

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

FERMENTO DA MASSA

**ECUMENISMO EM TEMPOS DE DITADURA MILITAR NO
BRASIL, 1962-1982**

André Souza Brito

2010



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

FERMENTO DA MASSA
ECUMENISMO EM TEMPOS DE DITADURA MILITAR NO BRASIL, 1962-1982.

ANDRÉ SOUZA BRITO

Sob a Orientação da Professora
Dr^a Caetana Damasceno

Dissertação submetida como
requisito parcial para obtenção do
grau de **Mestre em Ciências**, no
Curso de Pós-Graduação em
em História, Área de Concentração em
Estado e Relações de Poder.

Seropédica, RJ
Março de 2010

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ANDRÉ SOUZA BRITO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências, no curso de Pós-Graduação em História, área de concentração em Estado e Relações de Poder.

Dissertação aprovada em 05/03/2010.

**Caetana Maria Damasceno (Doutora em Antropologia - Museu Nacional - UFRJ)
(orientadora)**

Beatriz Catão Cruz Santos (Doutora em História - UFF)

Samantha Viz Quadrat (Doutora em História - UFF)

Agradecimentos

O presente trabalho é fruto de um esforço de reflexão e pesquisa que contou com o apoio de muitas pessoas em diferentes níveis e momentos ao longo desses dois anos de mestrado. Citarei apenas os que estiveram envolvidos mais diretamente em sua produção. Registro, assim, meus sinceros agradecimentos:

A Deus, por meio de quem existo e vivo. De quem busquei inspiração e força necessárias para realizar simultaneamente diversas atividades nas mais variadas modalidades. No âmbito acadêmico (sem auxílio de Bolsa de Estudos), familiar, do trabalho no magistério público municipal e estadual, da Igreja (Catedral das Assembléias de Deus de Volta Redonda, como professor de adolescentes na Escola Bíblica Dominical) dentre outros.

À minha orientadora, Dr^a Caetana Damasceno, a qual foi mais que uma orientadora, verdadeira amiga, que pacientemente suportou as minhas muitas limitações, manifestadas desde a primeira reunião de orientação até o final do Curso. Sua humildade, simplicidade e rigor intelectuais me fizeram crescer como pessoa e como pesquisador. Os materiais que prontamente me cedeu foram indispensáveis. Como uma “diretora de consciência”, para lembrar Bourdieu, guiou-me na árdua tarefa da construção de um objeto de estudo histórico e, como sábia “parteira” (palavra que gosta de usar) que é, exerceu um papel fundamental na missão de trazer à luz esse trabalho. Nesse sentido, os méritos desse empreendimento são, em grande medida, resultantes de sua orientação, mas as imperfeições se devem ao autor somente.

Aos professores Dr. Alexandre Fortes (UFRRJ) e Dr. Emerson Giumbelli (UFRJ) pela participação na Banca de Qualificação e pelas sugestões e críticas construtivas ao trabalho.

Às professoras Dr^a Beatriz Catão, Dr^a Samantha Quadrat e Dr^a Caetana Damasceno pelo privilégio que me concederam ao participarem da Banca final.

Aos professores do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ, os quais ministraram disciplinas importantes tanto para a minha formação intelectual quanto para o aprimoramento das idéias que começaram a tomar forma com o projeto de pesquisa apresentado à banca de seleção.

Aos meus colegas pelo companheirismo que, ao longo desses dois anos, manifestaram em relação a minha pessoa. Vivenciaram comigo as alegrias, as dificuldades e as vitórias proporcionadas pela experiência do curso de Mestrado. Principalmente agradeço ao Sérgio Prates, a quem devo muitas dicas de obras relativas ao ecumenismo e, também, a Arquivos sobre o mesmo tema, em especial ao do Koinonia.

Ao saudoso colega e companheiro no mestrado, Daniel Teixeira, que tão cedo se foi e, infelizmente, não pôde continuar conosco até o fim do curso, por me indicar o Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ) para pesquisas acerca da religião no contexto da ditadura militar do Brasil.

Aos meus pais, Domingos e Vera, por terem me incentivado desde cedo a me dedicar e me esforçar para buscar e alcançar o conhecimento através do estudo em todos os níveis possíveis.

À coordenação do PPHR e ao Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (DPPG) pelo apoio necessário para a realização de uma pesquisa no Arquivo Nacional de Brasília (DF).

Ao colega Hugo Leonardo por ter me cedido sua coleção de revistas *Tempo e Presença*, as quais foram fundamentais para a realização da pesquisa acerca do ecumenismo.

Aos colegas de trabalho, os professores Gabriel Barbosa, Alvinho Lima e Marco Aurélio por terem realizado as correções e revisões nos textos do projeto de pesquisa e da dissertação.

Ao pessoal do Koinonia, antigo CEDI, que me recebeu com carinho e me forneceu abundante material de pesquisa.

À Fundação Educacional de Volta Redonda, FEVRE, (autarquia da prefeitura da cidade de Volta Redonda à qual estou vinculado como professor de história no Ensino Fundamental) pelo auxílio financeiro concedido ao longo do curso.

À minha querida esposa, Quésia, que me encorajou a fazer a inscrição no processo seletivo da primeira turma do Mestrado em História da UFRRJ, em 2008, quando ainda me via em total despreparo para enfrentar tal empreitada. Ela suportou ao meu lado, com paciência, as muitas horas de trabalho gastas com inumeráveis pesquisas, digitando as informações que eu lhe ditava a partir de empoeirados documentos (apesar de sua rinite alérgica) de vários Arquivos. Compreendeu as privações de variadas espécies a que fomos submetidos nesse período e nos momentos em que me sentia desanimado sempre me amparou.

RESUMO:

BRITO, André Souza. *Fermento da Massa: ecumenismo em tempos de ditadura militar no Brasil, 1962-1982*. Seropédica, RJ. 242p Dissertação (Mestrado em História, Estado e Relações de Poder) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

Este trabalho visa, dentre outros objetivos, analisar a categoria *ecumenismo* enquanto um objeto multifacetado historicamente construído no tempo e no espaço por diferentes atores e instituições sociais. Inicialmente, tentou-se recuperar algumas noções fundamentais contidas na referida categoria histórica, sobretudo, a partir da perspectiva católica observada, em especial, nos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965). Posteriormente, a intenção foi compreender de que maneira tal projeto institucional de *ecumenismo* católico foi lido por certas agências e Igrejas protestantes no Brasil durante a ditadura militar. Ao longo da pesquisa utilizamos, sobretudo, documentação de duas naturezas para analisar o período histórico compreendido entre os anos de 1962 e 1982. A primeira constitui-se de periódicos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e, a segunda, de documentos dos órgãos de informação e segurança do regime militar, os quais integravam a então chamada *comunidade de informações e de segurança*. Foi possível verificar que ao longo do regime militar processou-se a aproximação entre segmentos do catolicismo e certos grupos protestantes, a maior parte deles motivada, sobretudo, pelas premissas da *Teologia da Libertação* e do *ecumenismo*. Um dos resultados dessa aproximação possibilitou atividades conjuntas de cunho contestatório ao regime, principalmente em práticas de apoio aos movimentos sociais. Outra consequência da atuação desses cristãos protestantes e católicos, sobretudo pela dimensão política das ações, foi que chamaram a atenção da comunidade de informações e de segurança e, conseqüentemente, estiveram sob sua suspeita. Com efeito, ainda que as noções de *ecumenismo* calcadas no ideal de “busca de unidade entre os cristãos” e da *Teologia da Libertação* possam sugerir tratar-se de conceitos estritamente religiosos, a análise da documentação foi capaz de desconstruir tal suposição. Desse modo, e essa talvez seja a principal proposta do presente trabalho, pretende-se analisar e compreender as diversas formas pelas quais pastores e leigos protestantes, leigos e bispos católicos, outros religiosos foram representados nos documentos de alguns órgãos do regime militar.

Palavras-chave: Ecumenismo, relações ecumênicas, comunidade de informações e de segurança.

ABSTRACT:

BRITO, André Souza. *Yeast of the Mass: ecumenism in times of military dictatorship in Brazil, 1962-1982*. Seropédica, RJ. 242p Dissertation (Master's degree in History, Status and Power Relations) Institute of Humanities and Social Sciences, Rural Federal University from Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

This study aims, among other objectives, to analyze the category *ecumenism* as a multifaceted object historically constructed in time and space by different actors and social institutions. Initially it was tried to retrieve some basic concepts contained in this historical category, especially from the catholic perspective observed, especially in the documents of the II Vatican Council (1962-1965). Subsequently, the intention was to understand how such institutional project of Catholic ecumenism was read by certain agencies and protestant churches in Brazil during the military dictatorship. Throughout this study we used mainly two kinds of documentation to analyze the historical period between the years 1962 and 1982. The first one consists of periodic Ecumenical Center for Documentation and Information (CEDI), and the second one, of documents of the information organs and security of the military regime, which formed the so-called intelligence *community of the informations and security*. It was noted that during the military regime, that was effected the rapprochement between the segments of Catholicism and some Protestant groups, most of them motivated, mainly, by the premises of the theology of the liberation and ecumenism. One of the results of this approach was that it made possible joint activities of stamp argumentative to the scheme, mainly in practical of support to the social movements. Another consequence of the actions of these Protestant and Catholics Christians, especially by political dimension of actions, it was pointed out to the community of intelligence and security and therefore, they were under his suspicion. Indeed, although the notions of *ecumenism* seated in the ideal of “search for unity among Christians” and of the *Liberation Theology* might suggest that they are strictly religious concepts, and the analysis of documentation was able to deconstruct this assumption. In this way, maybe the main purpose of this paper seeks to analyze and understand the various ways in which pastors and laity protestants, laity and catholics bishops and other religious were represented in the documents of some organs of the military regime.

Key words: Ecumenism, ecumenical relations, community of information and of security.

