadura. Delatando irmãos de igreja, promovendo eventos em favor dos militares e até torturando. Os primeiros eram ecumênicos e promoviam ações sociais e os segundos eram herméticos e lutavam contra a ameaça comunista. Padilha foi um entre muitos que foram vitimados pela ditadura pelas mãos de religiosos protestantes. Em seu depoimento e pela primeira vez publicamente ele declina os nomes daqueles que o entregaram ao regime de exceção e para surpresa de todos estes eram antigos colegas da mesma confissão de fé, um deles bispo da Igreja.

Em uma dissertação de mestrado apresentada na Universidade Metodista de São Paulo o autor, Daniel Augusto Schmidt, afirma que "com relação ao conservadorismo político pode-se dizer que se ele não levou a um adesismo explícito ao regime militar pelo menos fez com que existisse uma aproximação ideológica. Esta aproximação de ideais vai num crescendo." (SCHMIDT, 2008, p.118-120). A seguir ele transcreve textos do diário do bispo Isaías Sucasas: "... Então eu e o Rev. Sucasas (seu irmão, José Sucasas Júnior) fomos até o quartel do DOPS. Lá estivemos das 3:30 às 4:30 da tarde. Conseguimos o que

queríamos, de maneira que recebemos o documento que nos habilita aos serviços secretos desta organização nacional da alta polícia do Brasil." Esta aproximação – afirma o autor – acabou culminando na delação do jovem metodista Anivaldo Padilha ao órgão de repressão da ditadura militar: "Encaminhe-se com os termos de declarações de José Sucasas Filho (sic) e seu irmão Izaías (sic) Fernandes Sucasas ao "SS" (Serviço Secreto?) do DOPS. São Paulo, 28/08/69."

Diante desse quadro político o secretário executivo da ASTE sem poder levar avante vários projetos resolveu aceitar o convite do professor Jean-Jacques von Allmen da Universidade de Neuchatel na Suíça para um período na Europa cumprindo os requisitos para o doutorado. Por esse motivo durante os anos de 1968 e 1969 a ASTE quase não funcionou. O apartamento em que ele morava foi emprestado para um colega anglicano que ficou com a responsabilidade de zelar pelo espaço até que ele voltasse da Europa. O outro apartamento no mesmo andar onde funcionava o escritório da ASTE ficou sob a responsabilidade do prof. Júlio Andrade Ferreira que por meio de sua colaboração desinteressada e eficiente manteve o funcionamento da instituição mesmo que precariamente. Era uma fase difícil em que faltavam também o presidente e o vice. Rev. Júlio era um educador teológico nato que desde as origens da ASTE marcou nela sua presença ocupando e dignificando os cargos de presidente, tesoureiro e

diretor de estudos. A dívida da associação para com ele era grande.

Quando Aharon regressou a São Paulo no final de 1969 encontrou o apartamento lacrado pelo DOPS cuja finalidade era controlar as manifestações intelectuais, políticas e sociais denunciando aquelas de cunho comunista. É que o colega pastor a quem ele havia emprestado o apartamento era na verdade um militante do movimento estudantil e tinha transformado o apartamento em um aparelho de conspiração contra o regime. O DOPS havia encontrado no interior do apartamento farta quantidade de material panfletário produzido em mimeografo no próprio local.

Daí para frente Aharon enfrentou o calvário de muitas visitas da polícia a sede da ASTE. As atividades já então praticamente paralisadas não tinham como recomeçarem naquele ambiente de suspeita e insegurança. Aharon sentiu que na própria diretoria, apesar das muitas explicações,

algumas pessoas não viam como ele poderia permanecer à frente da entidade. Foi nesse clima que ele compreendeu que tinha chegado o fim de sua missão.

Em 10 de setembro de 1970 Jaci Correa Maraschin, da Igreja Episcopal, assumiu a secretária executiva da ASTE em substituição ao prof. Aharon Sapsezian que foi para Londres convidado para ocupar o cargo de diretor associado do FET. Ele havia publicado 31 livros com um total de 135 mil volumes; 5 edições da Revista Simpósio; e 19 boletins informativos que saíram entre junho de 1963 e janeiro de 1968. Sob a sua direção o FET havia concedido vinte e quatro bolsas de estudos ao longo da década de 1960. As duas últimas foram utilizadas pelos professores Abival Pires da Silveira que foi para Nova York estudar no Union theological Seminary e Otto Gustavo Otto. Daí em diante as bolsas de viagem e estudo deveriam ser tratadas diretamente entre a instituição solicitante e o FET.

Siglas

ALIET – Associação Latino-Americana de Instituições de Educação Teológica

ASTE – Associação de Seminários Teológicos Evangélicos

ASIT – Associação de Seminários e Instituições Teológicas do Cone Sul

BI – Boletim Informativo da ASTE

CEB – Confederação Evangélica do Brasil

CEE – Centro Evangélico de Estudos

CELA – Conferencia Evangélica Latino-americana

CELADEC – Comissão Evangélica Latino-americana de Educação

CESEP – Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular

CETELA – Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha

CIM – Conselho Internacional de Missões

CLEB – Câmara de Literatura Evangélica do Brasil

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

DLT – Departamento de Literatura Teológica

DOPS – Departamento de Ordem Política e Social

DRB – Departamento de Reconhecimento e Bolsas
EMW – Evangelisches Misionswerk in Deutschland
FET – Fundo de Educação Teológica
IAET – Instituto Anglicano de Educação Teológica
IEPG – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos
PTE – Programa de Educação Teológica do CMI
RI – Regimento Interno (da ASTE)
UNELAM – Movimento Pró-Unidade Evangélica na América Latina

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Conferência do Nordeste*, A. Cristo e o Processo revolucionário brasileiro. Rio de Janeiro, 1962
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso; Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: Aste, 2002.
- JULIÃO, Francisco. *Cambão: A Face Oculta do Brasil*. Recife: Edições Bagaço, 2009.
- LONGUINI NETO, Luiz. *Educação Teológica Contextualizada; análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil*. São Paulo: ASTE/IEPG, 1991.
- LONGUINI, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa, MG: Ultimato, 2002.
- NOGUEIRA, José Carlos. A Questão do Seminário Unido. *Revista Teológica*. Campinas: Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas. Ano XXII: número 26. dez/1960. p. 110-117.
- ROSA, Wanderley Pereira da e ADRIANO FILHO, José. (Orgs.). *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro; a conferência do Nordeste 50 Anos depois (1962-2012)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- SABANES PLOU, Dafne. *Caminhos de Unidade; itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. Tradução de Madalena Zwetsch Altmann e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- SAPSEZIAN, Aharon. *Memórias de um Brasarmênio*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- SCHMIDT, Daniel Augusto. *Herdeiros de uma Tradição: uma investigação dos fundamentos teológicos-ideológicos do conservadorismo metodista na crise da década de sessenta*. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2008. (Dissertação de Mestrado).

Recebido em: 06/09/2014

Aprovado em: 01/10/2014

TRINCHEIRAS DA VERDADE: O FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA.

Lyndon de Araújo Santos
Adroaldo José Silva Almeida

Resumo

Propomos uma análise da presença dos evangélicos na ditadura militar brasileira a partir da inserção do movimento fundamentalista nos campos religioso e político em meados do século XX. O *fundamentalismo* enquanto movimento difuso conquistou, então, espaços e posições de poder e de controle de instituições, sendo introduzido nas igrejas e nas comunidades, permeando o campo religioso protestante e acirrando a oposição e a crítica ao comunismo, ao modernismo, ao ecumenismo, ao liberalismo moral e ao catolicismo. A proposta apresentada nesta discussão acompanha a presença protestante no Brasil republicano, para entender como, sob aporte fundamentalista, este segmento religioso hipotecou seu apoio ao golpe.

Palavras-Chaves: Protestantismo brasileiro, fundamentalismo, regime militar

Abstract

We propose an analysis of the presence of evangelicals in Brazil's military dictatorship from the insertion of the fundamentalist movement in the religious and political fields in the mid-twentieth century. Fundamentalism as diffuse movement won then spaces and positions of power and control institutions, being introduced in churches and communities, permeating the Protestant religious field and inciting the opposition and criticism of communism, to modernism, ecumenism, the moral liberalism and Catholicism. The proposal presented in this discussion follows the Protestant

presence in Republican Brazil, to understand how, under fundamentalist contribution, this religious segment has mortgaged their support for the coup.

Keywords: Brazilian Protestantism, fundamentalism, military regime

INTRODUÇÃO

Propomos uma análise da presença dos evangélicos na ditadura militar brasileira a partir da inserção do movimento fundamentalista nos campos religioso e político em meados do século XX. Contextualizamos a nossa temática e demarcamos alguns dos aportes teóricos e metodológicos na sua aproximação histórica e historiográfica. Apontamos organizações que representaram a definitiva implantação do fundamentalismo no Brasil e discorremos sobre algumas publicações oficiais evangélicas (jornais e revistas) que sedimentaram discursivamente pressupostos que se tornariam hegemônicos no protestantismo brasileiro.

Nossa ideia é a de que o golpe civil militar em 1964 foi diretamente favorecido por tal discurso que antecipou a sua deflagração no contexto eclesiástico protestante. Os evangélicos, portanto, embora não na sua totalidade, contribuíram para o advento do golpe de 1964 e com a conservação da ordem imposta, mesmo em meio à violência engendrada pelo Estado contra os cidadãos.

Lideranças pastorais, missionários e teólogos atuaram de forma antagônica aos rumos tomados pelo

protestantismo evangélico, a exemplo do missionário Richard Schaul que influenciou uma geração de lideranças formadas no Seminário Presbiteriano de Campinas (HUFF JUNIOR, 2013).

Dentre estes cidadãos estavam os próprios evangélicos, muitos deles envolvidos com movimentos e partidos de *esquerda*. Verificamos em nossos dias o quanto estas demarcações e posturas políticas, ideológicas e teológicas retornam de alguma forma nos debates em torno das eleições.

CONTEXTUALIZANDO

A criação da *Comissão da Verdade* por parte do governo federal tem aberto uma ampla discussão em torno da memória e das ações repressoras do Estado contra cidadãos no período da ditadura militar no Brasil. A averiguação e a exploração destas ações por meio dos processos documentados, trarão a tona *verdades* e *fatos* encobertos ou silenciados, incômodos para serem lidos pelos sujeitos desse passado, tanto os agentes como as vítimas. Isto tem exigido da sociedade civil o enfrentamento de acontecimentos e de memórias sob o risco das retaliações e vinganças, dada a impossibilidade de imparcialidade absoluta no juízo das suas evidências.

Significativo neste processo tem sido o ressurgimento da discussão em torno da *verdade*, da *memória*, do uso das fontes, dos depoimentos, das imagens e dos documentos, a fim de se verificar o acontecido-vivido num período fundamental da história republicana brasileira recente. Este debate, portanto, faz parte da *história* como

saber constituído academicamente e como memória socialmente instituída. Nesta fronteira, inserimos a questão acerca da participação dos evangélicos no regime militar, na medida em que estes foram orgânicos na sua configuração histórica de algum modo, a partir da inserção do movimento fundamentalista anterior ao golpe e do papel da imprensa evangélica na sua construção.

Esta temática também nos interessou desde os anos de 2007 a 2009, quando participamos de um Projeto interdisciplinar promovido pelo ISER – Instituto de Estudos da Religião, no Rio de Janeiro, denominado *Diálogos Intergeracionais*, realizando uma série de entrevistas com sujeitos que vivenciaram os anos da repressão política como lideranças de movimentos políticos e sociais, eclesiais, intelectuais e sacerdotes, tais como: Anivaldo Padilha¹, Rubem Alves², Antonio Gouvêa Mendonça³, Elben César⁴, Jether Pereira Ramalho⁵, Zwinglio Mota Dias⁶, dentre outros. O objetivo do projeto era o registro dos seus depoimentos para o conhecimento histórico e para a transmissão às novas gerações do que foi aquele período.

Outro momento central para o interesse deste estudo foi a publicação em 1981 foi publicado do dossiê *Brasil Nunca Mais* trazendo denúncias das torturas contra militantes políticos durante o ainda vigente regime militar. Seus organizadores foram um sacerdote católico e um pastor protestante, envolvidos e engajados em movimentos de defesa dos direitos

¹ Líder de juventude na Igreja Metodista e editor da revista Cruz de Malta. Foi torturado e exilado pelo regime depois de ter sido denunciado pela própria liderança de sua denominação. Atualmente integra a *Comissão da Verdade*.

² Era pastor protestante presbiteriano no período do golpe militar. Escreveu o livro *Protestantismo e Repressão* (1979), discorrendo sobre a mentalidade conservadora e persecutória do presbiterianismo.

³ Líder da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Sociólogo. Foi professor nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UESP - Universidade Metodista de São Paulo e da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Autor de importantes obras sobre o protestantismo no Brasil (MENDONÇA, 1990 e 1995).

⁴ Pastor presbiteriano e editor da Revista *Ultimato*.

⁵ Líder leigo congregacional, sociólogo, foi professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro e atuante na defesa dos direitos humanos e nas denúncias internacionais das torturas.

humanos e políticos no âmbito internacional. Sua leitura reforçou o interesse pela compreensão do contexto histórico denominado *ditadura militar* e da participação do segmento evangélico nele, em termos de cumplicidade e de enfrentamento, a partir das variantes internas dos seus agentes ou sujeitos sociais (estruturas, grupos e indivíduos).