SIGLAS

APERJ – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro
CEB – Confederação Evangélica do Brasil
CEDI – Centro Ecumênico de Informações
CEI – Centro Evangélico de Informações
CELAM – Conferência Episcopal Latino Americana
CENIMAR – Centro de Informações da Marinha
CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviços
CIET – Congresso Internacional Ecumênico de Teologia
CISA – Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica
CLAI – Conselho Latino Americano de Igrejas
CMI – Conselho Mundial de Igrejas
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
DGIE – Departamento Geral de Investigações Especiais
DOI-CODI – Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna
DOPS – Departamento de Ordem Política e Social
DSI – Divisão de Segurança e Informação
FENIP – Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
ISER – Instituto Superior de Estudos da Religião
SISNI – Sistema Nacional de Informações
SNI – Serviço Nacional de Informações

SUMÁRIO

Introdução	9
1. A modernidade religiosa na Europa e o Concílio Vaticano II: do fechamento à abertura?	30
2. Um projeto de ecumenismo católico: tensões, continuidades, rupturas	40
2.1 - Bíblia e ecumenismo: de “hereges” a “outros cristãos”	47
2.2 - A Reforma Protestante no Decreto do Ecumenismo.....	60
3. “Teologias” da Libertação e idéias de ecumenismo no Brasil	66
3.1 - Uma Teologia da Libertação protestante?	69
4. A “subversão da teologia” no protestantismo da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) no contexto dos anos 50 e 60	73
4.1 - “Repressão” e “expurgos” na CEB e a criação do Centro Evangélico de Informações (CEI).	86
4.2 – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI): <i>Tempo e Presença</i> e a militância ecumênica sob o olhar da comunidade de informações.....	91
4.3 – Cristianismo no século XX e a “teologia da revolução”: uma justificação protestante do uso da violência nos “movimentos de libertação”?	100
4.4 - Articulações ecumênicas nas malhas da comunidade de informações.	106
5. Em busca de coesão social no contexto dos “anos de chumbo”... e o ecumenismo	116
6. Os “guardiões” da “ordem social vigente” diante do pluralismo religioso dos anos 70: Uma “sociologia da religião” produzida pela comunidade de informações	134
7. Congressos ecumênicos, “abertura política”... e ainda espionagem policial	160
8. Redes ecumênicas, movimentos sociais e militância política na “abertura”...e o monitoramento da comunidade de informações	178
9. A Consolidação do CONIC sob a ótica do SNI	186
Considerações Finais	194
Bibliografia	198
Anexos	206

Introdução

“Oh professor, o que significa ecumênico heim?”

“Professor, o que é uma bíblia ecumênica?”

As duas perguntas em epígrafe servem para ilustrar a penetração do ecumenismo em um nível micro das relações sociais, no dia-a-dia mesmo das pessoas, sendo assimilado como expressão corriqueira em ocasiões variadas. As referidas indagações foram dirigidas ao professor de História por adolescentes do ensino fundamental: uma aluna da 7ª e um aluno da 8ª série, ambos da rede pública municipal de ensino de Volta Redonda, cidade do interior do Estado do Rio de Janeiro. Na câmara municipal da cidade foi aprovada uma lei que, entre outras coisas, determina que cada escola disponibilize um exemplar da “bíblia ecumênica”¹. No hall de entrada da escola em que esses alunos estudam foi fixado um *banner* próximo à bíblia (de proporções consideráveis) a fim de divulgar a lei com os seguintes dizeres: “Alunos, professores e comunidade, sua Escola agora tem Bíblia Ecumênica! - Secretaria Municipal de Educação - Lei municipal 3.698 em 04/12/2001.”² As interrogações dos adolescentes – surgidas após receberem um bilhete da direção, convidando-os para um culto ecumênico no colégio – podem ser tomadas como indício que, provavelmente, aponta para a escassez de conhecimentos, ou mesmo informações, atualmente disponíveis às pessoas a respeito dos possíveis significados de termos como ecumenismo ou ecumênico. Poderíamos mesmo arriscar dizer que tal escassez não se restringe apenas ao campo da História, mas também diz respeito às ciências sociais, em especial à Sociologia e à Antropologia. No entanto, tais expressões (ecumênico, ecumenismo), que pretendemos tratar como conceitos ou categorias históricas, estão cada vez mais presentes nos variados espaços sociais.

Por outro lado, considerando um horizonte sócio-político mais amplo, vulgarmente expresso pela noção polissêmica de “globalização” – essa relação de força transnacional aparentemente natural –, a importância das questões atinentes ao ecumenismo poderia ser inicialmente verificada por meio da observação de alguns eventos recentes que, para muitos, representaram marcos definitivos do início do século XXI. Trata-se de acontecimentos sem precedentes na história dos Estados Unidos, os quais deram fim à vida de centenas de seres humanos, levando milhares de pessoas ao redor do mundo, possivelmente milhões, às lágrimas, frutos da forte comoção oriunda das imagens transmitidas, em tempo real, pela TV e pela Internet. Em 11 de setembro de 2001, assistíamos, chocados, às pessoas atordoadas e em pânico fugindo pelas ruas de Nova York, no afã de escaparem com vida da súbita onda de poeira e fumaça (produzida pela queda das torres gêmeas³) que se avolumava, ameaçando-

¹ Segundo os editores, essa bíblia é uma tradução da versão francesa original: a *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB) publicada em 1988 em co-edição pela Aliança Bíblica Universal (protestante) e pela *Édition du Cerf* (católica). A versão brasileira, publicada em 1994 por Edições Loyola, conta com 2480 páginas e apresenta-se como a tradução fiel da referida versão francesa. Na recomendação encontramos as assinaturas do então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Dom Luciano Mendes de Almeida e do então bispo primaz da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e presidente do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) Dom Glauco Soares de Lima. Segundo os editores, a equipe de trabalho que “traduziu os textos originais hebraicos, aramaicos e gregos para o francês era composta de biblicistas das diversas confissões cristãs e da religião judaica. Elaborada de maneira pluralista, e cada colaborador representando sua tradição confessional, esta Bíblia não é um meio termo entre judeus, católicos e protestantes, antes mostra o que as várias confissões podem subscrever de comum acordo, realçando os acentos específicos de cada uma.” Cf. BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Edições Loyola. 1994.

² Tais dizeres encontram-se também nos inumeráveis marcadores de livro (ou de bíblias?) que as escolas municipais distribuíram à comunidade escolar com o objetivo (supõe-se) de divulgar a lei.

³ “O projeto das torres gêmeas do World Trade Center, símbolo da capital financeira dos Estados Unidos e do mundo, previu vidros para as janelas resistentes a terremotos. Os dois edifícios, de 417 metros de altura,

lhes tragar os corpos. A violência e a surpresa dos “atentados terroristas” revestiram-se de tal magnitude que abalou emocionalmente não só os estadunidenses atingidos pela tragédia, mas a muitos de nós que, à distância, acompanhávamos perplexos os noticiários.

Sentia-se naqueles dias, os males e as proezas de um mundo “globalizado” e, virtualmente conectado, “unido” por intermédio da tecnologia “milagrosa” da rede mundial de computadores e das notícias transmitidas via-satélite, mas, ao mesmo tempo, fragmentado por rivalidades étnicas, políticas, econômicas e religiosas. Para muitos, parecia representar um confronto entre os ditos Oriente e Ocidente. Este, interpretado pelos supostos mentores dos atentados como sendo o “propagador do mau”, oriundo do sistema capitalista hegemônico simbolizado pelo *World Trade Center*. Aquele, estigmatizado pelo governo norte-americano, como um laboratório de “terroristas” inimigos (personificados na figura de Osama Bin Laden) de Israel e da Democracia Ocidental, incorrigíveis seguidores da doutrina de Maomé, a qual incitaria ao extermínio de todos os “infiéis”.

O episódio foi interpretado por diversos cristãos milenaristas⁴ como sinal do iminente fim do mundo. Multiplicaram-se, após o ocorrido, as tentativas de estudiosos cristãos em todo o globo de procurar encaixar aqueles acontecimentos em algum texto bíblico de cunho profético (ou escatológico) e, assim, oferecer uma explicação convincente para o que parecia ser inexplicável. Recordo-me bem do dia do desastre. Era uma manhã ensolarada. Eu ainda trabalhava na Companhia Siderúrgica Nacional (CSN). No horário de almoço, quando caminhava em direção ao refeitório da empresa juntamente com um amigo, fomos surpreendidos com os gritos de outro colega de trabalho. Lá de cima do galpão, da ponte rolante⁵ em que trabalhava, ele gritou: “É o *Armagedom!* É o *Armagedom!*”. Nós ficamos sem entender o porquê de tais exclamações, pois o lugar de onde clamava era muito alto e distante de nós. Mas ele, gritando e gesticulando, tentava nos explicar o que observara em sua pequena TV. Só começamos a compreender o significado de tamanha exaltação quando chegamos ao refeitório e assistimos às chocantes imagens projetadas pela TV. Para ele, os atentados às Torres Gêmeas representavam fortes indícios de que a batalha do *Armagedom*, prenunciada na bíblia, estava próxima e, conseqüentemente, o fim do mundo também era iminente. Assim como ele, muitos tiveram tal presságio diante das imagens chocantes e inesperadas.

O que se pretende, de fato, com essa narrativa, é chamar à atenção para outro evento (que na época não chegou a causar tanta repercussão), mas que consideramos de grande importância histórica. Refiro-me ao ato ecumênico realizado nos dias subsequentes ao desastre, em memória das vítimas do choque dos aviões contra as Torres Gêmeas. Tal episódio, aparentemente de cunho religioso apenas, realizou-se como que às sombras do acontecimento maior e mais impactante. A princípio, um ritual religioso como outro qualquer que circunde alguma tragédia, mas com feições históricas diferentes tenderia a expressar um profundo significado. De fato, na cerimônia estavam presentes representantes de algumas das

abrigavam 430 empresas internacionais e representações consulares de 25 países, além de escritórios do governo brasileiro, havia seis escritórios de empresas do país no WTC.” Cf. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 set. 2001. p. 4.

⁴ Segundo Jean Delumeau, “no cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos - reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da ‘Jerusalém celeste’.” Cf. DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. p. 18/19.