Além destas demarcações temporais que despertaram o interesse por esta temática, numa primeira análise da produção historiográfica sobre o período da ditadura civil militar deparamos com a pouca referência aos evangélicos, diante da mais evidente participação da Igreja Católica, inicialmente de apoio e depois de confrontação ao regime (FICO, 2004; FICO & ARAÚJO, 2010; MORAES, 2011; REIS FILHO, 2005; TELES, TELES & SANTOS, 2008). Os evangélicos⁷, no entanto, apesar de serem uma minoria de menos de 5% da população na época, participaram daquela conjuntura tanto na (in)direta contribuição com a consolidação do regime como também com resistências.

Qualquer investigação histórica e historiográfica da ação dos evangélicos no espaço político brasileiro durante o período da ditadura militar (1964 a 1985) deve verificar os limites da cumplicidade e do enfrentamento para com o regime estabelecido. Sem o intento da *reificação* do objeto de estudo, os evangélicos produziram diferentes discursos e memórias como resultados das ações registradas em diversas fontes escritas e orais.

Mas precisamos levantar e analisar historicamente estas fontes, desde as possibilidades de seus sentidos situados, da identificação de seus produtores e agentes, e do lugar desde onde falaram e agiram. Não somente fontes internas, mas também as que foram produzidas sobre agentes religiosos por parte do estado e do aparelho repressor. Exemplo disto são os documentos dos aparelhos de repressão do estado disponibilizados para a pesquisa em diferentes arquivos estaduais, a exemplo do Arquivo do Estado do Maranhão com documentos do extinto DOI-CODI.

Há uma lacuna na historiografia brasileira sobre a presença dos evangélicos na esfera da política e da cultura, bem como o desconhecimento por parte da sociedade em geral, do gradiente complexo desta participação no campo político⁸. O aparente recorte conservador, mercadológico e moralista que se projeta dos evangélicos na sociedade encobre os conflitos e as lutas mais estruturais por posições e prestígios, desde as vivências eclesiais internas, remanescentes dos seus duzentos anos de atuação na sociedade brasileira. Da mesma forma, determinados sujeitos históricos tais como organizações e indivíduos atuaram de forma a legitimar a ordem imposta, bem como contestar e transformar a mesma ordem.

As últimas décadas marcaram a insurgência mais ampla dos evangélicos no campo religioso brasileiro com o crescimento significativo no período de 1970 a 2000, saltando de 5% para 15% do total da população brasileira (IBGE,

⁶ Pastor presbiteriano, teólogo, professor aposentado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

⁷ Quando nos referimos aos evangélicos problematizamos este termo que elucida e ao mesmo tempo encobre um conjunto de sujeitos, fiéis, lideranças, instituições, igrejas, denominações, editoras, agências, associações, instituições de ensino, publicações, jornais, patrimônios físicos, tradições, valores, práticas e discursos.

⁸ As inúmeras vertentes eclesiais com suas crenças, práticas, representações e discursos, constituem-se em um significativo objeto de análise histórica. A presença na sociedade mais ampla por meio de templos, estratégias midiáticas, discursos impressos e digitalizados (sites, blogs), as músicas e os shows, as passeatas públicas, a produção de mercadorias *evangélicas* e os representantes no cenário político, legitimam a relevância do estudo desta temática.

2000; JACOB, 2003). O último censo do IBGE (2010) aponta 42 milhões de evangélicos para um percentual de 37% da população. Tal crescimento teve efeitos importantes nas esferas da política e da cultura, enfim, do chamado espaço público, bem como em suas estratégias de afirmação como segmento religioso.

O crescimento numérico e a visibilidade social se compreendem a partir de outros fatores como o processo final da urbanização da sociedade brasileira entre 1970/1980, o descompasso do catolicismo hegemônico com as rápidas mudanças sociais e o processo de secularização que questiona a legitimidade das instituições religiosas. Além disso, a utilização da mídia e da comunicação de forma intensiva, o discurso da teologia da prosperidade e a articulação com o poder público em termos de alianças, sustentação e respaldo, contribuíram para a mudança do lugar dos evangélicos na sociedade brasileira (FONSECA, 2003; BELLOTTI, 2007; DIAS, 2009).

Numa perspectiva de longa duração, desde a chegada permanente em meados do século XIX até a década de 1960, a presença dos evangélicos na política foi rarefeita. De um lado, mesmo com um conjunto de instituições estabelecidas e organizadas, os protestantes pouco se envolveram com a política em termos de candidaturas oficiais partidárias. Por outro lado, foram orgânicos em movimentos importantes como o republicanismo em oposição à monarquia e a favor da laicização do Estado. Uma importante exceção foi o deputado metodista paulista

Guaraci Silveira, membro do Partido Socialista Brasileiro, integrante da constituinte de 1934, que defendeu bandeiras como a alfabetização, a democracia, o voto universal e o voto feminino.

Neste mesmo ano, foi formada a CEB (Confederação Evangélica do Brasil) que passou a representar os diferentes ramos protestantes numa só entidade. Seu termo de existência coincidiu com o golpe de 1964, realizando projetos comuns na publicação de literatura, na ação social, na hinologia, no ensino teológico e no debate de temas nacionais. Na conjuntura após a segunda guerra, o *Setor de Responsabilidade Social* da CEB, na efervescência das reformas de base do governo de João Goulart e do movimento ecumênico mundial, realizou em Recife, no ano de 1962, a Conferência do Nordeste com o tema *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. Este evento reuniu intelectuais e lideranças religiosas identificadas com as transformações sociais e críticas ao capitalismo, ligados a seminários teológicos, universidades e organismos ecumênicos nacionais e internacionais (BURITY, 1989 e 2011; CONRADO, 2007).

Por sua vez, lideranças evangélicas, sobretudo pentecostais, se sobressaíram em meio aos conflitos acirrados e às tensões causadas pelo avanço do latifúndio e na condução de sindicatos rurais no nordeste brasileiro (NOVAES, 1985). Foi o caso do líder camponês e pentecostal Manuel da Conceição no interior do Maranhão a partir do contexto da década de 1950, atuante

até hoje nas causas do campo (SOARES & ANTUNES, 2010).

No contexto urbano, o golpe militar de 1964 interrompeu um processo de formação de lideranças políticas evangélicas oriundas das suas comunidades locais mais intelectualizadas, contribuiu para o fim da CEB e alinhou as denominações e igrejas ao regime imposto (ISER, 2007). Este alinhamento levou ao exílio lideranças e intelectuais que se engajaram em movimentos sociais, partidos políticos de esquerda, movimentos revolucionários e lutas por direitos humanos, bem como na pesquisa acadêmica em organismos internacionais.

Na década de 1970, portanto, predominou o discurso conservador e a exclusão de lideranças políticas consideradas de *esquerda* ou comunistas, enquanto a Igreja Católica mudava seu discurso e postura para o enfrentamento do regime, a partir do clero identificado com as mudanças do Concílio Vaticano II e das Comunidades Eclesiais de Base, inspiradas pela Teologia da Libertação (SILVA, 2011). No entanto, a formação de lideranças nas práticas religiosas internas possibilitou o surgimento de representantes políticos ligados aos partidos de então (ARENA e MDB), mais voltados para os interesses eclesiais e para a defesa de questões morais no espaço público. O engajamento em partidos da esquerda se deu com o rompimento religioso formal das instituições e igrejas por parte de alguns (SANTOS, 2005; SENRA & SANTOS, 2008).

O discurso conservador foi veiculado pela hegemonia do

fundamentalismo teológico que se inseriu em definitivo no contexto evangélico a partir da década de 1950. Os discursos produzidos pelos evangélicos, de conteúdos religiosos, morais e éticos, equivaleram às vertentes ideológicas do contexto da guerra fria, no entanto, com variantes. Eram conservadores, progressistas, ecumênicos, liberais e fundamentalistas, categorias que reservam sentidos e usos de acordo com o contexto, as quais precisam ser interpretadas na sua historicidade. Este quadro ou mapa ideológico, entretanto, correspondeu às afinidades teológicas que desembocaram em conflitos, perseguições, expurgos, exílios e alianças com o regime.

Na eleição da assembleia constituinte nacional em 1986 foi eleita uma bancada de cerca de 30 deputados evangélicos que teve participação efetiva nos debates e nas negociações da nova carta promulgada em 1988. Esta frente parlamentar marcou a inserção definitiva de um segmento religioso outrora reduzido e marginal no cenário político nacional, com uma postura definida de defesa dos interesses de suas igrejas. Interessa compreender, portanto, os antecedentes desta mudança com efeitos até os nossos dias, gestados durante o período dos governos militares (BAPTISTA 2009).

Situamo-nos no campo da História Cultural do político ou de uma História Política sob os pressupostos teórico-metodológicos da História Cultural (RÉMOND, 2003). A partir desta perspectiva histórica, inserimos a categoria *cultura política* como central para a pesquisa a fim

de perguntarmos sobre as possibilidades de os evangélicos terem constituído uma cultura política distinta dos outros segmentos sociais e religiosos, mas com ingredientes e componentes próprios, os quais precisam ser analisados. Por sua vez, o regime militar representou uma mudança significativa e decisiva no comportamento político dos protestantes, com desdobramentos até os nossos dias.

Daí ser de fundamental importância o estudo crítico deste período, dado o redirecionamento ocorrido nas posturas, nos discursos e nas ações no tocante à democracia e à cidadania. A cultura política se define pelo conjunto de valores, orientações e atitudes políticas, por parte de segmentos, grupos, partidos, agremiações, facções e sujeitos inseridos no mercado político, que "resulta tanto dos processos de socialização, como da experiência política concreta dos membros da comunidade política" (MOISÉS, 1992). Mas ela também se refere aos valores culturais presentes nos comportamentos políticos dos indivíduos em suas tomadas de decisões (BORBA, 2005).

Neste cenário e contexto onde a temática se situa, além das questões teóricas e metodológicas, demonstraremos as formas como o movimento fundamentalista insurgiu-se no Brasil e o papel da imprensa evangélica na legitimação do regime imposto.

A INSERÇÃO DO FUNDAMENTALISMO NO BRASIL

O fundamentalismo protestante foi um movimento teológico cujas raízes remontam ao

século XIX e inícios do século XX, na Europa e nos Estados Unidos. De modo geral, correspondeu à reação ao processo de pluralização e de secularização no ocidente. Lideranças religiosas, igrejas e instituições teológicas reagiram ao pensamento da chamada teologia liberal que estabelecia um diálogo com a ciência nascente no contexto oitocentista, bem como se inspirava no pensamento filosófico de Friedrich Schleiermacher. A utilização de métodos de pesquisa e de análise aplicados ao exame crítico das escrituras desdobrou-se em questionamentos dos dogmas centrais da fé cristã, até então aceitos. Entre 1909 e 1915 foi publicada a série de doze panfletos, *The Fundamentals*, em defesa das doutrinas centrais do cristianismo ante o ataque do modernismo representado na ciência e na teologia liberal (CARVALHO, 2013, p. 45).

Nos Estados Unidos este movimento assumiu contornos próprios nas posturas e acirramentos de oposição ao evolucionismo de Darwin e às demais correntes teológicas do protestantismo, como a própria teologia liberal, o evangelho social e a neo ortodoxia de Karl Barth. Após as décadas de 1930-1940 incorporou a crítica ao comunismo como sistema político e econômico inimigo, demonizado e cumprimento das profecias bíblicas. A Bíblia era interpretada a partir do literalismo hermenêutico e da escatologia pré-milenista presentes nos comentários e verbetes da famosa *Bíblia de Scofield*. As tragédias das duas grandes guerras mundiais foram interpretadas como sinais do fim dos tempos, juntamente

com outros acontecimentos, alimentando o espírito milenarista e de urgência da ação proselitista.

Em seu racionalismo paradoxalmente atacava o mundo no seu modernismo na moral e na ciência, por um lado, mas utilizava-se das tecnologias oriundas dos avanços da ciência, por outro (CARVALHO, 2013, p. 64), a exemplo da utilização maciça de tecnologias na comunicação das suas mensagens. Por sua vez, tornou-se um movimento para além das fronteiras do religioso intervindo no político e no social, com discursos e posturas morais aplicados ao comportamento coletivo, à educação, à família e às instituições sociais e políticas. Sendo assim, enquanto conceito e movimento, o fundamentalismo foi sendo reinterpretado no processo das mudanças sociais, políticas e civilizacionais no ocidente. Por isso, não podemos toma-lo como um sujeito homogêneo.

Especificamente, na dinâmica do campo religioso norte-americano o surgimento de novas igrejas, institutos bíblicos, avivamentos religiosos e pentecostais, deu-lhe novos contornos, a exemplo do anticomunismo da guerra fria reforçado pelo período *macartista* no pós guerra. No compasso da hegemonia econômica, política e militar estadunidense, expandiram-se para outras regiões do globo e sob o ímpeto missionário, inúmeros movimentos com afinidades teológicas fundamentalistas, nem sempre com o mesmo espírito beligerante e intolerante.

A América Latina e o Brasil foram espaços privilegiados desta expansão por meio do envio de

missionários, igrejas, denominações, traduções, publicações, agências, organizações, institutos bíblicos e editoras. No conjunto das suas ações, o discurso, a mentalidade e as posturas afinadas aos seus pressupostos encontraram aceitação por parte de lideranças e igrejas, não sem ter causado cisões e crises num protestantismo ainda configurado mais ao modelo europeu, voltado para movimentos de unidade e inspirado pelo evangelho social⁹.