⁵ Trata-se de um grande equipamento móvel, com aspecto de uma ponte que vai de um lado ao outro na parte superior do galpão da fábrica e apóia-se sobre suas paredes. Movimenta-se com o auxílio de rodas sobre os trilhos instalados sobre as paredes do galpão. É operado, em geral, por uma pessoa dentro de uma cabine. O equipamento tem a função de levantar e transportar objetos e peças de grande peso, algumas delas suportam até 300 toneladas.

principais religiões do mundo como catolicismo, protestantismo, judaísmo, dentre outras. Outra significativa cerimônia ecumênica ocorreu três dias depois, como noticiou o *Jornal do Brasil*:

em um culto ecumênico na catedral Nacional de Washington, o presidente [George W. Bush] expressou sua solidariedade e o orgulho pela participação da população na luta durante os momentos mais dolorosos do terror. Na igreja, a maioria das pessoas estava vestida de preto com faixas patrióticas azul, vermelho e branco. Juntas, uniram-se numa cerimônia em que oraram sacerdotes protestantes, católicos e muçulmanos.⁶

Seria um indício de iniciativas futuras pela busca da paz⁷ entre as religiões e entre as diferentes nações pela via do ecumenismo? O que tornou possível uma cerimônia ecumênica de tal projeção liderada por um pontífice romano que, historicamente, numa perspectiva de longa duração, tem rechaçado o diálogo com as demais religiões? Como pôde contar com a participação de outros líderes de religiões aparentemente tão antagônicas? Que significado ou significados pode-se depreender de um ato ecumênico desse tipo? Que sentido tem para cada uma das religiões em cena e para a Igreja Católica em particular?

Na cerimônia, o ecumenismo, ou, como preferem alguns teólogos, o diálogo inter-religioso⁸ – do qual não trataremos senão tangencialmente neste trabalho – parecia mesmo estar sendo apresentado como uma via possível para o ideal utópico de se alcançar a paz entre as nações. Paz há muito sonhada e esperada por grande parte da humanidade em diferentes momentos históricos. Com efeito, esse evento colocou o ecumenismo no “centro das atenções” ao fazê-lo assumir proporções de um “espetáculo” global, o qual foi virtualmente assistido por milhões de pessoas ao redor do mundo. Contudo, diversas foram as ocasiões em que pessoas de diferentes credos religiosos ou de diferentes igrejas juntaram-se para participar de cerimônias com características semelhantes ao longo dos últimos 30 anos. Tais situações, no entanto, não parecem ainda ter suscitado o interesse dos historiadores brasileiros, como veremos mais adiante a partir da análise do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Outra cerimônia ecumênica de características semelhantes (em escala reduzida) realizou-se recentemente em São Paulo, no ano de 2008, com a participação de representantes

⁶ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 15 set. 2001. p. 7.

⁷ Diante da iminência da reação violenta dos Estados Unidos contra os supostos mentores dos atentados foi organizado um ato ecumênico para o dia 16 de setembro de 2001 no Rio de Janeiro. “Participarão da cerimônia representantes do judaísmo, do islamismo, do catolicismo e do protestantismo, que vão rezar juntos ‘pela concórdia e pela paz’.” Segundo a atriz Letícia Sabatella, uma das organizadoras do ato ecumênico, ‘não temos de pensar em povos e raças, somos um povo só. É hora de ter ética moral’. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 15 set. 2001. p. 10. Após a realização do ato, o *JB* noticiou a presença de representantes de outras religiões além daquelas esperadas: “Na Lagoa Rodrigo de Freitas, católicos, judeus, hare krishnas, protestantes, indústrias e representantes do Movimento Inter-religioso (Mir) se reuniram, às 16h, para entoar mantras, rezar e pedir igualdade entre os povos”. Cf. *Jornal do Brasil*, 17 set. 2001, p. 5. Segundo a mesma matéria, “no mesmo horário, o rabino Nilton Bonder, o pastor Mozart Noronha, o bispo Dom Augusto Zini Filho e ainda Abdelbagi Sidahmed Osman, presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio, deram as mãos na Igreja Luterana, em Ipanema, simbolizando a união de religiões distintas.” Durante a cerimônia ecumênica o pastor Mozart Noronha conclamou “todas as religiões do mundo a se unirem em favor da justiça social”. *Ibid.*, p. 5.

⁸ Segundo o teólogo católico Faustino Teixeira o diálogo inter-religioso “não tem o mesmo critério comum da crença em Jesus Cristo, que anima o ecumenismo confessional. Mas há um critério ético que irmana as distintas tradições religiosas, ou seja, o trabalho partilhado em favor de uma nova solidariedade e hospitalidade entre os seres humanos e o cuidado com a Terra. As diversas religiões são convocadas no diálogo a buscar em seus patrimônios específicos os recursos espirituais disponíveis para o exercício de uma nova convivência. Há também um outro critério que une as religiões: a aspiração comum a uma realidade última. Trata-se de uma aspiração que provoca nos fiéis uma transformação singular que leva ao descentramento de si e o recentramento no Real, entendido como o ‘símbolo último do Tudo’”. Cf. DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 15-16.

de diferentes tradições religiosas em memória das vítimas do trágico acidente⁹ envolvendo um avião da TAM no aeroporto de Congonhas, em 2007. Mais recentemente ainda, no dia 03 de junho de 2009, ocorreu um ato ecumênico de grandes proporções na catedral de *Notre Dame*, em Paris, noticiado pelo O Globo com a seguinte manchete: “Emoção na cerimônia ecumênica em Paris”. Ali, segundo a matéria desse Jornal, mais de duas mil pessoas estiveram presentes em memória das 228 vítimas do acidente com o voo 447 da *Air France*, que partira do Rio de Janeiro em direção a Paris cinco dias antes. “O ato contou com participações de representantes das comunidades cristã, judaica e muçulmana, com pronunciamentos também em francês e inglês.”¹⁰ O presidente francês, Nicolas Sarkozy, e sua esposa, Carla Bruni, também estavam presentes. No dia seguinte, aconteceram no Rio de Janeiro outros atos ecumênicos em memória das pessoas que estavam no mesmo *Airbus* da *Air France* e, no transcorrer da semana, mais algumas cerimônias ecumênicas realizaram-se em várias cidades brasileiras.

As observações expostas acerca de fenômenos que, aparentemente, possuem caráter exclusivamente religioso na contemporaneidade, impulsionam-nos a uma investigação de cunho historiográfico que visa auxiliar na difícil compreensão do ecumenismo e das múltiplas implicações que tem suscitado no contexto brasileiro desde os anos 1960 até inícios dos anos 1980. Entretanto, trataremos mais adiante dessas questões. Por hora, consideramos necessário dar um enfoque especial a algumas expressões ou categorias analíticas que estarão presentes no transcorrer do presente trabalho.

Breve análise da trajetória dos termos “ecumênico” e “ecumenismo” na longa duração

Segundo o cientista da religião Júlio de Santa Ana¹¹, um metodista uruguaio, o termo ecumênico, por exemplo, tem sua origem em uma palavra grega – *oikoumene* – a qual foi amplamente utilizada desde a antiguidade greco-romana por diferentes sujeitos históricos com finalidades variadas. Contudo, contrariando o que possa sugerir o senso comum hodierno, durante aquele período ela ainda não possuía nenhuma significação religiosa. Santa Ana identifica, desde então, alguns sentidos que a categoria *oikoumene* foi capaz de expressar em lugares e tempos diferentes até o ponto em que passou a adquirir e, ao mesmo tempo, traduzir uma expectativa religiosa para o futuro do cristianismo. O autor destaca alguns momentos desse processo histórico de longa duração no qual ocorreu o que poderíamos chamar de uma verdadeira metamorfose semântica da palavra *oikoumene*. Nas obras dos escritores gregos Heródoto, Demóstenes e Aristóteles, a *oikoumene* referia-se ao espaço geográfico ocupado pela civilização grega em oposição ao mundo exterior dos ditos bárbaros. Com a “expansão imperialista” levada a cabo por Alexandre da Macedônia, unificando brevemente diferentes povos e culturas sob um mesmo governo, o termo assumiu uma dimensão cultural, designando um tipo de unidade ancorada na idéia do “homem helênico”. O período da supremacia político-militar romana sobre o mundo antigo assistiria à expansão e, ao mesmo tempo, à complementação do significado que a *oikoumene* possuía sob o domínio dos gregos. A palavra passou a revestir-se de uma significação política que dizia respeito aos longínquos limites territoriais alcançados pelo império romano. A expressão ainda apareceria, segundo Santa Ana, em vários trechos do Novo Testamento, abarcando várias dimensões: a “geográfica”, a “culturalista” e a “política”, como no texto do Evangelho segundo Mateus 24.

⁹ O avião fazia o percurso do Estado do Rio Grande do Sul ao Estado de São Paulo e, após a aterrissagem, não conseguiu parar, vindo a colidir com um prédio localizado próximo à pista do aeroporto. Todos os tripulantes e passageiros morreram.

¹⁰ *O Globo*, Rio de Janeiro, 04 jun. 2009, seção Rio, p. 16.

¹¹ SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987. pp. 15-23.

12-14, onde se lê: “este Evangelho do Reino será pregado pelo mundo inteiro [oikoumene] para servir de testemunho a todas as nações, e então virá o fim”¹² (grifo do autor). O termo ecumênico ou ecumenismo da forma como é empregado por alguns teólogos na atualidade, isto é, como sinônimo de um ideal de conciliação e unidade a ser alcançado pelos cristãos de diferentes confissões só começou a esboçar-se, segundo o autor, no início do século XVIII, quando “espíritos bem inspirados”, como o do famoso “filósofo, matemático, autêntico humanista e cristão”¹³, Jorge Guilherme Leibniz, propuseram a criação de uma “Igreja Universal” como uma saída possível para afastar o cristianismo das trágicas guerras religiosas nas quais se envolveu (e ajudou a provocar) na Europa, alguns anos após o início da chamada Reforma Protestante. Santa Ana observa, então, que foi através das correspondências trocadas entre o protestante Leibniz e o eminente bispo católico Bossuet que “a palavra ecumênico chegou a adquirir sua dimensão religiosa como indicação da universalidade do cristianismo e, portanto, da própria fé e da Igreja de Cristo.”¹⁴