As estratégias utilizadas para a inserção destes movimentos se deram a partir das missões voltadas para a conquista conversionista de crianças e jovens, valendo-se de métodos pedagógicos e tecnologias de comunicação que atraíam os ouvintes. Por sua vez, o convencimento e a cooptação de lideranças eclesiais levou com o tempo a adesão por parte das cúpulas denominacionais aos pressupostos fundamentalistas. Da mesma forma, os seminários teológicos foram espaços de disputas entre as teologias oriundas da Europa e dos Estados Unidos, reproduzindo o debate estabelecido fora trazido pelos professores e pela literatura teológica importada e traduzida.

O *fundamentalismo* enquanto movimento difuso conquistou, então, espaços e posições de poder e de controle de instituições, sendo introduzido nas igrejas e nas comunidades, permeando o campo religioso protestante e acirrando a oposição e a crítica ao comunismo, ao modernismo, ao ecumenismo, ao liberalismo moral e ao catolicismo. Para os limites deste artigo, apontaremos três destas missões e movimentos que, a partir das

⁹ A Igreja Evangélica Fluminense, Rio de Janeiro, viveu em 1956/1957 uma divisão causada pela influência fundamentalista em seu então pastor Synesio Pereira Lyra, que fundou a Igreja Bíblica Congregacional do Rio de Janeiro, no bairro do Rio Comprido, cidade do Rio de Janeiro.

décadas de 1950-1960, aportaram no Brasil e introduziram-se no contexto do protestantismo. Para isto, reunimos os próprios depoimentos oficiais que trazem informações e descrições de suas estratégias e perspectivas.

1. Organização Palavra da Vida.

“Em **1965**, mais um dos sonhos dos fundadores da OPV Brasil, Haroldo Reimer e Ary Bollback, é concretizado: inauguração do Instituto Bíblico Palavra da Vida. Desde que vieram ao Brasil trabalhar entre os índios em 1952, os dois missionários perceberam a importância de motivar os próprios brasileiros para alcançar as muitas tribos ainda sem a presença do Evangelho. A primeira iniciativa em prol disso foi em 1957 com a criação de um acampamento para impactar a vida de jovens com a Palavra de Deus na cidade de Atibaia. Depois de seis anos, em 1963, a inauguração da Estância ampliou esse alcance, pois se tornou um local voltado para receber famílias. No entanto, Haroldo e Ary ainda sentiam a necessidade de oferecer melhor capacitação e estudos sistemáticos da Bíblia a fim de ajudar na difusão da visão missionária. Como nenhum dos dois tinha experiência com educação, nem **Jack Wyrzten**, fundador da Word of Life, em Nova Iorque, eles acharam por bem convidar **Davi Cox**, marido de Mary-Ann, filha de Jack. Nessa época, Davi já era formado em teologia com ênfase em Educação Cristã e estava envolvido no

treinamento de conselheiros durante as temporadas de verão no acampamento em Nova Iorque. (...) Ele e sua esposa aceitaram o desafio e iniciaram a primeira turma de alunos no início de 1965 com quatro homens e sete mulheres. Desde o início, a filosofia implicava em manter equilibradas as áreas de ESTUDO, VIDA e MINISTÉRIO, visando promover indivíduos competentes no conhecimento, prática e comunicação da Palavra de Deus”¹⁰.

2. APEC – Aliança Pró-Evangelização de Crianças.

“A APEC - Aliança Pró Evangelização das Crianças foi fundada em 1937, nos Estados Unidos da América, pelo Rev. Jesse Irvin Overholtzer, um homem a quem Deus deu a visão dos meninos e das meninas que precisavam do Salvador. O Brasil foi o segundo país a ter este ministério organizado. O trabalho da APEC está estabelecido no Brasil desde 1941 e é autônomo em relação à Sede Internacional, possuindo direção, expansão e sustento nacionais. Hoje, a proposta ainda é a mesma do fundador. A APEC é uma obra de fé, fundamentada na Bíblia, formada por crentes nascidos de novo, que visa evangelizar crianças apresentando-lhes o Evangelho do Senhor Jesus Cristo, discipliná-las na Palavra de Deus e encaminhá-las a uma Igreja evangélica onde possam crescer em sua vida cristã. APEC - um ministério que se preocupa

10

<http://www.opv.org.br/portal/sbpv/sobre/historia>. Acessado em 22 de maio de 2014, às 11h30.

com as crianças de todo o mundo”¹¹.

3. Concílio Internacional das Igrejas Cristãs – CIIC. “O CIIC – Concílio Internacional de Igrejas Cristãs – reunido de 23 a 28 de janeiro de 2012, com ocasião da Segunda Parte de seu XVIII Congresso Mundial, em Serra Negra, Estado de São Paulo, Brasil. Faz um chamado a todas as Igrejas cristãs bíblicas para reafirmar e adotarem uma posição de fidelidade às Escrituras nestes tempos perigosos (2 Timóteo 3:1) e chegar a estar em comunhão com as igrejas e organismos associados a nosso Concílio (2 Coríntios 6:17-18), que deu-se no Rio de Janeiro e Petrópolis em 1958, seu IV Congresso Mundial, e a não vacilar entre o Deus da Escritura Sagrada e o Baal da incredulidade que se encontra nas denominações que adotam uma política de compromisso e equidistância, convocando-lhes a obedecer o mandato da separação bíblica – Até quando coxeareis entre dois pensamentos? (1 Reis 18:21). Esta convocação inclui um convite aberto e formal às igrejas para filiarem-se à CIEF – Confederação de Igrejas Evangélicas Fundamentalistas, que é a Representação Nacional do CIIC e Aliança Latino Americana de Igrejas Cristãs (ALADIC), como sua agência nacional, a fim de reunir forças conosco contra a apostasia e a decadência moral dos últimos tempos – similar a época de Ló (2 Pe 2:7-8) -, dada,

além disto, a importância estratégica e a responsabilidade do Brasil no mundo de hoje. (...) O Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC) foi fundado em 1948 em Amsterdam, Holanda, como uma iniciativa de líderes fiéis ao legado neo-testamentário e da Reforma do Século XVI em resposta ao projeto ecumênico representado pelo Concílio Mundial de Igrejas (CMI), como também alternativa à posição neo-evangélica representada pela Aliança Evangélica Mundial (AEM) que, com o passo do tempo tem se transformado progressiva e definitivamente até o liberalismo, estabelecendo alianças, inclusive com o Vaticano, que afetam ao testemunho cristão no mundo, por meio de convênios que restringem e potencialmente limitam a liberdade de expressão na área da evangelização e das missões, uma lealdade dividida em tempos confusos”¹².

Os traços comuns destes movimentos estão na ênfase missionária e proselitista, no literalismo bíblico, na postura reacionária ideologicamente, no milenarismo e na distribuição de literatura religiosa voltada ao bem estar do indivíduo e à segurança doutrinária. O CIIC, por sua vez, coloca-se na fronteira de combate aos outros movimentos e pensamentos que representam a ameaça à pureza das verdades doutrinárias. Mas não foi somente por meio destas e de outras organizações que o fundamentalismo se estabeleceu, pois seu discurso

11

<http://www.apec.com.br/sobrenos.php#.U34KIvldUpk>. Acessado em 22 de maio de 2014, às 11h32.

12

http://www.aladic.org/index_archivos/DECLARACAO_SERRA_NEGRA-2012-SP_BRASIL-Portugues.pdf. Tb. <http://reformadosr.blogspot.com.br/2012/02/concilio-internacional-de-igrejas.html>. Acessado em 22 de maio de 2014, às 12h.

perpassou para outros espaços e meios, sendo reproduzido em maior ou em menor grau, determinando os posicionamentos da maioria dos evangélicos brasileiros.

A imprensa evangélica em sua boa parte reproduziu, portanto, o fundamentalismo de alguma forma, daí a importância de vermos o seu papel no contexto do regime militar.

O PAPEL DA IMPRENSA EVANGÉLICA

Desde o século XIX, algumas denominações protestantes instaladas no Brasil se serviram de veículos de comunicação, principalmente da imprensa escrita, para orientar tanto os seus membros (adeptos e praticantes do protestantismo), quanto para aproximar-se do restante da população (fosse católica, atea ou adepta de qualquer outra prática religiosa). Os assuntos tratados em alguns desses periódicos protestantes não se limitavam a questões religiosas, mas, também se estendiam na análise e compreensão de aspectos sociais, culturais e políticos do país.

A conhecida e surrada frase de que “religião e política não se discutem” – praticamente um *mantra* repetido entre indivíduos dos mais diversos segmentos sociais no Brasil –, pode soar, no mínimo, estranha quando nos deparamos com os artigos publicados em jornais protestantes. Várias foram as matérias publicadas nestes órgãos de imprensa, tratando de temas como, por exemplo, a separação entre Igreja e Estado; secularização dos cemitérios; abolição da escravatura;

Guerra do Paraguai, só para citar alguns.

Portanto, se, por um lado, desde o século XIX tais órgãos de imprensa se tornaram um instrumento da propaganda evangélica no país, por outro, também se ocuparam, desde o início, em orientar os seus leitores no que diz respeito a temas políticos, ainda que essa orientação viesse impregnada de sentido religioso.

Sendo assim, é compreensível que desde o momento em que a Ditadura Militar se instaurou no Brasil, os periódicos evangélicos manifestassem a opinião oficial das igrejas aos quais estavam vinculados. Às vezes de forma eufórica, às vezes de forma mais comedida, o que se pode observar na maioria – senão todos – os editoriais publicados por órgãos de imprensa evangélicos, foi a manifestação de apoio ao golpe de 1964, bem como aos generais-presidentes.

Ao longo dos últimos anos temos empreendido pesquisas sobre os principais periódicos de orientação protestante que circulavam no Brasil, especificamente no período da Ditadura, entre os quais os jornais “O Estandarte” (órgão oficial da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil), “Mensageiro da Paz” (da Igreja Assembleia de Deus), e Ultimato (interdenominacional), este último fundado em 1968.

A linha editorial que a imprensa protestante (ou parte dela) assumiu ao longo dos governos militares no Brasil se transformou com o transcorrer dos anos. Podemos adiantar que, grosso modo, o pronunciamento oficial das igrejas protestantes por meio de seus órgãos

de imprensa foi de apoio ao golpe de 1964 que, aliás, não era visto como tal.

O jornal "O Estandarte", por exemplo, logo após o golpe de 1964, publicou uma edição especial de dois números, contendo um editorial de meia página com o seguinte título: "O País tem novo Presidente". Para os editores, o momento era de entusiasmo, alegria e comemoração com a revolução que o país estaria vivenciando. Aliás, destacava-se que se tratava de uma revolução sem armas, cuja condução foi operada entre "grupos democráticos da oposição" e Forças Armadas.

O editorial de abril de 1964 desse periódico presbiteriano ressaltava que o presidente João Goulart não estava conduzindo com austeridade o país, mas, pelo contrário, "ameaçava levar o país a rumos perigosos". Devemos lembrar que naquele período os aspirantes ao cargo de vice-presidente da República tinham também que se submeter ao mesmo processo eleitoral que os postulantes ao cargo de presidente.

Em 1955, por exemplo, João Goulart foi eleito vice-presidente do Brasil, obtendo mais votos até mesmo que Juscelino Kubitschek, eleito presidente do país naquele mesmo ano. Na eleição seguinte, em 1960, João Goulart foi reeleito vice-presidente, e, com a renúncia de Jânio Quadros, em agosto de 1961, assumiu o cargo de presidente da República, mas enfrentando grande resistência dos setores mais conservadores do Brasil.

De modo que é no mínimo constrangedor observar que a imprensa protestante, de forma

majoritária, apoiou um movimento golpista que destituiu um presidente legitimamente eleito pela população brasileira. Constrangedor, mas não surpreendente, uma vez que desde 1962 as igrejas evangélicas, em sua maioria, se manifestavam refratárias à propagação de um evangelho social ou até mesmo ao debate sobre os problemas sociais e políticos do país. Prova disso foram os desdobramentos advindos da Conferência da Nordeste de 1962, em Recife-PE.

Entre os dias 22 e 29 de julho de 1962, realizou-se na cidade de Recife, a 4ª Reunião de Estudos promovida pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), mas que se tornou mais conhecida, posteriormente, como *Conferência do Nordeste*. Estas reuniões vinham sendo realizadas desde 1955 pela Comissão Igreja e Sociedade, um setor incorporado à CEB e ligado ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI), de modo que suas ações estimulavam o engajamento político e social entre os protestantes. E é justamente nesse clima de disposição para atuar politicamente que o SRSI propõe uma conferência que, já no seu deslocamento geográfico (do Sudeste para o Nordeste) indicava, no limite, a pretensão de compreender o cenário brasileiro a partir de outro lugar, sobretudo, o lugar onde os conflitos e as inquietações sociais mostravam-se ainda mais agudas.

A *Conferência do Nordeste* viu aflorar no meio protestante os "melindres institucionais", a tensão entre conservadores e progressistas, e o avanço dos que redefiniam a

missão da Igreja, mais preocupados em aproximá-la à realidade brasileira. Além disso, a Conferência foi espaço para o discurso de intelectuais como, por exemplo, Celso Furtado, Gilberto Freyre, Paul Singer, ali presentes em meio a teólogos, pastores e intelectuais protestantes.

Entretanto, o conservadorismo dentro das igrejas protestantes, conjugada à própria história das igrejas evangélicas no Brasil, cujas trajetórias foram pouco afeitas a transformações de vulto ou a questionamentos contundentes da ordem social, limitou o alcance e inserção dos debates promovidos pela Conferência do Nordeste no interior das igrejas. As propostas de soluções para problemas nacionais apresentadas durante a Conferência foram veementes refutadas ou desqualificadas pelos seus opositores.

O que se viu foi um período de suspeição no meio evangélico e de inquietação entre protestantes. Na defesa de um evangelho social e de transformação da realidade brasileira sobre bases cristãs, mas que aqui e acolá se serviam de teorias marxistas para contestar injustiças socioeconômicas, vários evangélicos naqueles anos da década de 1960 foram taxados de comunistas dentro de suas próprias igrejas.

Alguns jornais evangélicos trataram do assunto àquela época. O *Estandarte*, por exemplo, publicou, em janeiro de 1963, artigo de Silvio Cerqueira Leite com o título "A 'Conferência' e a outra face do Nordeste", onde o autor polemizava com o reverendo Sebastião Gomes Moreira, um dos principais nomes da

IPI. Ambos discutiram a respeito da Reforma Agrária no Brasil. Para Cerqueira Leite:

A Reforma Agrária visa ainda a instrução e educação dos cultivadores, protagonistas da própria reabilitação. Outrossim, implica na reforma política-econômico-agrária – regime fiscal, crédito, previdência social, defesa dos preços, fomento das indústrias complementares e modernização dos estabelecimentos. (O ESTANDARTE, 15 e 31/01/1963, p. 16).

Ao afirmar de maneira contundente que os lavradores eram "protagonistas da própria reabilitação", Cerqueira Leite compreendia que não seria por meio da *divina providência* que a situação do trabalhador do campo iria melhorar. Aliás, concluía mais adiante nesse mesmo artigo que "se nós, cristãos, não atentarmos para esta realidade, o materialismo falará em nosso lugar, apontando aos nossos irmãos das caatingas abandonadas, os caminhos para os quais não há volta".

Como se vê, embora Cerqueira Leite tivesse produzido uma leitura de mundo a partir de premissas básicas do materialismo histórico (o homem produz sua própria história), paradoxalmente, ele advertia que o materialismo (aqui tomado como sinônimo de comunismo) não poderia ocupar o lugar do cristianismo enquanto concepção orientadora das ações humanas. Em outras palavras, defendia-se um evangelho de engajamento social e de ação prática sobre a realidade, porém, sem comprometimento teórico e/ou

político com o materialismo histórico/comunismo.

Refutando o artigo anterior, Sebastião Gomes Moreira publicou no mesmo jornal um extenso texto de mais de uma página, intitulado "Irrigação, processo divino". Nele, o autor destacava que, tal como já havia dito na Conferência do Nordeste, o problema dessa região não era a falta de terra, mas a seca. Citando o discurso de deputados na Câmara Federal, Sebastião Moreira reforçava a ideia de que as grandes estiagens que assolaram o nordeste brasileiro naqueles últimos anos criaram um cenário dantesco, da qual se serviram algumas pessoas.

Seu artigo advertia aos jovens – os quais "nunca viveram um dia da seca ardente, [e] não sabem o que é fome nem sede" – a não deixar-se envolver por uma "política tendenciosa, insincera, que procura ocultar suas verdadeiras intenções". E afirmava ainda que para aquele tipo de política defendida, por exemplo, por Cerqueira Leite, o que interessava era "manter o Nordeste seco e o seu povo pobre, subdesenvolvido – como motivo de agitação e campanhas subversivas" (O ESTANDARTE, 15/02/1963, p. 12).

Fazendo ainda referência a vários trechos da Bíblia, Sebastião Moreira tentava convencer seus leitores de que alguns sistemas de irrigação foram "criados e estabelecidos pelo próprio Deus", os quais possibilitaram a fixação do homem na terra.

O período de "caça às bruxas" parece ter se desenhado primeiramente no interior das igrejas protestantes, antes mesmo do golpe de 64. As implicações decorrentes

dos debates que a Conferência do Nordeste propiciou em 1962, geraram não somente um desconforto entre os setores mais conservadores dessas igrejas protestantes, como, também, uma desconfiança generalizada sobre diversos de seus membros.

Alguns receberam a pecha de "vermelho", "materialista", "inocentes úteis". Nomes como os de Sebastião Gomes Moreira, Laudelino de Abreu Alvarenga, Daily Resende França, Cyro Machado, ganharam mais espaço, sobretudo por meio de artigos que criticavam qualquer tipo de engajamento protestante que simpatizasse com a Teologia da Libertação, ou com o ecumenismo proposto pelo Conselho Mundial de Igrejas, ou, o que seria pior, com impregnações de um socialismo religioso¹³.

Muito embora se admitisse a existência de desequilíbrios sociais, de injustiças políticas e econômicas, não seria a ação dos homens na história (fosse por meio de revolução ou reforma) que se alcançaria uma mudança satisfatória. Essa, só seria possível por meio da conversão do indivíduo (à Deus, e não à Marx!).

A defesa de Sebastião G. Moreira do não envolvimento da IPI com os problemas sociais brasileiros como, por exemplo, a reforma agrária, residia no fato de que os debates em torno desses problemas desvirtuavam a Igreja e seus membros de sua missão¹⁴. Para Moreira, a Igreja não precisava rever sua pregação ou sua postura, pelo contrário, deveria reafirmar o "Evangelho de Cristo" no lugar do "Evangelho Social", pois o primeiro é que teria "a mensagem portadora do

¹³ Segundo Joanildo Burity, o Socialismo Religioso deu ênfase na responsabilidade social dos cristãos e teve na análise social marxista o interlocutor imediato de suas reflexões teológicas. Entre os expoentes desse movimento, destacamos o nome de Paul Tillich que, inclusive, esteve presente na Conferência do Nordeste proferindo a palestra "Igreja e a Cultura Contemporânea". Joanildo Burity ressalta ainda que este movimento "lutou para romper as barreiras de estranhamento entre fé cristã e socialismo" (BURITY, 2011, p. 124).

¹⁴ Muito embora cada igreja protestante enfatize um objetivo ou alvo em particular, pode-se afirmar que, de modo geral, a missão que todas elas reivindicam como pilar de sua própria existência, se resume no seguinte mandamento bíblico: "Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura".

poder de Deus, destinada a salvar os pecadores, a transforma-lhes as vidas e os costumes e a conceder-lhes o bem estar que não encontrarão por qualquer outro meio”.

A esse respeito, o jornal *Ultimato* – cuja concepção textual se aproximava em muito da revista norte-americana *Reader's Digest* – se oferecia como um periódico para propagação do evangelho entre cristãos e não cristãos. A própria escolha do nome do periódico é justificada no editorial do seu primeiro número, lançado em 1968: “chama-se *Ultimato* para dar a ideia de urgência. O mundo está a correr”. E logo em seguida o editorial destacava o seguinte:

A corrida para Deus, para as cousas do espírito, porém, diminui por causa da onda de materialismo e ateísmo que varre a terra, por causa do liberalismo quer teológico quer moral, em consequência da natureza corrompida do homem (ULTIMATO, Janeiro de 1968, n.º 1, Ano I, p. 2).

Desse modo, o jornal *ultimato* tentava não entrar em polêmicas de fundo político-social, mas, de forma didática, esclarecia seus leitores a respeito de alguns aspectos sociais, servindo-se principalmente da Bíblia e de alguns pastores de renome internacional, entre os quais, Billy Graham.

Um dos principais colaboradores do jornal, Augusto Gotardelo, expôs um artigo em que criticava a posição de clérigos católicos no apoio à greve dos metalúrgicos do ABC paulista, bem como ao Evangelho Social defendido por alguns protestantes, segundo o qual “tudo cheira a marxismo: o

paraíso é aqui, a religião é ópio do povo; enquanto o crente se conforma com a situação de pobre e se deixa embalar pela promessa de um paraíso além, o capitalista de alma de granito o explora”.

A frase “Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, é repetida várias vezes por Gotardelo, na tentativa de convencer o leitor de que política e religião eram coisas separadas e que, preferencialmente, os evangélicos deveriam dar mais atenção a esta última. Até uma crítica à militância de Dietrich Bonhoeffer contra Hitler é apresentada.

O jornal recebeu pouquíssimas críticas de seus leitores. A maioria era entusiasta da linha editorial empreendida pelo mesmo, sobretudo pelo fato de ser declaradamente contrário à Teologia da Libertação. Nesse ponto, um artigo publicado em 1981 cujo título era “Deus não estima ao rico mais do que ao pobre (nem ao pobre mais do que ao rico)”, se defendia o seguinte ponto de vista:

[...] os ministros religiosos influenciados pelo **superado** [grifo nosso] evangelho social ou pela chamada teologia da libertação não conseguem enxergar que, se há preferência da parte de Deus, esta não seria de cunho social. (ULTIMATO, Março e Abril de 1981, n.º 137, Ano XIV, p. 20).

Foram várias cartas recebidas pela redação do jornal, algumas bastante entusiasmadas como, por exemplo, a de Irineu Monteiro, diretor do jornal *Tribuna Evangélica*, publicado em São Paulo, para o qual “Deus não mandou seu Filho, o

Cristo, o Logos Eterno, ao mundo para salvar categorias sociais”.

Enfim, jornais das mais diversas matizes evangélicas, denominacionais ou não, acabaram por sustentar por meio de seus artigos, uma ditadura militar responsável pela morte de diversos brasileiros, fossem estes operários ou camponeses, homens ou mulheres, clérigos ou ateus. João Dias de Araújo (2010) afirmou que na Igreja Presbiteriana do Brasil instalou-se a “Inquisição sem fogueiras”. Diria que essa mesma inquisição se deu em outras igrejas também e que, se por um lado, não houve fogueiras, por outro, houve o apoio oficial a um governo ditatorial, por meio, inclusive de delações, espionagem e torturas, às vezes levada a cabo por evangélicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fundamentalismo construiu uma presença permanente na mentalidade dos evangélicos brasileiros. Sua aceitação não se deu somente por meio do convencimento, mas também por meio de alianças por parte de lideranças e estruturas eclesiais. Entretanto, embora tenha se tornado hegemônico por razões até mesmo externas, não representa a totalidade do campo religioso protestante. Sua inserção definitiva *coincidiu* com o contexto do golpe civil militar em 1964 sendo um discurso preparatório, divisor e sustentador dos destinos do regime imposto. Foi base da ideia vigente no período ditatorial de que o “crente não se mete em política”, alimentada pela escatologia milenarista que negava qualquer participação política

em nome do apoio irrestrito ao governo (ROCHA, 2012).

Ao se falar da temática dos evangélicos na ditadura militar não se pode ignorar como o fundamentalismo determinou as linguagens e as ações, as memórias e as práticas que legitimaram os desdobramentos políticos nas décadas de 1960 e 1970. Foi um movimento que permeou a mentalidade religiosa já predisposta ao conservadorismo e tendente à atitudes de intolerância, não exclusivas do contexto protestante, mas do comportamento religioso de modo geral. A presença da religião no espaço público no Brasil tem sido marcada pelas atitudes oriundas do fundamentalismo evangélico, em conflito com uma sociedade cada vez mais plural nas suas formas de participação, comportamentos e práticas religiosas (BIRMAN, 2003; GIUMBELLI, 2008; HERVIEU-LÉGER, 2008; MONTERO, 2009).

Se por um lado, o fundamentalismo entrincheirou-se contra os rumos da modernidade e da secularização, por outro, o seu racionalismo discursivo e o seu uso das tecnologias, foram instrumentos para esta mesma secularização. Da mesma forma, a sustentação da ordem em nome da paz, da moral e da verdade doutrinária serviu como um manto que camuflou as formas de violência concretas e simbólicas, dentro e fora do contexto religioso.

Na busca da *verdade* histórica – sempre relacional e situada – da relação entre os evangélicos e a ditadura civil militar no Brasil, ainda é preciso estabelecer com maior densidade os fios que teceram tais

tramas até os nossos dias. O fundamentalismo foi um destes fios.

FONTES

Jornais

O ESTANDARTE, 15 e 31/01/1963.

ULTIMATO, Março e Abril de 1981, n.º 137, Ano XIV.

MENSAGEIRO DA PAZ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. In: *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, Setembro/2009, p. 106-118. WWW.cchla.ufpb.br/caos

ARAÚJO, Joao Dias de. *Inquisição sem fogueiras: a história sombria da igreja presbiteriana do Brasil*. 3 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil: nunca mais*. 36 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BIRMAN, Patrícia, org. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BORBA, Julian. "Cultura política, ideologia e comportamento eleitoral: alguns apontamentos teóricos sobre o caso brasileiro". In: *Opinião Pública*. Campinas, n. 01, vol. 11, Março, 2005. Consulta internet:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-62762005000100006&script=sci_arttext#top1.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CARVALHO, Osiel Lourenço. "Fundamentalismo protestante". In: SOUZA, Sandra Duarte (org.). *Fundamentalismos religiosos contemporâneos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CONRADO, Flávio e FONSECA, Alexandre Brasil, coords. Cristo e o processo revolucionário brasileiro – entrevista ao sociólogo Waldo César. Rio de Janeiro: ISEER, 2007. Vídeo.

FICO, Carlos. *O golpe e a ditadura militar: 40 anos depois (1964-2004)*. São Paulo: EDUSC, 2004.

FICO, Carlos e ARAÚJO, Maria Paula. *1968: 40 anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2010.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e mídia no Brasil*. Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: UNICAMP, 1993. Tese (Doutorado em Sociologia). IFCH-Unicamp.

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. In: *Religião & Sociedade*, Vol. 28, No. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 1-12.