A partir dessa brevíssima exposição atinente ao termo ecumênico, torna-se possível avançar em direção à tentativa de indicar, pelo menos provisoriamente, os modos pelos quais iremos utilizar expressões como “relações ecumênicas” e “ecumenismo” ao longo dessa pesquisa. Cabe ressaltar, porém, que reconhecemos a natureza inconclusa dessa tentativa, a qual não pretende esgotar os possíveis significados que tais conceitos possam vir a traduzir, à medida que o contexto em que estão inseridos seja alterado. Contudo, é válido assinalar que, quando usamos a expressão relações ecumênicas ou, simplesmente, ecumenismo, estamos tentando dar conta de aspectos de um cenário extremamente dinâmico, possível de ser analisado (mas não congelado no tempo e no espaço), através da leitura e interpretação dos testemunhos históricos documentais sobre diversos encontros (e desencontros) efetivados por variados atores e instituições sociais, tais como: Igrejas (católica e protestantes/evangélicas¹⁵, personificadas pelas lideranças ou pelos membros), agências ecumênicas nacionais (em alguns casos internacionais) e, em certos casos, entre religiões não cristãs. Relações ecumênicas que, em diversas circunstâncias (dentro do recorte temporal proposto: 1962-1982), longe de objetivarem tratar apenas de questões relativas ao diálogo com vistas à implementação de uma unidade cristã, alimentaram um discurso político crítico, em grande medida, fundamentado nos ideários da Teologia da Libertação e do ecumenismo, a fim de atuarem junto a diversos setores da sociedade e a diferentes movimentos sociais¹⁶ que eclodiam no contexto localizado entre os anos 1960 e inícios dos anos 1980 do regime militar brasileiro. Isso é válido também, especialmente, para a história do ecumenismo em outros países latino-americanos, nos quais cristãos ecumênicos sofreram implacável repressão dos agentes ditatoriais. Citemos, a título de exemplo, o que acontecera a muitos cristãos militantes de *Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL), agência ecumênica que atuava como uma espécie de “braço” do CMI no continente. Segundo o cientista social protestante José Bittencourt Filho, naquela parte do mundo:

“o preço pago pela militância foi bastante alto: em ISAL, as perdas causadas pela repressão dos regimes ditatoriais foram aterradoras. Dos quadros isalinos muitos

¹² SANTA ANA, Julio de. Op. cit., p. 19.

¹³ Ibid., p. 22.

¹⁴ SANTA ANA, Julio de. Op. cit., p. 22.

¹⁵ Para uma discussão acerca das categorias “protestante” e “evangélico” consultar: MENDONÇA, Antônio G. “República e pluralidade religiosa no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, p. 144-163, set./nov. 2003.

¹⁶ Direitos dos povos indígenas, reivindicações do operariado industrial, menores abandonados, migrantes, reforma agrária, associação de moradores, entre outros.

foram presos, outros assassinados, outros psicologicamente trucidados, outros tiveram que se refugiar no exílio.”¹⁷

Faz-se necessário, ainda, sublinhar certa perspectiva disseminada pelos protagonistas daquele período histórico acerca do significado da Teologia da Libertação, a qual também será alvo de nossa análise. Gustavo Gutiérrez, por exemplo, teólogo católico considerado por muitos como um dos mentores da Teologia da Libertação, sintetiza os principais elementos constitutivos dessa corrente teológica (e política?) da seguinte maneira:

“o que aqui entendemos como teologia da libertação supõe uma relação direta e precisa com a práxis histórica. E essa práxis histórica é uma práxis libertadora. É uma identificação com os homens, com as raças, com as classes sociais que sofrem a miséria e a exploração, identificação com seus interesses e com suas lutas. É uma inserção no processo político revolucionário, para, a partir daí, viver e anunciar o amor gratuito e libertador de Cristo. Amor que vai até a própria raiz da exploração e da injustiça: a ruptura da amizade com Deus e com os homens. Amor que permite aos homens reconhecerem-se filhos do Pai e irmãos entre si.”¹⁸

No transcorrer desse estudo veremos com mais vagar que não há consenso estabelecido, sobretudo entre teólogos, a respeito do lugar social de origem desse tipo de reflexão que propõe a articulação da fé cristã às lutas sócio-políticas na “realidade histórica dos povos latino-americanos”, apesar de muitos o localizarem no seio das comunidades católicas.

Com relação às categorias “protestante” e “evangélico”, que aparecerão ao longo desse trabalho, é preciso fazer algumas observações iniciais. Haja vista a complexidade que envolve o uso desses termos, tentaremos apenas indicar as principais especificidades de cada uma delas para, depois, apontar o caminho que pretendemos seguir. Segundo o sociólogo Antônio Gouvêa de Mendonça, há uma aplicação bastante difundida acerca da categoria “protestantismo” entre aqueles que estudaram o tema, em especial pelo pesquisador J. L. Dunstan.¹⁹ Para este autor, “protestantismo” abarcaria diferentes correntes ou grupos cristãos do universo religioso não católico, todos oriundos da Reforma Protestante. Desse modo, ele seria “um dos três principais ramos do cristianismo ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas.”²⁰ Entretanto, Mendonça identifica certa imprecisão nessa fórmula por não comportar o segmento anglicano, o qual teria ocupado um lugar intermediário entre “Roma e as igrejas protestantes, tanto luteranas como calvinistas”. Assinala, ainda, que “a ala propriamente dita anglicana recusa o título de protestante.”²¹ Mendonça indica, dessa forma, um alargamento para se pensar a categoria “protestantes”, o que em sua concepção, expressaria com maior exatidão a abrangência do termo. Assim, a referência aos “protestantes” remete àquelas:

igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande

¹⁷ Cf. BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia. 2003. p. 166.

¹⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo: *Signos de Liberación*, p. 30, *Apud*. SANTA ANA, Júlio de. “A quem pertence a Teologia da Libertação?”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 209, jun. 1986. p. 23/24.

¹⁹ Eis a obra citada pelo autor, à qual não tivemos acesso: DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Lisboa, Verbo, 1980.

²⁰ MENDONÇA, Antônio G. “Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.” *Revista Usp*, São Paulo, n. 67. p. 48-67, set./nov. 2005. p. 50.

²¹ MENDONÇA, Antônio G. *Op. cit.*, p. 50.

família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas.²²

Embora observe que os batistas recusam o designativo “protestantes” – do mesmo modo que os anglicanos, porém pelo fato de se considerarem anteriores à Reforma –, Mendonça os inclui na mesma categoria “protestantes” devido, sobretudo, à sua identificação ao citado movimento religioso “tanto sob o ponto de vista teológico quanto eclesiológico”. Desse modo, o autor conclui que tais vertentes do cristianismo:

São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico. Esses cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito.²³

Segundo Gouvêa Mendonça, não é adequada a designação “protestantismo brasileiro” da forma como seria acertado dizer “catolicismo brasileiro”, haja vista o fato de tais protestantes sempre terem recusado a identificação com a “cultura brasileira”. Prefere, desse modo, utilizar a expressão “protestantismo no Brasil” para falar das igrejas e comunidades que aqui chegaram. Dentro do campo do “protestantismo no Brasil”, o autor inclui tanto o chamado “protestantismo de imigração” quanto o de “conversão” ou “de missão”. O “protestantismo de imigração” é compreendido, tanto pelo autor como por vários outros pesquisadores, como aquele que penetrou no Brasil em inícios do século XIX, a partir da assinatura dos Tratados de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação assinados por Dom João com a Inglaterra em 1810. Nesta categoria, estariam englobados, por ordem de chegada, os anglicanos ingleses, os luteranos alemães e os colonos norte-americanos que vieram trabalhar no Brasil após a Guerra Civil. Esta corrente do protestantismo não teria a finalidade de conquistar novos adeptos, mas apenas de acompanhar seus imigrantes. O “protestantismo de missão”, ou “protestantismo de conversão” corresponderia àqueles grupos que aqui aportaram a partir de 1850 com objetivos claros de “converter” os brasileiros à “fé evangélica”, estabelecendo suas igrejas numa perspectiva “missionária”. O sociólogo Paul Freston, todavia, observa que “o trabalho pioneiro de congregacionais e presbiterianos foi seguido por metodistas e batistas, sendo os missionários, na sua maioria, norte-americanos.”²⁴ “Costuma-se denominar essas igrejas de históricas, para distinguí-las das pentecostais que entram em cena em 1910”, acrescenta o autor. Em outro artigo, Paul Freston critica essa distinção e sublinha a carência de estudos acadêmicos sobre o pentecostalismo, sobretudo, os que tratam da sua “dimensão histórica”. Segundo ele, “o protestantismo geralmente é dividido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! Em consequência, a sociologia desse vasto fenômeno é prejudicada.”²⁵

Antônio Mendonça observa que os membros das Igrejas do “protestantismo no Brasil”, mesmo ainda no século XIX, sempre preferiram ser chamados de “evangélicos” e que, em geral, os historiadores ligados a tais instituições religiosas também utilizaram o mesmo termo, enquanto os pesquisadores “não comprometidos” com as instituições adotaram a categoria “protestante”. Contudo, explicita que “o conceito evangélico aplica-se à parte dos

²² Ibid., p. 51.

²³ Ibid., p. 51.

²⁴ FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo). p. 5.

²⁵ FRESTON, Paul. “Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3. pp. 104-129, 1994. p. 106.

cristãos não-católicos e não se aplica de maneira adequada ao vasto grupo dos assim chamados pentecostais e neopentecostais”, não apontando a razão dessa distinção. Paul Freston, porém, em sua tese de doutorado *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment* incluiu tanto “pentecostais” quanto “neopentecostais” nas categorias “evangélicos” e “protestantes”. Justifica essa opção pelo fato de que “nos últimos anos, a imprensa consagrou o termo ‘evangélico’, o qual adquiriu espaço em publicações acadêmicas e deixou de ser privativo dos ‘comprometidos’ [pesquisadores].”²⁶ Antônio Mendonça, no entanto, prefere permanecer com a distinção, já que, na sua concepção, o conceito “evangélico” “traz consigo enorme confusão, a não ser para aqueles que, mesmo trabalhando com categorias científicas, insistem em colocar sob a mesma categoria todos os grupos cristãos não-católicos.”²⁷ É curioso notar que os dois autores são cristãos não católicos, mas o que não sabemos é se preferem ser chamados de “protestante” ou de “evangélico”.

No presente trabalho, seguiremos a perspectiva adotada por Paul Freston. Isso porque a grande maioria dos pentecostais, além de se auto-identificarem “evangélicos”, guardam profundas semelhanças com grupos batistas, metodistas, congregacionais, presbiterianos, dentre outros, no que diz respeito a doutrinas bíblicas fundamentais como as da “salvação”, da “justificação” e da “santificação”. Contudo, tais semelhanças diminuem ou acabam por completo quando são comparadas suas perspectivas “escatológicas” e aquelas que dizem respeito aos chamados “dons do Espírito Santo”. Aqui, porém, o que nos interessa é explicitar, da mesma forma que o fez Paul Freston, que “por questão de estilo, usaremos ‘protestante’ e ‘evangélico’ sem diferença de sentido”²⁸ ao longo desse trabalho.

No tocante ao contexto sócio-político da ditadura, notamos que, para além do discurso crítico em relação ao regime militar e às suas arbitrariedades nas mais diversas modalidades, católicos e protestantes atuaram no sentido de apoiar, de diferentes maneiras, as “classes sociais” submetidas à “miséria e a exploração” oriundas do “sistema capitalista”, sustentado pelo governo civil-militar no Brasil após o golpe de 1964. E é exatamente nesse ponto, isto é, quando tais relações ecumênicas (que se processavam com tensões, rupturas e, às vezes, contradições internas) e, em alguns casos, conexões ecumênicas internacionais²⁹,

²⁶ FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo). p. 5.

²⁷ MENDONÇA, Antônio G. Op. cit., p. 50.

²⁸ FRESTON, Paul. Op. cit., p. 5.

²⁹ Haja vista as conhecidas limitações impostas à realização de uma pesquisa de mestrado, deixaremos para um trabalho posterior a empreitada da exploração e do aprofundamento das problemáticas envolvendo as múltiplas relações e conexões ecumênicas internacionais. Principalmente aquelas conexões que tinham como ponto de referência o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Genebra, Suíça, como centro irradiador tanto dos ideais ecumênicos quanto de financiamentos de projetos de diversas agências cristãs ao redor do mundo. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) é um organismo ecumênico que congrega as representações de diversas denominações cristãs e, também, de várias agências ecumênicas de todo o mundo. Foi criado em 1948 em Genebra (Suíça) onde funciona sua sede até a presente data. Segundo o teólogo protestante Zwinglio Mota Dias, “atualmente o CMI reúne 344 Igrejas provenientes dos cinco continentes e inclui a grande maioria das Igrejas protestantes, dos Patriarcados Ortodoxos e dos Velhos-Católicos, além de muitas Igrejas Pentecostais e Igrejas Africanas independentes.” (DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 37.). Apenas para se ter uma idéia da dimensão das atividades encabeçadas pelo CMI, um documento sigiloso do Serviço Nacional de Informações (SNI) informa que apenas para o ano de 1982, os recursos financeiros por ele despendidos com vistas a apoiar e fomentar projetos de diversas naturezas em países da Ásia, África e América Latina auferiam a cifra de 30 milhões de dólares. Nosso projeto de doutorado apresentado e aprovado no Programa de Pós-Graduação em História da UFF (PPGH-UFF) visa exatamente mapear, analisar e compreender uma parte da extensa rede ecumênica que se constituiu a partir do CMI ligando indivíduos, igrejas católica e protestantes, agências ecumênicas, organismos de defesa dos direitos humanos e de refugiados, partidos políticos dentre outros no contexto das ditaduras latino-americanas, em especial a do Brasil.

extrapolavam os limites daquilo que na concepção dos agentes do Estado era o espaço-função da religião, que circunscrevemos o objeto desta pesquisa. Os referidos agentes geralmente eram policiais, detetives, delegados e demais categorias de funcionários ligados aos órgãos da chamada comunidade de informações e de segurança do regime militar brasileiro responsáveis por monitorar, investigar, censurar, produzir conceitos e, em outros casos, reprimir todos os cidadãos ou instituições da dita sociedade civil considerados como “subversivos”, “esquerdizantes”, “comunistas” (e outras categorias similares), sobretudo, devido às suas convicções políticas, religiosas e ideológicas.

Os protagonistas desse “movimento ecumênico” eram pastores, padres, leigos católicos e protestantes (às vezes pentecostais) e, também, adeptos de outras tradições religiosas. Em maior ou menor medida, assumiram (às vezes representando oficialmente suas instituições, outras vezes à revelia delas) o ideal da busca da unidade (às vezes religiosa, outras vezes política) pelo viés do ecumenismo, estando sob a vigilância e, em inumeráveis episódios, sob suspeitas dos agentes da comunidade de informações e de segurança do regime militar brasileiro, como se verá mais à frente.

Nesse exercício preliminar de tentativa de localização de algumas categorias, expressões ou, mesmo, de uma delimitação mais clara do objeto desta pesquisa (que inicialmente tinha como foco apenas aspectos do ecumenismo dentro do universo das relações entre igrejas), devemos também indicar o que estamos tratando como “comunidade de informações e de segurança” ao longo do texto. Nesse sentido, contamos inicialmente com o trabalho do historiador Carlos Fico.³⁰ Ao se debruçar sobre o período da ditadura militar brasileira, o autor evidenciou “uma de suas mais temidas facetas: o sistema de informações e de segurança, ou seja, o conjunto de órgãos encarregados de fazer espionagem e reprimir os brasileiros considerados ‘subversivos’”³¹, mais conhecido dos estudiosos do período por comunidade de informações e de segurança.³²

Ressalte-se, também, que apesar da grande variedade de agências articuladas nessa verdadeira rede de espionagem e repressão chamada de “comunidade”, havia constantes embates suscitados pela competição existente entre algumas delas, como demonstrou a historiadora Samantha Quadrath.³³ Por sua vez, a historiadora Marionilde Magalhães explicitou, inclusive, que à formação dos quadros de funcionários daqueles órgãos obedecia a complexos critérios de divisão de tarefas, segundo à formação intelectual exigida a cada função e de acordo com a rígida hierarquia estabelecida, formando “uma cadeia cujas ações eram propositadamente segmentadas e hierarquizadas, como num sistema taylorista, o que permitia que nenhum agente tivesse plena responsabilidade ou mesmo consciência dos resultados de suas ações.”³⁴ Ainda segundo Magalhães, as agências que integravam a

³⁰ FICO, Carlos. *Como eles agiam. os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

³¹ *Ibid.*, p. 17-18.

³² É importante lembrar que “a Constituição de 1967 e sua reforma, a partir dos fins de 1968 instituíram o Estado de Segurança Nacional que, em decorrência do Golpe de 1964”, norteou “as atividades das polícias políticas a nível estadual. Na Comunidade de Informações, idealizada na Doutrina de Segurança Nacional, o Sistema Nacional de Informações é alimentado pelos serviços de inteligência dos ministérios militares, bem como pelas assessorias e ou divisões de segurança e informação dos ministérios civis e empresas estatais, tendo além de suas seções, os departamentos estaduais encarregados da ordem política e social nos diversos estados da federação”. Cf. Os Arquivos das Polícias políticas: Reflexos da Nossa História Contemporânea. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. 1996. p. 15.

³³ QUADRAT, Samantha Viz. “Muito além das fronteiras”. In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 318.

³⁴ MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. “A lógica da suspeição: sobre os aparelhos repressivos à época da ditadura militar no Brasil”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 17, n. 34, 1997. Disponível em

comunidade de informações contavam, além disso, com a colaboração de entidades “conservadoras” da sociedade civil e de pessoas que, mesmo não fazendo parte dos órgãos, cooperaram com eles, fornecendo informações sobre cidadãos que julgavam ser contrários ao regime militar.³⁵

Samantha Quadrat³⁶ investigou em detalhes o processo de formação intelectual dos agentes que integravam os órgãos do chamado Sistema Nacional de Informações (SISNI) cujo órgão central era o Serviço Nacional de Informações (SNI). Explicitou as idéias, doutrinas, práticas e ideologias aprendidas. Todas elas assentadas na doutrina da Segurança Nacional e no combate ao “inimigo interno”, isto é, tudo que dizia respeito ao chamado “comunismo internacional”. Identificou a profunda influência exercida pelas escolas norte-americanas³⁷ sobre as brasileiras Escola Superior de Guerra (ESG) e, sua substituta, a Escola Nacional de Informações (EsNI). Segundo Quadrat, dessas Escolas saiu a maior parte dos agentes ocupantes das diversas funções nos órgãos do SISNI. Através das disciplinas ministradas recebiam instruções precisas desde como obter informações, produzir informes, qualificar os “inimigos do regime”, difundir os dados até o aprendizado de idiomas estrangeiros. Quadrat também assinalou as especificidades inerentes aos principais órgãos da comunidade de informações. Demonstrou, entre outras coisas, que o Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA) era o mais antigo e o mais misterioso órgão do SISNI. O SNI recebia, segundo ela, mais verbas que todos os órgãos das três forças armadas juntos, mas não atuava diretamente na repressão, sendo formado, em sua maioria, por civis.

Carlos Fico assinalou, ainda, que desde o golpe militar de 1964 já existia um projeto de criação de um “Serviço Nacional de Informações” que fosse capaz de munir o governo com informações úteis à garantia do que chamavam “segurança nacional.”³⁸

Com efeito, na Constituição de 1967, outorgada pelo governo do presidente Costa e Silva, fora definida a função do Conselho de Segurança Nacional (CSN): “o estudo dos problemas relativos à segurança nacional”, através da “cooperação dos órgãos de Informação e dos incumbidos de preparar a mobilização nacional e as operações militares”³⁹ (grifos nossos). A expressão “comunidade de informações e de segurança”⁴⁰ era amplamente utilizada nos documentos produzidos pelos diversos órgãos militares e civis nos âmbitos federal, estadual e municipal. Um aspecto interessante que gostaríamos de frisar acerca do *modus operandi* desses órgãos é que no cabeçalho de todos os documentos que produziram (geralmente classificados como secretos, confidenciais ou sigilosos), é possível observar

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200011&lng=pt&nrm=iso>.

Acesso em 02 set. 2009.

³⁵ Ibid.

³⁶ QUADRAT, Samantha Viz. Poder e Informação: o sistema de inteligência e o regime militar no Brasil. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, 2000.

³⁷ A principal escola, segundo a mesma historiadora, foi a *School of the Americas Watch*, instalada em 1946, no Panamá, por determinação do então presidente dos Estados Unidos John Kennedy. Para ela concorriam agentes das ditaduras de vários países latino-americanos com o intuito de serem treinados nas táticas americanas de combate “ao avanço do comunismo”. Cf. QUADRAT, Samantha Viz. Op. cit. p112/113.

³⁸ FICO, Carlos. “A pluralidade das censuras e das propagandas da ditadura”. In: REIS, Daniel Aarão, RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 268.