<http://www.scielo.br/scielo>. Artigo impresso em 31/12/2009.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- JACOB, Cesar Romero [et. al.]. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. "Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro". In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>
- MENDONÇA, AntonioGouvea& VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edims, 1995.
- MIRANDA, Nilmário e TIBÚRCIO, Carlos. *Mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura militar: a responsabilidade do estado*. 2 ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.
- MOISÉS, José Álvaro. "Democratização e cultura de massas no Brasil". In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 26, Agosto, 1992. Consulta internet: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451992000200002&script=sci_arttext.
- MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. In: *Etnográfica*, Maio de 2009, 13(1): 7-16.
- MORAES, Dênis. *A esquerda e o golpe de 64*. 3 ed. São Paulo: Expressão popular, 2011.
- MOREL, Marcio. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. "Bye-bye, Brasil'- o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000". In: BOSI, Alfredo, ed. *Estudos avançados 52 – Dossiê Religiões no Brasil*. Volume 18 – Número 52 – Setembro/Dezembro 2004 – ISSN 0103-4014. Pp. 17-28.
- REIS FILHO, Daniel Aarão Et. alli. *Versões e ficções: o sequestro da história*. São Paulo: Perseu Abramo, 1997.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- RÉMOND, René (dir.). *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira: Aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- ROCHA, Daniel. *Venha a nós o vosso reino: relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. "O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar". In: FREIXO, Adriano e MUNTEAL, Oswaldo (org.). *A ditadura em debate: Estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 79-104.

SENRA, Alvaro de Oliveira & SANTOS, Lyndon de Araújo. "O AI-5, as Igrejas Cristãs e a sociedade civil". In: MUNTEAL FILHO, Oswaldo, FREIXO, Adriano de & FEITAS, Jacqueline Ventapane. *"Tempo negro, temperatura sufocante": estado e sociedade no Brasil do AI-5*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2008. P. 207 -228.

SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de A.; ALMEIDA, Vasni (ogrs.). *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SILVA, Marcos. *Brasil, 1964-1968, a ditadura já era ditadura*. São Paulo, LCTE, 2006.

SILVA, Wellington Teodoro da. *Revolução, tradição e religião: o catolicismo nas veredas da política – O jornal Brasil, Urgente – 1963/64*. Curitiba, PR: CVR, 2011.

SOARES, Paula Elise Ferreira Soares & ANTUNES, WilkieBuzatti (org.). *Chão da minha utopia: Manoel da Conceição Santos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SOUZA, Sandra Duarte (org.). *Fundamentalismos religiosos contemporâneos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida; SANTOS, Cecília Macdowel (orgs). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil (2 volumes)*. São Paulo: HUCITEC, 2008.

Recebido em: 29/07/2014

Aprovado em: 30/08/2014

MESSIANISMO PROTESTANTE: A RESPOSTA DE DEUS NO GOLPE CIVIL- MILITAR DE 1964

Leandro Seawright Alonso¹

Resumo

Os protestantes históricos brasileiros e os pentecostais renovados desenvolveram paulatinamente um imaginário messiânico-milenarista sobre a intervenção de Deus na história brasileira por meio das Forças Armadas. Os ortodoxos anticomunistas reforçaram os seus imaginários com Deus e o Diabo como opositores lógicos em suas tramas narrativas. Houve um processo de demonização das esquerdas e os protestantes ortodoxos anticomunistas comemoraram a vitória de Deus sobre o comunismo no golpe civil-militar de 31 de março de 1964. Utilizei-me de entrevistas de história oral para dar base documental ao presente artigo.

Palavras-chave: Religião, Política, História Oral, Messianismo, Ditadura.

Abstract

The Brazilian historical Protestants and Pentecostals renovated gradually developed a messianic and millenarian imagery of God's intervention in Brazilian history through the Armed Forces. Fundamentalists strengthened their imaginary. It was God against the Devil as logical opponents in their narratives. There was a process of demonization of the left and fundamentalist Protestants celebrated the victory of God over communism in civil - military intervention in 1964. I used me of oral history interviews in dialogue with historiography.

Keywords: Religion, Politics, Oral History, Messianism, Dictatorship.

Grande parte da sociedade brasileira vivenciou entraves ideológicos durante a ditadura militar no Brasil – entre 1964 e 1985. No ambiente do golpe civil-militar a tensão se elevou a níveis insuportáveis, como demonstrou Marcos Napolitano (NAPOLITANO, 2014). Os protestantes históricos brasileiros, e os pentecostais renovados, entre outros membros das instituições religiosas, experimentaram concomitantemente as tensões ideológicas características do Regime Militar no Brasil. Propus, portanto, uma pesquisa de história oral alinhada aos supostos do Núcleo de Estudos em História Oral, NEHO/USP para deslindar a temática ao longo da escrita de minha tese. Decorre disso que as diferentes narrativas daqueles que quiseram salvar o Brasil das garras do “Diabo de comunismo” e dos resistentes à ditadura militar brasileira são desejáveis para a compreensão das diferentes perspectivas religiosas, teológicas, políticas².

Os “protestantes iluminados” engendraram um messianismo cuja finalidade era apoiar ideologicamente os “conspiradores militares e civis que depuseram João Goulart” (LEÓNARD, 2002). Eis que os conspiradores tinham dois objetivos, segundo Thomas Skidmore: “O primeiro era frustrar o plano comunista de conquista do poder e defender as instituições militares; o segundo era reestabelecer a ordem de modo que se pudessem executar reformas legais” (SKIDMORE, 1988, p. 45). Assim, os protestantes históricos brasileiros, e os pentecostais renovados, impuseram-se como respostas divinas ao sistema

¹ Doutorando em História Social/USP. leandroneho@gmail.com

² Utilizo-me da expressão “Diabo de comunismo” (e outras similares), mas esclareço que ela evidentemente não define o meu posicionamento acadêmico ou político. Antes, remete-me aos entrevistados ortodoxos anticomunistas.

"diabólico comunista" que pôs os brasileiros à prova. Nas construções imaginárias, e nas suas mimeses imediatamente concretas, os protestantes tomaram parte no propósito dos denominados conspiradores que pretendiam "frustrar o plano comunista de conquista do poder" político. Por causa da forte herança americana, anticomunista, e do ambiente da guerra fria, os protestantes brasileiros estavam convictos da "missio dei" em face do mal que "possuía as esquerdas brasileiras". A guerra fria demonstrou, entre outras coisas, uma nova "manifestação maniqueísta" entre o Deus dos capitalistas representados pelos Estados Unidos (e seus aliados), contra o Diabo dos comunistas representados pela União Soviética (e seus aliados). Na análise da barbárie, Eric Hobsbawm demonstrou a "crueldade implícita" durante a guerra fria entre aqueles que mantiveram a "lógica do duplo" porque

se supõem "naturalmente" superiores e seus inferiores supostamente "naturais" apenas acelerou a barbarização latente em todo confronto entre Deus e o Diabo. Nessas escaramuças apocalípticas apenas um resultado é possível: vitória total ou derrota total. Não se pode conceber nada pior que o triunfo do Diabo. Como dizia a frase da Guerra Fria, "Melhor morto que vermelho", que, em qualquer sentido literal, é uma afirmação absurda. Em semelhante luta, o fim necessariamente justificava *quaisquer* meios. Se a única maneira de derrotar o Diabo era por meios diabólicos, era isso que tínhamos que fazer (HOBSBAWM, 2013, p. 354).

Depois da renúncia de Jânio Quadros em 25 de agosto de 1961, tornou-se necessário salvar o Brasil do "Diabo que possuiu os governantes alinhados às esquerdas políticas brasileiras", quer fossem reformistas, quer fossem revolucionários. Jânio Quadros cravou a sua renúncia: "Nesta data e por este instrumento, deixando com o ministro da Justiça as razões do meu ato, renuncio ao mandato de presidente da República" (MARKUN; HAMILTON, 2011, p. 98). Para os pastores messiânicos, entretanto, os políticos de esquerda (e o homenageado Che Guevara), associados ao presidente da República, estavam imagetivamente "tomados por espíritos malignos" operantes em estruturas políticas progressistas e nefastas. Na "barbarização" proposta por Hobsbawm acerca do ambiente da guerra fria, e pela influência do anticomunismo, os pastores protestantes desejaram vencer as "esquerdas possuídas" porque "não se pode conceber nada pior que o triunfo do Diabo" - como mencionado. O surgimento do messianismo moderno foi uma novidade no protestantismo brasileiro, pois os religiosos que esperavam avidamente pelo arrebatamento aos céus passaram a personificar nos políticos brasileiros de esquerda as entidades demoníacas.

Em face dos espectros da maldade, aduziu Lísias Nogueira Negrão que o messianismo é a

crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como

iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça [...] refere-se à atuação coletiva (por parte de um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder de virtudes carismáticas (NEGRÃO, 2001, p. 119).

Basicamente, os personagens fundadores ou integrantes de movimentos históricos de libertação social e religiosa em resposta às frustrações sociais podem ser identificados como salvadores nacionais. Paulatinamente assimilada, a consciência messiânica sinaliza os movimentos históricos de libertação ao mesmo tempo em que propõe a superação de um estado de coisas *diabólico* e destrutivo – neste caso. Esses movimentos, com duplo alcance, atingem homologamente a “história das religiões” e “as sociedades”. Os movimentos messiânicos, com destino aos reinos terrenos, podem dar origem a “uma nova forma de sociedade religiosa” e a uma “nova forma de sociedade política”, livre das propaladas ameaças catastróficas (NEGRÃO, 2001, p. 119).

Memore-se que o messianismo de diferentes feições tem “raízes profundas” na sociedade brasileira, sobretudo no nordeste e no sul do país com movimentos populares, com religiosidades amplamente pesquisadas inclusive por Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003). Em “Entre Deus, Diabo e Dilma: messianismo evangélico nas Eleições 2010”, perlustrei uma abordagem contemporânea acerca do messianismo protestante eleitoral no Brasil em face das “hostes espirituais

da maldade” presentes na esquerda política brasileira. Baseado em Hobsbawm e Terence Ranger, sobre as negociações de identidades, perguntei-me “pela modernidade dos movimentos *messiânicos* na sociedade brasileira contemporânea como negociação das antigas “práticas salvadoras” tradicionais” (SEAWRIGHT, 2012, p. 125). Interessa-me, pois, esse deslocamento do messianismo popular para um messianismo de outras oralidades, de “novas letras”, de outros lugares: do nordeste e do sul inclusive ao sudeste em novos tempos e em novas feições.

Evidentemente, esse messianismo protestante inusitado era mantido em suas preocupações espirituais e de ordem catastrófica estabelecida pelas ameaças comunistas, mas também sofria racionalizações políticas como recordou Leonildo Silveira Campos em sua entrevista:

a propaganda americana, e anticomunista, no Brasil – entre os meios evangélicos – exacerbava com afirmações do tipo: “você que construiu sua casinha, ou você que conseguiu comprar seu fusca, tome muito cuidado com esses comunistas”. Em 1961 foi lançado o primeiro fusca no Brasil. Então esse pessoal que estava adquirindo seu primeiro carro fazia parte da classe média que não queria o paraíso comunista porque desejavam o paraíso consumista. Pra não fazer ligação direta com o filme: “a classe operária vai ao paraíso” (que é um filme italiano muito interessante). Os evangélicos de classe média, entretanto, se uniram com os católicos de classe média e, indiretamente, os evangélicos acabaram ajudando nas grandes mobilizações que aconteceram nas maiores cidades brasileiras.

Após ter analisado alguns conceitos variáveis, messiânicos, do século XX, e, nesse sentido, Negrão reconheceu que “o Brasil tem sido pródigo na geração de movimentos messiânicos” (NEGRÃO, 2001, p.119). Anteriormente, contudo, Maria Isaura Pereira de Queiroz atrelou os movimentos messiânicos à sociedade tradicional brasileira e não à sociedade urbanizada dos tempos modernos (QUEIROZ, 2003). Por isso, o messianismo dos protestantes históricos e dos pentecostais renovados foi inusitado no Brasil, uma vez que combinou as substâncias religiosas e as teologias com as “batalhas políticas” em diálogo com as “outras maneiras de manifestar” insatisfações sociais. Destaco, portanto, que o messianismo aconteceu nas categorias propostas inventivamente no interior das ramificações protestantes do cristianismo brasileiro que não estavam em grande proporção no nordeste ou no sul, mas no sudeste urbanizado-industrial.

Constatadas as variáveis messiânicas protestantes do sudeste brasileiro, concebo o messias como “alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso Terrestre, tratando-se, pois, de um líder religioso e social”³. Os líderes messiânicos têm esse *status* não porque possuem “uma posição dentro da ordem estabelecida, e sim porque suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade; trata-se, pois, de

um líder essencialmente carismático” independentemente de sua abordagem teológica, de sua prática eclesiástica, de sua adesão religiosa formal. Essas características elementares advêm do “seu dom pessoal apenas, colocando-se fora ou acima da hierarquia eclesiástica ou civil existente, desautorizando-a ou subvertendo-a, a ruptura de ordem estabelecida por ser de longa duração” (QUEIROZ 2003, 25 – 46).

Além de messiânica, a mentalidade protestante ortodoxa anticomunista da década de 1960 formou-se milenarista – conforme apontam as entrevistas realizadas. Para Jacques Le Goff, esse “*Millenium* deu o nome a toda série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a ativação dessa era”, pois a “possibilidade de transformação do mundo em reino de Deus” é a esperança que “mais impactou” toda a sociedade ocidental. Le Goff avaliou que “sem negar a importância da noção de salvação, considero-a, no entanto, demasiado vaga, demasiado polivalente, para fornecer uma base sólida ao estudo das mentalidades escatológicas”. Porque “os desejos de justiça e renovação parecem-me mais fundamentais”, ponderou (LE GOFF, 1984, pp. 425 – 457)⁴. Nesse sentido, os messianismos com destino ao *Millenium* podem ser

simples contestações pacíficas quanto a aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas, ambos os tipos informados pelo universo ideológico religioso, capazes de, ao mesmo tempo, diagnosticar as causas das atribulações e sofrimentos e indicar caminhos para sua superação, desde os mais racionais até os mais utópicos. O imaginário religioso

³ Evidentemente, essa “constatação” será abordada com certa amplitude na escrita da minha tese de doutorado.