³⁹ Cf. Constituição do Brasil de 24 de janeiro de 1967, Artigo 91, inciso I, In: BECKER, Antonio; CAVALCANTI, Vanuza. *Constituições Brasileiras de 1824 a 1998: Volume I (1824-1969)*. Rio de Janeiro: Letra Legal. 2004. p. 183.

⁴⁰ Um exemplo do proceder da comunidade de informações aparece em um documento produzido em 1976 pelo Serviço Nacional de Informações (SNI), Agência Rio de Janeiro (ARJ), o qual fora difundido aos órgãos do exército, aeronáutica, marinha e da Secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro: “Difusão: 1 EX/2º Sec – 1ºDN/2º Séc – CISA/ RJ- DENIMAR/RJ- SSP/DGIE/RJ”. Cf. Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 54/55, caixa 1220, 28 dez. 1976.

(além do assunto, data, agência de origem, inúmeros carimbos e assinaturas, etc) um item intitulado “difusão”. Nele eram datilografados os nomes dos demais órgãos de informação e de segurança para os quais circularia um determinado documento produzido pelo órgão que o gerou. Desse modo, a idéia de comunidade faz bastante sentido, já que tais órgãos estabeleciam freqüentes trocas de informações sobre os vários assuntos que julgavam importantes (inclusive sobre protestantismo e ecumenismo, temas que dificilmente são encontrados nas obras de historiadores que investigam esse período), atuando (reprimindo) através, inclusive, de ações conjuntas.⁴¹ E, se naquela época de poucos recursos tecnológicos, o resultado dessa sinistra troca, com freqüência, motivou inúmeras sevícias contra cidadãos considerados “subversivos”, o que não teriam feito se contassem com o auxílio de uma ferramenta veloz como a Internet?

Tais órgãos de informação articulavam-se como tentáculos de um poderoso polvo, paradoxalmente, invisível, haja vista o caráter secreto da atuação de seus agentes. Segundo Carlos Fico, a partir de 1969, houve uma alteração no projeto inicial pensado pelo governo para o que deveria ser a função do referido serviço de informações, resultando na “criação de um amplo sistema de espionagem que se ramificaria por todo o país e não mais se deteria na tarefa de subsidiar o presidente da República com informações necessárias à tomada de decisões.”⁴²

Apesar da significativa contribuição dada por diversos autores que estudaram (e estudam) as orientações, ideologias e as várias formas de agir da comunidade de informações e de segurança, bem como aquelas atividades consideradas “perigosas” para o regime e que mais preocupavam tais órgãos, é possível verificar que nenhum deles aponta para a existência de algum tipo de suspeita e/ou investigação sobre pastores ou leigos protestantes, ou sobre agências ecumênicas e seus periódicos envolvidos no contexto das variadas formas de luta/resistência contra a ditadura. Eis aqui uma lacuna que se pretende ajudar a preencher, pois a julgar pela leitura de algumas obras importantes sobre o período em questão, chega-se mesmo a se ter a impressão de que a religião ou, mais especificamente, as relações ecumênicas entre protestantes e católicos não se fizeram presentes na agenda daqueles órgãos. Dessa forma, uma das propostas deste estudo é tentar apreender e analisar como operavam atores sociais vinculados ao universo cristão, o católico e o protestante em particular, para engendrar o ecumenismo, bem como compreender seu impacto no imaginário dos agentes da comunidade de informações e de segurança, o que pode contribuir para ampliar o entendimento da história do período de ditadura militar do Brasil.

É oportuno assinalar que nos ocuparemos menos com a função específica do ecumenismo em seu possível propósito de pacificação daquelas situações potencialmente geradoras de guerras ou conflitos entre nações, tal como aludimos no início, e mais com as implicações da adoção desse tipo de filosofia religiosa inserida no contexto da ditadura militar brasileira. Vale notar que situamos nosso objeto de estudo entre 1962 (ano que marca ao mesmo tempo o início do Concílio Vaticano II, na Europa, e a Conferência do Nordeste no Brasil) e 1982 (ano da formação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, doravante CONIC).

Com relação ao recorte temporal que baliza o presente trabalho, é necessário lembrar que o Brasil de inícios dos anos de 1960 foi palco de um cenário conturbado sob diversos aspectos. Do ponto de vista político, verificou-se que, desde a inesperada renúncia do presidente Jânio Quadros, várias correntes políticas antagônicas posicionaram-se diante da

⁴¹ O exemplo mais contundente dessa ação conjunta entre órgãos das forças armadas e das diversas polícias foi a chamada Operação Bandeirantes (OBAN) oficializada em julho de 1969 na cidade de São Paulo. Cf. QUADRAT, Samantha Viz. Op. Cit. p. 89-91.

⁴² FICO, Carlos. Op. cit., p. 268.

nova conjuntura inaugurada. Algumas delas visavam mesmo à tomada do poder. Segundo Daniel Aarão Reis, alguns ministros militares ligados a Jânio, por exemplo, já sinalizavam para a necessidade de uma ação mais enérgica a fim de evitarem que o vice-presidente, João Goulart, fosse empossado como o novo chefe do executivo. Tal ação se justificaria, sobretudo, pela convicção nutrida de que Jango era um defensor do comunismo.⁴³ Entretanto, apesar de certa articulação entre os defensores de uma intervenção militar, o golpe militar não se efetivou naquele momento, sobretudo pela pressão contrária feita pela chamada “rede da legalidade”, liderada pelo então governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, apoiado no III Exército localizado naquela região. As chamadas “esquerdas” posicionaram-se não em favor da tomada do poder através de ação armada, mas em defesa da lei juntamente com a rede da legalidade, como bem observou Aarão Reis.⁴⁴ O autor comenta que por conta dessa “posição defensiva”, isto é, de “defesa da lei” em aliança com a “rede da legalidade”, fora possível barrar aqueles que pretendiam dar o golpe de Estado em 1962. Contudo, enfatiza que, anos mais tarde, “as esquerdas” “tenderam a esquecer” esse posicionamento que adotaram. Nesse sentido, tal esquecimento “teria profundas e desastrosas conseqüências.”⁴⁵

No seio dos movimentos sociais havia uma forte sensação de que suas demandas finalmente seriam atendidas e, assim, a bandeira das chamadas “reformas de base” parecia sintetizar todos os anseios populares, sobretudo após o “fantasma” de um golpe militar de Estado ter sido afastado. Nesse sentido, Aarão Reis sintetizou tal sentimento gerado no âmbito dos movimentos populares:

“Animados pela vitória contra a tentativa de golpe de agosto de 1961, desencadearam-se em todo o país amplos movimentos sociais populares: camponeses, trabalhadores urbanos [...] estudantes e graduandos das forças armadas. Greves econômicas e políticas, manifestações, comícios, invasões de terra, nunca se vira, como já se disse, algo semelhante na história republicana brasileira.”⁴⁶

Em 1962, os protestantes da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) conclamavam uma “consulta nacional” na cidade do Recife para debaterem sobre a necessidade de um “testemunho cristão mais envolvido com os problemas que afligiam os homens em seu viver cotidiano”. O evento contou com a participação e colaboração, inclusive, de intelectuais de orientação marxista e foi tido por muitos intelectuais protestantes mais politizados como um marco do protestantismo no Brasil. Seria um momento em que setores do protestantismo estariam tomando a decisão de participar efetivamente do debate acerca de questões sócio-políticas candentes. Como se verá mais adiante, tal posição desencadearia reações das mais variadas dentro e fora do universo religioso.

Com relação ao ano de 1982 no Brasil, cumpre salientar que o mesmo foi marco de um significativo acontecimento no âmbito das relações intereclesiais, cujas influências na configuração do campo religioso do país merecem ser mais estudadas. Naquele ano, exatamente no contexto da chamada “abertura política”⁴⁷, mas, contraditoriamente, dentro ainda do regime militar, surgia o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

⁴³ AARÃO REIS, Daniel. “Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória.” In: _____, RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34/35

⁴⁷ O desejo do retorno à democracia nutrido por amplas parcelas da população brasileira parecia ter encontrado um respaldo político prático a partir do governo Geisel, o qual acenou positivamente para a necessidade de se operacionalizar um projeto de “distensão” do regime, o que no governo do próximo general (João Figueiredo-1979-1985) já era mais claramente assumido como um processo de “abertura política”. No entanto, na perspectiva do governo, ela deveria acontecer de forma “lenta, gradual e segura”.

Tal instituição constituiria-se na maior entidade ecumênica (objetivando alcançar “a unidade plena entre todos os cristãos”) do Brasil. Na sua fundação, associaram-se sete Igrejas: Católica Apostólica Romana, Católica Ortodoxa Siriana do Brasil, Cristã Reformada do Brasil, Episcopal Anglicana do Brasil, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Metodista e Presbiteriana Unida do Brasil. O CONIC foi, em grande medida, o resultado da trajetória de aproximação ecumênica que envolveu principalmente as lideranças eclesiais em representações oficiais de suas respectivas Igrejas. A simples constatação da formação de um organismo ecumênico como este, aglutinando diferentes vertentes do cristianismo, é capaz de suscitar diversas interrogações, sobretudo pelo fato de que, numa perspectiva histórica de longa duração, a disposição da Igreja Católica Romana em aceitar a legitimidade de outras igrejas cristãs não era algo que se pudesse verificar com facilidade. Por outro lado, é conhecida a postura de hostilidade de algumas vertentes do protestantismo em relação à Igreja Católica. A adesão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (que se apresenta como legítima depositária daqueles ideais reformistas de Martinho Lutero, os quais traziam fortes traços anti-papistas), a mais antiga denominação protestante a instalar-se definitivamente no país⁴⁸, é um dos exemplos dessa interessante ocorrência recente no campo religioso brasileiro.

No tocante à postura institucional tradicionalmente adotada pela alta hierarquia da Igreja Católica em relação ao protestantismo, o teólogo protestante Zwinglio Mota Dias lembra que “na América Latina e, de modo particular, no Brasil, a Igreja Romana manteve uma atitude de rechaço e, em alguns casos, até de beligerância em relação às Igrejas Protestantes até o término do Concílio Vaticano II.”⁴⁹ Corroborando tal perspectiva, o sociólogo protestante Antônio Gouvêa Mendonça assinalava que “o cenário religioso do século XIX no Brasil foi praticamente tomado pelo confronto nem sempre pacífico entre catolicismo romano e protestantismo [...]”⁵⁰ Diante desta perspectiva, o que pensar, então, com relação à postura dialogal católica que parecia consentir em aliar-se às referidas Igrejas? Aparentemente, é notável a mudança observada nas Igrejas protestantes que passaram a aceitar essa sociedade junto à Igreja Romana pela via do CONIC.

Tais questões levam-nos a algumas indagações: o modelo de ecumenismo proposto pelo CONIC seria uma via pela qual alguns segmentos do cristianismo não católico tentaram adquirir um status que até então lhes fora negado, tanto pela sociedade brasileira de modo geral, quanto pela própria Igreja Católica? Tal estratégia, entretanto, não colocaria tais igrejas numa posição de subordinação em relação à Igreja Católica? Segundo a análise do sociólogo protestante Paul Freston, apresentada em um artigo do ano de 1992 sobre a relação entre os “evangélicos” e a política, tais questões parecem indicar algumas das possíveis tendências

⁴⁸ Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, “esse pioneirismo teve como marco inicial a formação da comunidade de Nova Friburgo, Rio de Janeiro, fundada em 1824 pelo pastor Friedrich O. Sauerbronn, com 334 imigrantes evangélicos alemães. No Sul, também em 1824, 43 imigrantes alemães fundaram, no Rio dos Sinos, uma comunidade que recebeu o nome de São Leopoldo em homenagem à Imperatriz Leopoldina”. Essa corrente do protestantismo brasileiro é normalmente classificada como protestantismo de imigração, por se tratar de uma religião praticada sem pretensões missionárias ou conversionistas como preferem alguns pesquisadores. Enquanto o protestantismo surgido a partir da segunda metade do século XIX é classificado como sendo de “missão”, uma vez que está diretamente ligado ao projeto missionário das diversas igrejas ou sociedades missionárias dos Estados Unidos. Cf. MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 27.

⁴⁹ TEIXEIRA, Faustino & DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 67.

⁵⁰ MENDONÇA, Antônio G. Op. cit., p. 146.

para o futuro de certas denominações do chamado “protestantismo histórico”⁵¹ no Brasil, os quais aderiram ao ecumenismo inter-eclésiástico em parceria com a Igreja Romana:

As antigas denominações, sem projeto [político] próprio, oscilam entre a *sectarização* e a aquisição da legitimidade de *igrejas* por meio do ecumenismo. Este lhes oferece uma legitimidade derivada, à sombra da Igreja Católica, que as obriga a olhar as “seitas” (sentido não sociológico, ou seja, grupos religiosos proselitistas e, portanto, contestadores do *status quo* religioso) com os olhos da hierarquia católica. Oferece respeitabilidade à custa de uma posição subalterna e de estagnação social. Nos anos 90 as denominações ficarão, ao que tudo indica, espremidas entre as “seitas” em expansão e a Igreja Católica cada vez mais conservadora.⁵²

Todavia, cumpre observar que, a despeito da possível importância das questões a serem discutidas neste trabalho, a existência do CONIC e, da mesma forma, a presença e atuação de personagens ligados a algumas Igrejas evangélicas durante a ditadura militar parece não ter suscitado, até o presente momento, um forte interesse dos historiadores especialistas em história das religiões em geral e do cristianismo em particular no Brasil. Tal observação justifica-se, sobretudo, pela dificuldade que tivemos para encontrar tais temáticas em livros e publicações das ciências humanas e sociais, principalmente, as de cunho especificamente historiográfico. Mesmo na Sociologia ou na Antropologia da Religião é possível constatar que o tema do ecumenismo não tem mobilizado os pesquisadores, deixando tal empreitada para teólogos, os quais têm sido mais atraídos pelo assunto.

Diante do quadro apresentado até aqui, poder-se-ia argumentar que nada haveria de extraordinário na criação desse organismo ecumênico (CONIC), nas perguntas dos alunos apresentadas na epígrafe deste texto, ou mesmo nas aludidas cerimônias ecumênicas abordadas inicialmente. Uma das questões que se coloca, contudo, é que, cada vez mais, ouve-se falar em “culto ecumênico”, “celebração ecumênica”, “missa ecumênica”, “ato ecumênico” e, no entanto, dificilmente encontramos análises de cunho histórico que se proponham a dar conta das múltiplas relações sociais e de poder, ou, ainda mesmo, da construção das cosmologias que nutrem as práticas dos fenômenos ditos ecumênicos. Dessa forma, observa-se que geralmente o ecumenismo aparece na imprensa ou no dia-a-dia das relações sociais como algo dado, perfeitamente compreendido, não necessitando, portanto, de pesquisas acadêmicas. Quando, porém, voltamos os olhos para o passado naquela perspectiva histórica de longa duração, sobretudo, à luz de certos acontecimentos como o chamado cisma entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente em 1054, a chamada Reforma Protestante (iniciada no século XVI), a dita Contra-Reforma católica (século XVI em diante) e as conseqüentes guerras religiosas (séculos XVI e XVII), as intermináveis disputas doutrinárias e, ainda, outros muitos episódios de hostilidades tanto na Europa quanto no Brasil, percebemos o ecumenismo (mas não apenas o modelo intereclésiástico representado pelo CONIC) como um objeto de estudo histórico bastante rico, reservando diversas possibilidades de análise provavelmente muito diferentes daquelas exploradas por alguns teólogos e cientistas da religião.

Considerando, ainda, que desde a chamada Contra-Reforma, não se observam muitas iniciativas efetivas de colaboração, aproximação ou mesmo diálogo entre o Vaticano e as outras Igrejas, o enfrentamento de tais questões, sobretudo, do ponto de vista da História, reveste-se de grande importância. Assim, pretendemos, com o estudo presente, contribuir para o entendimento do multifacetado cenário sócio-político-religioso brasileiro inserido no recorte cronológico anteriormente indicado. Tal perspectiva adquire maior significado quando

⁵¹ A categoria “protestantismo histórico” diz respeito tanto ao protestantismo dito de “imigração” quanto o de “missão”, excluindo-se os segmentos pentecostais ou “renovados”.

⁵² FRESTON, Paul, Op. cit., p. 41.

observamos o campo religioso contemporâneo, o qual apresenta-se extremamente plural em suas manifestações confessionais mesmo dentro dos limites (se é que eles existem) do cristianismo. Contudo, para além do universo cristão, também é notório o número cada vez maior de práticas religiosas recentemente classificadas sob o signo da “Nova Era” ou dos “Novos Movimentos Religiosos”.

A Conferência do Nordeste e o Concílio Vaticano II (ambos iniciados em 1962), bem como a efetivação do CONIC (em 1982), foram alvo das análises dos agentes da comunidade de informações do regime militar através de seus documentos sigilosos. Tais documentos são fontes de primeira grandeza no empreendimento que ora se pretende com esse trabalho. Desse modo, utilizaremos documentos produzidos por diferentes instâncias da chamada “comunidade de informações e de segurança” do regime militar, documentos católicos oficiais produzidos no Concílio Ecumênico Vaticano II, periódicos ecumênicos produzidos pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e, em menor medida, periódicos da grande imprensa escrita.

Por fim, é necessário ressaltar que em 1962 ainda não havia uma perspectiva consolidada de aproximação ecumênica no Brasil entre católicos e protestantes, mas tal quadro alterar-se-ia nos anos subseqüentes ao Vaticano II e ao golpe militar de 1964, tendo como pano de fundo o endurecimento do regime imposto pelos generais-presidente, haja vista a importância do Concílio Vaticano II para a mudança de orientação da Igreja Católica em relação às demais igrejas e religiões em especial no Brasil. No capítulo I retornaremos às questões que circundam sua realização, sobretudo, sob a ótica dos desafios impostos pela modernidade às religiões e, em especial, à Igreja Católica.

Breve revisão sobre relações intereclesiais a partir da hegemonia católica na longa duração

A Igreja Católica, desde os primeiros anos da colonização portuguesa no Brasil, consolidou sua posição hegemônica junto aos poderes seculares como fiel e exclusiva representante da religião cristã. Desde então (inclusive após a penetração definitiva dos primeiros protestantes no século XIX e após a instituição católica ter perdido legalmente o status privilegiado junto ao Estado em 1890⁵³), não houve uma postura católica oficial de diálogo e, sobretudo, de reconhecimento da legitimidade das demais Igrejas (nem mesmo após a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB⁵⁴). Não se quer dizer com isso que não tenha havido nenhuma outra modalidade de ecumenismo entre católicos e protestantes, mas pensamos nesse momento exclusivamente na perspectiva institucional proposta pelo CONIC em 1982 e, também, tal qual preconizado pelos documentos oficiais produzidos pelos prelados reunidos no Vaticano II, os quais serão alvo de análises posteriores.

Ao levarmos em consideração o fato de que durante quase quinhentos anos o catolicismo romano oficial manteve-se extremamente hostil em relação aos demais segmentos do cristianismo e a outras expressões religiosas, as recentes iniciativas de aproximação ecumênica devem despertar ainda mais a atenção do historiador.

⁵³ “Em 7 de janeiro de 1890, o Governo Provisório, em decreto de número 119, ‘proíbe a intervenção da autoridade federal e dos estados confederados em matéria religiosa, consagra plena liberdade de cultos, extingue o padroado’”. Decreto nº 119-A, 7 de janeiro, fascículo 1. In: Coleção das Leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1. *Apud.* MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992. p. 42.

⁵⁴ A CNBB foi oficializada por cardeais e arcebispos católicos brasileiros durante uma Assembléia realizada no Rio de Janeiro entre os dias 14 e 17 de outubro de 1952, Cf. AZZI, Riolando & GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 627.