⁴ Assim, as iluminações messiânicas estão relacionadas ao “personagem messiânico” (propriamente dito), ao Reino de Deus instaurado e às estratégias dos “personagens messiânicos”.

pregresso, sua exacerbação ou superação por uma nova revelação profética, está sempre presente, interpretando a realidade, postulando objetivos e indicando os meios pelos quais estes serão alcançados (NEGRÃO, 2001, p. 120).

Daí, com as variações descritas, resulta em *primeiro* lugar "o tempo messiânico", entre "o *chronos* e o *kairós*, entre a história e a supra história", que "consiste no tempo ungido, encantado e encantador da realidade pela presença do sagrado na figura do messias". Em *segundo* lugar, "o sonho messiânico", às vezes em vigília, como demonstrou Henri Desroche, que é a "esperança derivada da profecia messiânica" (DESROCHE, 1985, pp 18 - 22). Por fim, em *terceiro* lugar "a esperança messiânica chama à existência profética, pela profecia, a noção de povo messiânico, povo de Deus" (GOMES, 2011, p. 335). Na densa abordagem de Desroche, constam conceitos complexos e intrincados do messianismo enquanto movimentos presentes nas sociedades. De sua teoria, urdiu-se dada tipologia messiânica milenarista que impôs escolhas nos aspectos classificatórios dos movimentos analisados. Por isso, fez-se mister qualificar os messianismos de "religioso ou eclesiológico", de "político", de "econômico-social", de "sexual e familiar", de "naturalista" e de "cósmico"(DESROCHE, 2000, pp. 34 - 35)⁵. Com variações, portanto, os messianismos religiosos e políticos são analisáveis a partir das crenças em "um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência"; Não obstante,

trata-se da ação "de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade" surge não raras vezes "do descontentamento, cada vez mais profundo, de certas coletividades, diante de desgraças ou de injustiças sociais" (QUEIROZ, 2003, p. 383).

No escopo da minha pesquisa, encontra-se um movimento composto por "bases modernas em um messianismo negociado", não mais como "em Canudos, Juazeiro e Contestado", porém com identidades em transito entre protestantes históricos e pentecostais renovados com feições político-teológicas próprias (SEAWRIGHT, 2013, p. 212). Da sociedade tradicional brasileira, e entre outras expressões messiânicas, Campos evidenciou "Canudos, Contestado, Mucker, Caldeirão de Santa Cruz", assim como os "Borboletas Azuis" e "Ave de Jesus" - entre outros (CAMPOS. In: SUNG; CAMPOS, 2012, p. 111). Paradoxalmente, os messianismos que se desenvolveram na urbanidade pressupõem necessariamente uma "modificação do imaginário" combinado em uma série de negociações de identidades religiosas, políticas (NEGRÃO, 2001, p. 128).

Outros protestantes - distintos dos anticomunistas mencionados por Leonildo Silveira Campos - representados por dadas minorias ativistas, verteram-se aos supostos marxistas para a interpretação da realidade socioeconômica e aos textos bíblicos reinterpretados no nascedouro de uma teologia da libertação na América Latina. Essa tomada de

⁵ Obviamente, consta no presente projeto de pesquisa uma proposta na direção tipológica do messianismo religioso e político.

posição minoritária, portanto, caracterizou os protestantes progressistas como parte da categoria nominada "inimigo interno" e, conseqüentemente, como agentes contrários às estruturas convencionais das igrejas. Entre outras iniciativas de apoio às novas posturas dos protestantes progressistas, aponto a Confederação Evangélica do Brasil "fundada em 1934 e extinta nos primeiros anos da década de 60 do século passado" como uma das artífices de novas reflexões político-teológicas dos considerados "inimigos internos" pertencentes às igrejas (MENDONÇA, 2005, p. 50). Aduz-se que as diversas denominações vinculadas à Confederação Evangélica do Brasil promoveram atitudes no campo da ação social, da educação religiosa cristã e das publicações teológicas. Se os católicos criaram a Ação Católica na década de 1930, sob a orientação pastoral do cardeal Leme (como movimento eclesial até os religiosos leigos), os protestantes desafiaram as aparentes hegemonias do protestantismo brasileiro ao congregar presbiterianos, metodistas, congregacionais, batistas, episcopais anglicanos, luteranos e pentecostais em uma Confederação Evangélica do Brasil. Em âmbito estudantil, despontaram-se organizações ativistas a partir da Ação Católica cujas organizações destacáveis são a Juventude Estudantil Católica, JEC, e, complementarmente, a Juventude Universitária Católica, JUC, bem como a Juventude Operária Católica, JOC. Por sua vez, entretanto, a Confederação Evangélica do Brasil criou um setor de responsabilidade

social que motivou as ações sociais e as elucubrações teológicas entre protestantes históricos brasileiros, assim como os movimentos ativistas decorrentes de tais reflexões.

No mesmo ano da criação do setor de responsabilidade social da Confederação Evangélica do Brasil, em 1955, iniciou-se uma série de reflexões acerca da realidade latino-americana com destaque para os dilemas econômicos no Brasil. Segundo o bispo metodista Almir dos Santos, *A primeira* reunião de estudos, realizada no ano de 1955, teve como tema "A Responsabilidade Social da Igreja"; Conseqüentemente, a *segunda* reunião de estudos, que se deu em 1957, contemplou o seguinte tema: "A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais do Brasil"; Em uma *terceira* reunião de estudos, em 1960, em São Paulo, destacou-se "A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade". Essas "reuniões de estudos" foram prelúdios da *quarta*, denominada de Conferência do Nordeste, acontecida de 22 a 29 de julho de 1962, em Recife, e organizada pelo setor de responsabilidade social da Confederação Evangélica do Brasil. Se as outras reuniões provocaram as pessoas à "preocupação por estudar a realidade brasileira" e à "preocupação pela busca de uma resposta cristã aos problemas que esta realidade apresenta em dado momento histórico", a Conferência do Nordeste propôs tematicamente: "Cristo e o processo revolucionário brasileiro"⁶.

Segue, abaixo, uma fotografia do salão nobre do Colégio Agnes Erskine no evento da Conferência do

⁶ Sobre essa temática, produziu-se um livro com os anais das reuniões intitulado "A Conferência do Nordeste: Cristo e o processo revolucionário brasileiro". Encontra-se o *E-book* no seguinte endereço eletrônico: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/A-CONFER%C3%8ANCIA-DO-NORDESTE-livro1.pdf>. Acesso no dia 20 de setembro de 2013.

Mnemosine Revista

Volume 5, n.Especial, 2014

Nordeste. Segundo Waldo César, em entrevista aos editores da revista *Novos Diálogos*, um cartaz vermelho foi feito por Claudius Ceccon, metodista, que expunha uma cruz e ferramentas agrícolas cujo emblema

era a foice. Ao ser interpelado pelo secretário geral da Confederação Evangélica do Brasil sobre a cor do cartaz, porém, Claudius Ceccon disse habilidosamente: "mas essa cor é litúrgica"⁷. Encerrou-se o assunto.

⁷ Ver a entrevista na íntegra: <http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=596>. Acesso no dia 20 de setembro de 2013.



Arquivo pessoal Enos Moura.

Sublinho a novidade da Conferência do Nordeste nas palavras: Cristo e revolução. Para Joanildo Burity, "o que é notável não é que falassem em revolução, mas que eles falassem em revolução", a saber, os pastores e leigos protestantes presentes na Conferência do Nordeste. Porque "lendo-se os jornais, revistas, manifestos e outros documentos da época, o discurso da 'revolução' é altamente frequente" entre "indivíduos, partidos, organizações civis ou militares" – de "boca em boca". Conforme Burity, os protestantes eram "ausentes e resistentes a qualquer aproximação

das 'coisas do mundo', ou seja, das questões e problemas sociais e políticos". Burity disse que esse engajamento dos protestantes presentes da Conferência do Nordeste "é digno de surpresa" (BURITY, 2011, p. 13). Sem maiores "surpresas", porém. Em uma sociedade ideologicamente polarizada – como parte da dicotomia da guerra fria – compreendo os protestantes como evidentemente capazes de estabelecer posicionamentos alternantes conforme as diferentes lógicas socioeconômicas e religiosas de apreensão ou contestação da realidade⁸. Nas narrativas captadas por meio das entrevistas de história

⁸ Ressalto que nem todos os participantes elencados aderiram aos ideais comunistas, embora existisse determinado interesse pela temática apresentada na Conferência do Nordeste.

oral, portanto, a memória coletiva vinculou os colaboradores não apenas por traumas compartilhados que os fizeram “sofrer a comunidade de destino”, mas por considerações semelhantes e conjuntas das suas impressões acerca da Conferência do Nordeste, por exemplo.

Anivaldo Pereira Padilha lembrou que

Surgiram, portanto, essas preocupações no interior da Confederação Evangélica do Brasil (que congregava as principais igrejas evangélicas brasileiras). A Confederação criou, então, o setor de responsabilidade social e organizou também uma consulta às igrejas sobre as suas percepções da realidade do país. Depois disso, a Confederação promoveu três conferências que culminaram na mais importante e conhecida de todas: a Conferência do Nordeste, em 1962. Eu não consigo lembrar dos temas, mas me lembro muito bem que, em todas as três primeiras conferências, a igreja era o centro da preocupação reflexiva. Na Conferência do Nordeste, porém, o tema foi: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Essa foi a Conferência que colocou Cristo no centro e não a igreja institucional. A Conferência do Nordeste ocasionou reflexões em todos nós, pois redescobrimos a missão e o caráter profético que a igreja tinha que ter no Brasil. A Conferência do Nordeste nos fez questionar os conceitos de espiritualidade. Porque passamos a considerar nossas práticas espirituais muito alienantes. Por exemplo, a separação do mundo não era evangelização, mas sim proselitismo... Não era a busca da justiça, e nem a proclamação dos valores do Reino de Deus, mas estava em questão o proselitismo, o anti-catolicismo. E para nós ficou muito claro e nós refletimos bastante em torno da pergunta: “onde está Deus no Brasil?”, ou, “de qual maneira Deus está nos desafiando?”. E descobrimos que outros países, e

regiões do mundo, também faziam essas mesmas perguntas sobre Deus, sobre Sua missão.

Paulo Ayres Mattos recordou que

Realizou-se, em 1962, a Conferência do Nordeste cujo tema era “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, demonstrando a preocupação das igrejas protestantes com a peculiaridade daquele momento politicamente intenso da vida brasileira. Esse setor progressista da igreja protestante, que era minoritário (precisamos reconhecer isso), era muito militante. Estou falando com ênfase sobre isso. Porque, de certa maneira, tínhamos um contexto brasileiro peculiar naquele momento, mas os nossos progressistas impuseram uma agenda com vários temas significativos sobre os rebanhos protestantes. A Conferência do Nordeste marcou uma discussão muito importante para nós, pois demonstrou que existia uma vontade de revolução cristã propriamente dita no Brasil. Isso era verdade também dentro da mocidade metodista, especialmente porque essa liderança dos jovens foi progressivamente conseguindo o controle da revista Cruz de Malta. E isso foi muito importante!.

Leonildo Silveira Campos disse que

Durante o evento da Conferência do Nordeste a comissão organizadora colocou um “pano de fundo”, atrás, com uma porção de camponeses com foices levantadas e, às vezes as foices se cruzavam com os martelos – ficava a foice e o martelo. De uma foice saía a expressão: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. A ideia, na época, era que o Brasil caminhava para a esquerda como Cuba. Não somente o Brasil, mas toda a América Latina. Nem passava pela cabeça desse pessoal que o Brasil, e a América Latina, caminhavam na direção da direita... Houve uma época

em que os únicos países da América Latina que não tinham ditaduras militares eram o Chile e o México. No México havia uma Ditadura Civil e, no Chile, depois, vivenciou-se o golpe do Pinochet. A América Latina era todinha dividida, portanto. Mas em 1962 nem passava pela cabeça dessa moçada que o Brasil, e os países latino-americanos, poderiam ir para a direita política. Tudo estava caminhando para a esquerda! E a pergunta básica era a seguinte: "que papel a igreja cristã irá desempenhar no contexto de uma América socialista?". Perguntava-se: "qual vai ser o papel da igreja na América socialista?". Isso era muito pra cabeça dos evangélicos! Porque eles apostavam numa direita, com certeza. Eles ganharam a aposta!.

Com a Conferência do Nordeste, a Confederação Evangélica do Brasil se avigorou nas reflexões teológicas e nas práticas ativistas sociais. Destarte, fortaleceram-se as relações dos protestantes comunistas presentes nas atividades da Confederação Evangélica do Brasil com o Conselho Mundial de Igrejas, CMI, com a Igreja e Sociedade na América Latina, ISAL, com a União Cristã de Estudantes do Brasil, UCEB, com a Associação Cristã de Acadêmicos, ACA. Além disso, as lideranças católicas e, em menor número, protestantes deram origem à Ação Popular, AP, que sustentou determinado "romantismo revolucionário" e, durante a ditadura militar, apresentou-se como uma das organizações da esquerda brasileira. Tanto os participantes da Ação Cristã de Acadêmicos, quanto os integrantes da Juventude Estudantil Católica, da Juventude Operária Católica e da Juventude Universitária Católica compuseram os quadros ativistas da Ação Popular⁹.

Progressivamente, constituiu-se a desconfortável categoria de "inimigo interno" dentro das diferentes denominações protestantes brasileiras. Logo, a Lei de Segurança Nacional, de 11 de março de 1967, consolidou um processo de tratamento e de reconhecimento do "inimigo interno" segundo a doutrina de segurança nacional anteriormente assimilada no Brasil. Ressalto que a expressão "inimigo" designava o próprio Diabo. Por isso, ser considerado "inimigo interno", sinônimo de subversivo ou comunista, era ser identificado com o próprio Diabo em processo político tomado por forças tenebrosas da maldade. Foi no imaginário de Delcyr de Souza Lima, entre outros, que as esquerdas protestantes diabólicas, presentes inclusive na Conferência do Nordeste, tornaram-se inimigos de Deus, "inimigos internos" das igrejas protestantes. Os participantes da Conferência do Nordeste eram insurgentes que queriam uma revolução religiosa contrária à ortodoxia anticomunista e aos "bons costumes" da direita política. Leonildo disse que a Conferência do Nordeste completou 50 anos com a presença da "ala jovem de esquerda" na qual "estava um jovem sociólogo chamado Waldo César" e uma "porção de outros jovens intelectuais protestantes do Rio de Janeiro", os quais "faziam parte da Confederação Evangélica do Brasil". Grande parte desses jovens intelectuais, demonizados, foram excluídos das suas igrejas locais sob a acusação de subversão por causa das suas respectivas atuações na Conferência do Nordeste – conforme Leonildo.

⁹ A Ação Popular, AP, surgiu em 1962 da transposição dos limites que a hierarquia católica impôs sobre a Juventude Universitária Católica, JUC, e, por isso, tornou-se uma organização composta também por alguns ativistas cristãos católicos e protestantes. Dos colaboradores da presente pesquisa, destacam-se Anivaldo Pereira Padilha e Mozart Noronha como membros da Ação Popular. Para maiores detalhes sobre a história da Ação Popular, ver: ARANTES, Aldo; LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular, da JUC ao PCdoB*. São Paulo: Alfa – Ômega, 1984.

Para Delcyr de Souza Lima, as esquerdas diabólicas estavam dentro das denominações protestantes, pois havia uma tentativa clara de revolução comunista entre alguns religiosos subversivos.

Houve, antes, essa Conferência do Nordeste, em 1962, como sendo um congresso muito político, de esquerda, envolvendo-se com os evangélicos. Naquela época, tinha uma organização evangélica, a Confederação Evangélica do Brasil, que acabou de vez porque se diluiu institucionalmente. A Confederação promoveu esse encontro, no nordeste, do qual participaram metodistas, presbiterianos, católicos e outros grupos. Eles adotaram teses, lá, bem de esquerda. Ao ponto de alguns – desde o início – admoestarem os pastores que não entrassem nesta área política, de esquerda. Que pregassem a Bíblia Sagrada e não esse troço político da esquerda diabólica.

Na década de 1960, portanto, aprimorou-se um processo de profundas e tensivas modificações entre os protestantes brasileiros. Esse processo de transformação “nos olhares dos evangélicos brasileiros fez com que os pastores e leigos passassem a perceber que o lado místico da religião não dispensava a participação deles nos assuntos temporais e históricos” (CAMPOS, 2002, p. 85). No decurso da transição política brasileira, os governos de Getúlio Vargas, de Juscelino Kubitschek, de Jânio Quadros e de João Goulart, com todo nacionalismo, populismo e clientelismo, entraram em derrocada após as intervenções militares de 1954, de 1961 e, finalmente, no golpe militar de 1964 (SKDIMORE, 1988). Ana Maria Ramos Estevão

contou que “na década de 1960, inclusive, era muito forte a discussão política” cotidiana e que, mesmo depois de sua conversão ao metodismo, tornou-se uma pessoa desejosa tanto por ser missionária, quanto por conhecer os dilemas políticos em curso no país. No curso migratório de Maceió para São Paulo, Ana Maria se converteu do catolicismo ao protestantismo e constatou que “era uma coisa” a discussão política em sua casa na década de 1960, pois “todo o mundo falava de política” e eram intensas as “especulações políticas sobre os governos brasileiros”.

Ocorre que “no momento da renúncia de Jânio, Jango fazia uma viagem oficial à China comunista” e, portanto, reforçou-se “sua inaceitabilidade pelos militares anticomunistas” (SKIDMORE, 2010, p. 244). Não somente por sua aparente afinidade política ao governo chinês, João Goulart representou uma ameaça iminente e um perigo à “segurança nacional”. As Forças Armadas estavam divididas apesar da clareza na Constituição Federal de 1946, segundo a qual: “substitui o presidente, em caso de impedimento, e sucede-lhe, no de vaga, o vice-presidente da República” – Art. 79. Alguns militares de alta patente “viam nele a encarnação da República sindicalista e a brecha por onde os comunistas chegariam ao poder” e, por isso, os “ministros militares de Jânio – general Odílio Denys, da Guerra; brigadeiro Grün Mossa, da Aeronáutica, e o almirante Sílvio Heck, da marinha – vetaram a volta de Jango ao Brasil, por razões de segurança nacional” – como dissemos (FAUSTO, 1995, pp. 442 –

443). No dia da renúncia de Jânio Quadros, 25 de agosto de 1961, portanto, Ranieri Mazzilli assumiu a Presidência da República com um discurso “tão curto quanto cauteloso”. Em seguida, “mandou telegrafar a João Goulart, comunicando-lhe que, “na sua ausência”, assumira a Presidência da República” (MARKUN; HAMILTON, 2011, p. 104 – 105).

Havia oficiais que não suportavam a possibilidade da posse de João Goulart como presidente da República, mas não ostentavam “unanimidade da cúpula militar”. Por isso, “o Congresso adotou uma solução de compromisso”, cuja resolução estabeleceu o sistema parlamentarista (FAUSTO, 1995, p. 443). Nesse ínterim, contudo, o Congresso Nacional “se negou a carimbar o veto à posse de Jango” ao mesmo tempo em que “recomendou a criação de um sistema parlamentarista”. Segundo Skidmore, de 28 de agosto a 4 de setembro de 1961, o ambiente político no Brasil “era de elaborado processo de queda de braço entre os militares” rachados por opiniões divergentes. Em 2 de setembro, a “solução de compromisso” do Congresso Nacional foi aprovar “emenda estabelecendo um sistema parlamentarista atenuado” e os três ministros militares se manifestaram “por intermédio de carta do presidente em exercício Mazzilli ao Congresso, o seu desejo de aceitar a solução parlamentarista”. Em 5 de setembro de 1961, João Goulart chegou à Brasília e tomou posse em 7 de setembro do mesmo ano (139º aniversário da independência do Brasil). Daí, João Goulart se utilizou

de “catorze meses decorridos entre setembro de 1961 e janeiro de 1963” no afã de “manobrar cuidadosamente para recuperar plenos poderes presidenciais, conquistando apoio popular num plebiscito pela rejeição do Ato Adicional que estabelecera o sistema parlamentarista” (SKIDMORE, 2010, pp. 254 – 258).

Para Carlos Fico, sobre o processo político de negociações e concessões, descrito acima, a atmosfera política era de

grande agitação não apenas entre militares, políticos e empresários que queriam livrar-se do governo. João Goulart defrontara-se, no início de 1964, com sua própria fragilidade. Chegara à Presidência da República por acaso e por sorte, após a surpreendente renúncia de Jânio Quadros e contra a vontade dos ministros militares, que só admitira sua posse depois de tratativas políticas que o enquadraram: às pressas, instaurou-se no Brasil, em 1961, um regime parlamentarista, que tolhia os poderes do novo presidente (FICO, 2012, p. 16).

Com receio das “forças ocultas maléficas”, como abalizou Mainwaring, com temor dos problemas econômicos (e sob a suspeita da direita política), o presidente João Goulart lançou em 1963 o Plano Trienal com as suas reformas de base. Skidmore descreveu as tensões socioeconômicas vivenciadas por João Goulart na Presidência da República, pois os sintomas de “caos econômico e de intransigência política fortalecia a posição dos que garantiam a Jango que ele só precisava de um plano para as novas linhas de ação política” como resposta aos críticos

permanentemente ávidos por sua deposição. Além das crises pessoais vivenciadas por João Goulart, tais como a morte da sua mãe e conselheira, sabe-se que o ano de 1963 foi bastante intenso não apenas para a economia brasileira decadente, mas também para a política dos diversos segmentos sociais. Era a "impaciência da extrema esquerda, desilusão na esquerda moderada, preocupação no centro, conspiração na direita – tudo isso contribuía para criar um caldeirão político instável" (SKIDMORE, 2010, p. 329 – 331). João Goulart havia interpretado a retomada do sistema presidencialista, em 1963, como um "triumfo eleitoral pessoal" e, antes do plebiscito, ele "fizera divulgar o Plano Trienal, feito por Celso Furtado, ministro do Planejamento" com diversas "soluções financeiras" e desenvolvimentistas que não agradaram aos "defensores das reformas de base". As "reformas eram uma espécie de interpretação trabalhista da linha política discutida pelo Partido Comunista Brasileiro", PCB, que buscou "direcionar o desenvolvimento capitalista brasileiro no rumo de uma revolução nacional e democrática" (FICO, 2012, pp. 16 – 17)

Foi também nesse ambiente que a "antiga imprensa", porta-voz da oposição, corroborou no aprimoramento da imagem subversiva de João Goulart, principalmente após o Comício da Central do Brasil. Maria Aparecida de Aquino demonstrou com acurácia "as intenções do Estado autoritário brasileiro por trás de um instrumental repressivo (a censura

política) e as reações dos órgãos de divulgação sobre os quais esse instrumental se impõe" (AQUINO, 1999, p. 22). Segundo José Ferreira de Lima Júnior, os católicos inconformados se manifestaram por meio da "marcha da família com Deus pela liberdade", assim como da "cruzada do rosário pela liberdade" (LIMA JÚNIOR, p. 39). Esses protestos foram incitados por políticos de direita, tais como Ademar de Barros, Magalhães Pinto e, entre outros, pelo Carlos Lacerda – "derrubador de presidentes".

Para Skidmore, o "presidente se achava cercado por todos os lados" e "não tinha muita esperança na aprovação pelo Congresso de qualquer das reformas que propusera", sobretudo da reforma agrária. A luta presidencial de João Goulart foi levada "diretamente ao povo" por meio de "uma série de comícios através do país". Foi no dia 13 de março de 1964 que João Goulart realizou o seu primeiro comício com "milhares de espectadores agitando flâmulas" que "aplaudiam o presidente quando ele anunciou o decreto de nacionalização das terras a seis milhas das rodovias federais, das ferrovias ou das fronteiras nacionais" (SKIDMORE, 1988, p. 41). Fico destacou que João Goulart "optou, então, por abraçar as "reformas de base", independentemente do Congresso, buscando apoio diretamente nas massas". E que houve uma "escalada de manifestações radicalizadas que também incluíram sublevações de sargentos e praças (apoiados por Goulart) ou, pela direita, uma gigantesca marcha de grupos religiosos atemorizados com a

ameaça do perigo comunista” (FICO, 2012, pp. 17 – 18).

Os protestantes anticomunistas das diferentes denominações ficaram alarmados com o Comício da Central do Brasil porque seu acontecimento evidenciou “estratégias diabólicas comunistas em curso nas atitudes de João Goulart”. Antes, resalto que a inscrição do narrador na memória coletiva, por meio de *redes*, provoca sua consequente subjetivação e apreensão das realidades. Amiúde, os narradores se utilizam dos percursos da memória coletiva nas impressões concernentes às suas particulares recepções e elaborações. Se, no momento do Comício da Central do Brasil, o “Diabo estava reinando no Brasil”, e o presidente da República era seu instrumento, percebe-se que, para Delcyr de Souza Lima, por exemplo, a possessão de João Goulart era constatável com base nas evidências: “ele suava muito, se enxugava, fazendo o discurso, nervoso, com a face diferente”. Estava posta a catástrofe, pois que Delcyr “ouviu dizer” que João Goulart era um chefe comunista com “arma de fogo nas costas” e estava “nitidamente alterado”. Para agravar, refiro-me a um Comício realizado em uma sexta-feira 13, e, por conseguinte, ao “destino”, como prefere Skidmore, de um presidente tomado por alterações próprias de um comunista diabólico ante ao qual

Na noite de sexta-feira, 150 mil pessoas se reuniram na praça. Um oceano de faixas exigia a reforma agrária e a legalização do Partido Comunista. Grupos de policiais do Exército, de capacete branco,

brandindo metralhadoras, continham a festa da multidão [...] Ao aproximar-se a hora marcada para ele aparecer, Jango ficou nervoso. Ele queria chegar no comício mais perto do fim da longa lista de oradores que falariam antes dele [...] Chegou enfim a vez do presidente. Transpirando intensamente na úmida noite carioca, ele se aproximou do palanque acompanhado da bela e elegante mulher (algo inusitado na política brasileira). Seu discurso não desapontou a multidão (SKIDMORE, 2010, pp. 332 – 333).

Se, para Delcyr de Souza Lima, as artimanhas diabólicas estavam presentemente incorporadas na pessoa e na narrativa de João Goulart, para Paulo Ayres tudo transcorreu normalmente como se esperava pelos membros do Partido Comunista Brasileiro, PCB (ao qual ele pertenceu desde a sua juventude). Mas João Goulart assinou, no Comício da Central do Brasil, dois decretos por meio dos quais impôs a sua insuficiente resposta às crises que causaram instabilidade no país, quais sejam: “o primeiro nacionalizava todas as refinarias de petróleo” e “o segundo foi o decreto da Supra, que declarava sujeitas a expropriação todas as propriedades “subutilizadas” de mais de quinhentos hectares” próximas às rodovias, às ferrovias federais”. Disse Paulo Ayres que “nós, aqui da Universidade, ouvimos o famoso Comício da Central do Brasil pelo rádio. Sem surpresas. Nós considerávamos que a revolução estava nas ruas. Estávamos eufóricos pelos resultados da revolução”, pois os protestantes comunistas aguardavam “um país voltado às esquerdas como sinal de igualdade econômica e teológica entre as

peessoas". Leonildo recordou da "propaganda americana, e anticomunista, no Brasil que – entre os meios evangélicos – exacerbava com afirmações do tipo: você que construiu sua casinha, ou você que conseguiu comprar seu fusca, tome muito cuidado com esses comunistas". Além disso, por exemplo, "o medo e o pavor do comunismo faziam parte do imaginário batista, aprendido com os irmãos norte-americanos desde o início do século XX com o advento da Revolução Russa" (SILVA, 1998, p. 139). Com isso, os batistas "esconjuravam o comunismo como algo diabólico e convocavam o Senhor dos Exércitos para destruí-lo, pois o mesmo era parte do reino do Diabo" e "do ponto de vista da liderança batista, o comunismo precisava ser combatido pelo seu ateísmo e negação da religião" (SILVA. In: ZACHARIADHES, 2009, pp. 36 – 37).

Para Enéas Tognini, tornou-se necessário conter esse mesmo "Diabo de comunismo". Sem olvidar, uma notável manifestação do pentecostalismo renovado foi o dia nacional de "jejum, oração e humilhação" contra o comunismo liderado por Enéas Tognini, em 1963. Acreditando ter salvado o Brasil, Enéas Tognini menciona que o "ponto alto" do seu trabalho foi atingido no dia 15 de novembro de 1963, dia de "jejum, oração e humilhação", porque, segundo ele, "Deus respondeu a oração de 15 de novembro de 63 com o golpe militar de 1964". Enéas Tognini me revelou um diálogo com o chefe do Serviço Secreto do Segundo Exército, "na rua do antigo Mappin". Naquele ensejo,

ele comunicou seu plano de "oração, jejum e humilhação" para salvar o Brasil das "esquerdas diabólicas" para um oficial de alta patente, para um comandante. Nessa conversa, entretimentos, o militar lhe disse: "reverendo, se o senhor fizer isso, será a salvação do Brasil". Para demonstrar toda a influência teológica, doutrinária e política oriunda dos estadunidenses, Enéas Tognini declarou que o plano de "jejum, oração e humilhação, aqui no Brasil, foi baseado no plano dos Estados Unidos, na época do Abraham Lincoln, um século antes. No caso do Lincoln, foi em 1863 e no nosso foi em 1963".

Embasado em uma narrativa demasiadamente patriótica, Enéas Tognini contou como foi possível "salvar o país do Diabo" e do comunismo que, segundo ele, poderia dizimar milhares de fiéis protestantes e privar os religiosos da pregação da Palavra:

Chefiando o Serviço Secreto do 2º Exército, um dos militares mandou me chamar e, na conversa, mostrei para ele o plano de jejum, oração e humilhação para salvar o Brasil dos comunistas. Ao apresentar o meu plano ao militar, que é incrédulo, e que hoje é um general, ele me disse: "reverendo, se o senhor fizer isso, é a salvação do Brasil!". O plano de jejum, oração e humilhação, aqui no Brasil, foi baseado no plano dos Estados Unidos, na época de Abraham Lincoln, um século antes. No caso do Lincoln, foi em 1863 e no nosso foi em 1963. O chefe do Serviço Secreto era incrédulo e me ajudou, enquanto o Rubens estava me atacando pelo rádio. [...] Todos os integrantes do Movimento de Renovação Espiritual eram, necessariamente, contrários ao comunismo por causa do ateísmo. Como nós podemos ser a favor do comunismo se ele é ateu? O

comunismo tem raízes demoníacas. No meu livro "Uma cilada do Diabo: um pus na orelha", eu mencionei um pastor batista dos Estados Unidos que dizia que Hitler tinha os seus acessos porque via o demônio! Hitler dizia: "ele está aqui... não... ele está ali...". Ele tinha acessos terríveis com os ataques do demônio! Por isso, o comunismo é do Diabo! Como nós podemos ser do Diabo?

Veja o que o comunismo fez na Rússia e na China: exterminou o povo! Matou milhões, não foi brincadeira não. O Stalin... O Mao Tsé-Tung... Mataram milhões de pessoas. Isso não é coisa de Deus. Quem comandava o Mao Tsé-Tung era a mulher dele... Durante os governos comunistas, os missionários estrangeiros eram expulsos. Veja o que aconteceu na Coréia, por exemplo.

Os coreanos estavam unidos, mas mataram mais de 400 pastores. No Brasil fariam a mesma coisa! Tudo o que era de Deus, era combatido pelos comunistas. Eles eram do Diabo! Tratava-se, pois, uma luta entre Deus e o Diabo, entre aqueles que eram de Deus e aqueles que eram do Diabo. Travou-se uma luta da luz contra as trevas...

Com seu posicionamento firmemente contrário às "esquerdas diabólicas", Enéas Tognini assumiu grande parte da responsabilidade do esconjuro messiânico histórico e social da "realidade diabólica" que estava sendo construída no país. Segundo Enéas Tognini, os pentecostais renovados oraram e deixaram "que Deus trabalhasse", pois pediram confiantemente que Deus "mandasse alguma coisa" como resposta às suas preces. Por "alguma coisa", note-se que uma intervenção civil-militar era desejável para que João Goulart não instituisse por meio de mecanismos oficiais uma "ordem comunista" no Brasil¹⁰. Excluído da denominação batista com grande

parte dos pentecostais renovados (apenas em 1965), e inimigo denominacional de Delcyr de Souza Lima, Enéas Tognini – batizado no Espírito Santo – assumiu grande responsabilidade messiânica milenarista ao dizer:

Foi assim que Deus respondeu a oração de 15 de novembro de 1963 com 31 de março de 1964, quando o Brasil ficou livre do comunismo. Por causa dessa campanha nós temos a liberdade! [...] Nós salvamos o Brasil do comunismo no dia 15 de novembro de 1963, com a campanha de jejum, oração e humilhação. O povo evangélico foi aos joelhos! E o Diabo perdeu para os militares amparados por nossas orações, por nossas influências. Salvamos o Brasil do comunismo! [...] Meu trabalho foi intenso contra as ameaças comunistas naquele tempo e os militares exerceram um papel quase angelical. Eram querubins, serafins, anjos, arcanjos trajados com verde oliva. Nós salvamos o Brasil do comunismo!.

Além da herança protestante estadunidense, da característica teológica petista e as conhecidas implicações da guerra fria, conceber uma América socialista era "muito pra cabeça dos evangélicos!" – disse Leonildo. Mais, os protestantes, com exceções, "apostavam numa direita" e "ganharam a aposta!". Porque se tratava de um embate maniqueísta entre Deus e esse "Diabo de comunismo" como ameaça constante no ambiente tenso oportuno às manifestações avessas à catástrofe. Com isso, os protestantes anticomunistas comemoraram a denominada "revolução", ou "contrarrevolução", dos militares brasileiros em oposição às hostes diabólicas comunistas que incluíam

¹⁰ Grafei no caderno de campo as seguintes percepções: *estou perplexo com a convicção do pastor Enéas Tognini e com a influência exercida por ele não somente na política denominacional, mas na forma como entusiasmou os evangélicos brasileiros para a "guerra santa" contrária ao comunismo, contrária aos "inimigos internos"*

os protestantes subversivos, “devassos” e de notável modernização teológica. Depois do golpe civil-militar, os jornais denominacionais publicaram artigos favoráveis às intervenções militares na política brasileira. *O Estandarte*, órgão oficial da Igreja Presbiteriana Independente, sob o título “O País tem um novo presidente”, esboçou seu pensamento ao comemorar a superação do “inimigo interno” por meio das Forças Armadas.

Segundo Elizete Silva, “o golpe militar de 1964 era”, para os batistas, e, contraditoriamente, “uma intervenção política em defesa da democracia, e da nação”, bem como “um benefício ao País que vivia ameaçado em sua ordem democrática”. A Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira advogava a separação entre Igreja e Estado, mas Silva disse que “a pseudo omissão dos batistas frente às questões políticas do País se desvelou” porque grande defendeu “uma face ideológica”, “conservadora”. *O Jornal Batista* publicou um artigo assinado pelo redator chefe, pastor José dos Reis Pereira, que esboçou “A responsabilidade dos crentes nesta hora”. Logicamente, “imprensa batista, no período, reverberou insistentemente contra o comunismo,

o perigo vermelho que rondava o País e queria tirar Deus dos corações” (SILVA. In: ZACHARIADHES, 2009, pp. 37 – 40). José dos Reis Pereira, historiador endógeno, institucional, dos batistas brasileiros, tratou de “legitimar” e “reconhecer” o golpe civil-militar ante aos religiosos leitores de *O Jornal Batista*.

Os acontecimentos político militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação [...] Esse clima artificial, estranho à índole brasileira, estava sendo mantido por uma desabusada minoria que, paulatinamente, ia exercendo influência nos mais diversos setores da vida nacional. Referimo-nos à minoria comunista [...] Preocupavamos a posição do Presidente da República. Como cristãos devíamos-lhe todo o respeito aconselhado nas Escrituras. Era objeto constante de nossas orações. Mas suas atitudes eram-nos, muitas vezes, inexplicáveis [...] Agora, enquanto escrevemos estas notas, parece que tudo acabou. O presidente que estava fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado [...] Mesmo em nossas igrejas havia infiltrações. Havia a idéia louca de que era possível embarcar com os comunistas no mesmo barco para a consecução dos mesmos ideais [...] Vivamos e lutemos para que Jesus Cristo impere em nossa pátria (Página 3 – O JORNAL BATISTA, 12.04.1964).

Referências bibliográficas

- AQUINO, Marica Aparecida de. *Censura, Imprensa e Estado autoritário (1968 – 1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência: O Estado de São Paulo e Movimento*. Bauru: EDUSC, 1999.
- ARANTES, Aldo; LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular, da JUC ao PCdoB*. São Paulo: Alfa – Ômega, 1984.
- BURITY, Joanildo. *Fé e Revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1962-1964)*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. "Protestantes na primeira fase do regime militar – atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964 – 1969).)". In: Estudos de Religião, Nº 23. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

DESROCHE, Henri. Dicionário de Messianismos e Milenarismos. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

_____. Sociologia da esperança. São Paulo: Paulinas, 1985.

FAUSTO, Bóris. História do Brasil. São Paulo: Edusp, 1995.

FICO, Carlos. Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar. Rio de Janeiro: Record, 2012.

GOMES, Antonio Maspoli de Araujo. O Messianismo Milenarista no Brasil e a Psicologia Social da Religião. Limites e Possibilidades. In: História Agora: Revista de História do Tempo Presente, Nº 11, 2011.

_____. Um estudo sobre a conversão religiosa no protestantismo histórico e na psicologia social da religião. In: Rev. Ciências da Religião: história e sociedade. São Paulo: Mackenzie, 2011.

HOBBSAWM, Eric. Sobre História: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: Enciclopédia Einaudi: vol. I - memória - história. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

_____; NORA, Pierre (orgs). História: novas abordagens. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

LEÓNARD, Émile. O iluminismo num protestantismo de constituição recente. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2002.

LIMA JÚNIOR, José Ferreira de. Protestantismo e golpe militar de 1964 em Pernambuco: uma análise da Cruzada de Ação Básica Cristã. Recife: dissertação de mestrado, Universidade Católica de Pernambuco, 2008.

MARKUN, Paulo; HAMILTON, Duda. 1961: O Brasil entre a ditadura e a guerra civil. São Paulo: Benvirá, 2011.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005.

NAPOLITANO, Marcos. 1964: História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. Rev. Ciências Sociais. Vol. 16, nº 46, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2003.

SEAWRIGHT, Leandro A. Entre Deus, Diabo e Dilma: messianismo evangélico nas Eleições 2010. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. Dos fundamentos ao cisma: uma abordagem histórico-teológica do cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960. São Paulo: trabalho de conclusão de curso, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2005.

_____. Entre Deus, Diabo e Dilma: as narrativas evangélicas fundamentalistas nas eleições 2010. In: Estudos de Religião, Vol. 27, Nº 1, Jan-Jun, 2013.

_____. Poder e experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960. São Bernardo do Campo: dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

SILVA, Elizete da. Protestantes e o governo militar: convergências e divergências. In: ScieloBooks, 1998. Ver: <http://books.scielo.org/id/3ff/pdf/zachariadhes-9788523209100-03.pdf>. Acesso no dia 17 de outubro de 2013.

SKIDMORE, Thomas. Brasil: de Getúlio a Castelo, 1930 - 1964. São Paulo: Paz e Terra, 2007. Ver do mesmo autor: Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964 - 1980. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

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

SUNG, Jung Mo; CAMPOS, Leonildo Silveira. Religiões populares e novos cenários culturais: Rupturas e continuidades. São Paulo: Reflexão, 2012.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (Org). Ditadura militar na Bahia: novos olhares, novos objetos, novos horizontes. Salvador: EDUFBA, 2009.

Recebido em: 05/10/2014

Aprovado em: 29/10/2014