A partir do século XVI, tal antagonismo irrompeu com tamanha veemência a ponto de a Igreja Romana instituir a Inquisição como forma de evitar qualquer disseminação de outras concepções religiosas na Europa ou no então chamado “novo mundo”. No contexto do Brasil colonial, o protestantismo protagonizado pelo luteranismo já era visado pelos agentes inquisitoriais quando de sua primeira visita oficial (1591-1595), como observa o historiador Ronaldo Vainfas: “Além do Judaísmo, crime maior, o Santo Ofício vasculhava outras heresias com que estava familiarizado na península [ibérica], ou que delas queria se livrar, preventivamente: islamismo, feitiçarias, luteranismo.”⁵⁵ Devemos lembrar, também, que mesmo durante a chamada Primeira República (1889-1930), a posição oficial da Igreja Católica não era das mais cordiais em relação aos protestantes. Nesse período histórico, as estratégias empreendidas pela hierarquia católica – tendo como uma das principais características a imposição de padrões normativos e doutrinários à Igreja brasileira que pudessem “afiná-la” com as diretrizes de Roma – foram traduzidas pela literatura especializada através do conceito de “romanização”. A nosso ver, um dos fins e, ao mesmo tempo, causa desse processo de “romanização”, diz respeito à presença crescente do protestantismo em um país tido como exclusivamente católico pela instituição romana. Segundo o sociólogo católico Alberto Antoniazzi, o “catolicismo romanizado” difere de outras modalidades tais como “o catolicismo tradicional, baseado sobre o culto dos santos”, e o das comunidades eclesiais de base (CEB’s), o qual estaria mais ligado ao “impulso de renovação da Igreja Católica dado pelo Vaticano II”. A perspectiva de Antoniazzi sobre o “catolicismo romanizado” oferece mais alguns elementos para pensarmos as tensas relações entre o catolicismo e o protestantismo no Brasil:

Entendo, com isso, o catolicismo reformado na perspectiva tridentina, mas na versão mais moderna e centralizada, que os bispos “reformadores” brasileiros do período 1850-1950 (aproximadamente), em sintonia com a Santa Sé e com o apoio de congregações religiosas estrangeiras, mormente européias, conseguiram implantar com relativo sucesso. Esse tipo de catolicismo se opõe ao primeiro [o tradicional], enquanto está centrado nos sacramentos e numa rígida moral (sobretudo em matéria sexual), e correlativamente está apoiado no clero, no seu monopólio dos sacramentos e do ensinamento doutrinário.⁵⁶

Tais “reformas” implementadas no catolicismo brasileiro parecem ter assumido, em diversas ocasiões, uma natureza beligerante em relação a outras formas de religiosidade, inclusive, ao protestantismo. Nesse sentido, o historiador Lyndon de Araújo Santos chama a atenção para:

a necessidade de ver o catolicismo como religião hegemônica em suas contradições regionais e as dificuldades engendradas ao protestantismo. Foi possível ver como o rearmamento católico, denominado de *romanização*, tinha como referência, dentre outras, o avanço protestante, embora ainda ausente ou rarefeito, inicialmente, mas forte o suficiente para fazer ressoar na Igreja Católica a necessidade de se *romanizar* mais.⁵⁷

Por outro lado, as observações do teólogo e padre José Comblin oferecem outros parâmetros para apreendermos a postura que o catolicismo oficial assumiu em relação ao “outro”, isto é, aos cristãos não católicos. Segundo ele, uma postura que, em grande medida,

⁵⁵ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. p. 168.

⁵⁶ ANTONIAZZI, Alberto. “O catolicismo no Brasil”. In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos Tempos: Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser. 1989. p. 15.

⁵⁷ SANTOS, Lyndon de Araújo. “As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira”. *Revista de Estudos da Religião*, n. pp. 1-14. 2005. p. 6.

era respaldada por uma teologia rígida e inflexível. Tal teologia, afirma Comblin, nasceu “no século XVI, no contexto da polêmica contra o protestantismo e no contexto do Concílio de Trento, que colocou a Igreja católica em estado de guerra contra a Reforma protestante.”⁵⁸ Ainda segundo Comblin, tal perfil teológico teria durado quase 400 anos, apresentando sinais de mudança somente pós o término da Segunda Guerra Mundial (1945). Antes disso, “a teologia foi máquina de poder. Ela devia estimular a luta contra as heresias, o protestantismo, o liberalismo, o socialismo. Ela devia manter na submissão intelectual todos os católicos, unidos no mesmo combate contra a heresia”⁵⁹, acrescenta o teólogo.

A criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (doravante CNBB), em 1952, tendo como idealizador e pioneiro o então padre Helder Câmara, pode ser compreendida, também, como um esforço no sentido de se manter a hegemonia institucional da religião católica no país. Desse modo, como observou o historiador Riolando Azzi, um dos pontos discutidos pela primeira reunião do organismo em 1953 dizia respeito ao “problema do espiritismo”. A despeito de uma orientação mais voltada para as questões socioeconômicas que Dom Helder Câmara (recém nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro e secretário-geral da CNBB) procurou imprimir no órgão, Riolando Azzi assinala que permaneceu ao longo dos doze anos da gestão de Dom Helder a lógica da “manutenção da tônica apologética contra os comunistas e contra a presença de outros credos religiosos no território brasileiro.”⁶⁰ O autor observa ainda que a ênfase colocada pela CNBB na “defesa da fé” católica contra as “chamadas ‘heresias modernas’”, tais como o comunismo, o protestantismo e, sobretudo, o espiritismo, demonstrava a permanência “subjacente” de “uma mentalidade de neocristandade” [leia-se romanização]. A consequência, na opinião de Riolando Azzi, de uma orientação como esta, seria “a marginalização das outras crenças religiosas”. Acrescenta, também, que no ímpeto do combate a tais “heresias modernas”, fora realizado, em 1957, na cidade de São Paulo, a “VI Semana Teológica sobre Demonologia”, cujo tema havia sido “motivado pelo primeiro centenário do espiritismo”. Mas o alvo da mobilização da CNBB não era apenas o espiritismo, pois, como sublinhou o autor, durante o mês de julho daquele mesmo ano, “foram ministrados cursos em Porto Alegre, São Paulo, Recife e Fortaleza, sobre as heresias ‘modernas’, por Agnelo Rossi (heresia protestante) e Frei Boaventura (espiritismo, umbanda e maçonaria).”⁶¹

Diante do que foi exposto em traços largos até aqui atinente às relações entre a instituição católica romana e as demais religiões, sobretudo, o protestantismo, o ecumenismo protagonizado pela Igreja Católica desponta como algo emblemático e paradoxal a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). É válido ressaltar, entretanto, que não é o objetivo deste estudo oferecer uma abordagem cronológica e factual que contemple todas as situações ou atos ecumênicos ocorridos ao longo dos anos. Pretende-se, antes, investigar situações pontuais que permitam apreender o movimento desencadeado a partir de articulações entre religião e práticas sócio-políticas efetivadas pela via do ecumenismo e da concepção político-religiosa batizada como Teologia da Libertação. Tais articulações remetem à possibilidade de intervenção na difícil realidade a que amplas camadas populares estiveram sujeitas, especialmente evidenciadas durante o regime militar brasileiro. É notável que tais práticas ecumênicas tenham sido capazes de despertar as suspeitas dos agentes da comunidade de informação e de segurança da ditadura militar até mesmo nos anos finais do regime, à época da “abertura política”. Desse modo, compreender esse tipo de ecumenismo e

⁵⁸ COMBLIN, José. “Sinais dos Novos Tempos – 40 Anos Depois do Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. p. 577. Petrópolis, v. 67, n. 263, p. 575-588, jul. 2006.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 577.

⁶⁰ AZZI, Riolando & GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 627.

⁶¹ *Ibid.*, p. 628.

as múltiplas relações que suscitou pode significar uma possibilidade de adentrar a complexa conjuntura do período, porém, por uma via pouco explorada pelos historiadores. Nesse sentido, formas peculiares de doutrinas e práticas cristãs emergem, como um eixo de reflexão privilegiado, para pensarmos os multifacetados aspectos que envolvem as complexas relações de poder travadas pelos diferentes atores sociais de então.

É necessário enfatizar, também, que a despeito do que foi discutido até aqui acerca do CONIC, ele não constitui o objeto central deste estudo, mas, sim, uma fração dele. Afinal, o foco principal de nossa análise não visa iluminar a história de um organismo ecumênico em particular, sobretudo porque o CONIC expressa apenas uma das várias formas de ecumenismo possíveis de serem abordadas. O caso deste organismo em especial, como explicitou o teólogo luterano Carlos Gilberto Bock, diz respeito a um processo histórico envolvendo, sobretudo, as relações entre atores ligados às cúpulas das instituições religiosas e por elas respaldados, tais como professores de seminários, teólogos, pastores, bispos, padres:

A gradativa aproximação e cooperação entre as igrejas se cristalizou a partir dos encontros de dirigentes eclesiais. A possibilidade do conhecimento mútuo entre as lideranças foi forjando uma nova relação entre as denominações. Desta forma, o ecumenismo passou a ser não só uma iniciativa de indivíduos das igrejas, mas foi adotado institucionalmente. Esses encontros foram, sem dúvida, o instrumento conclusivo para possibilitar a criação do CONIC.⁶²

Como indicado anteriormente, essa modalidade de ecumenismo, caracterizada por alguns teólogos como “eclesiástico” ou “institucional”, diz respeito a apenas uma das várias dimensões das relações ecumênicas que operaram no contexto proposto pelo recorte temporal desta pesquisa. Contudo, nossa perspectiva visa apreender aspectos de outras dimensões envolvendo múltiplos atores, muitos dos quais acreditavam que a implementação da “justiça do reino de Deus” dar-se-ia por vias diferentes daquelas apoiadas pelas instituições religiosas. Isso não significa que as perspectivas e concepções das estruturas eclesiásticas sobre o ecumenismo serão negligenciadas, mas consideramos que, para o caso do CONIC, o estudo de Carlos Bock explicitou diversos e importantes aspectos de sua história, visão teológica, realizações, estrutura e funcionamento. Nos interessa mais compreender a dinâmica das aludidas relações que emerge dos discursos e práticas dos agentes cristãos (confrontados com os discursos dos agentes do Estado e, às vezes, com o da mídia escrita), que em muitas ocasiões atuaram à revelia das diretrizes das hierarquias de suas igrejas. Essas, por vezes, não abriam espaços democráticos para a articulação dos interesses de seus membros engajados nas problemáticas políticas e sociais. Assim, nosso olhar e percepção estão voltados, sobretudo, para um tipo de ecumenismo que se processava, por vezes, avesso aos compromissos institucionais, observado nas vivências de indivíduos cristãos comprometidos com diversas ações que visavam influenciar tanto às igrejas quanto certos setores da sociedade. Tal influência quase sempre trazia como marca o descontentamento político em relação às inúmeras situações que consideravam contrárias aos princípios cristãos e humanos. Entretanto, diversos momentos envolvendo articulações ecumênicas entre lideranças de algumas instituições eclesiásticas em uma perspectiva oficial serão analisados.

Acreditamos que independentemente dos resultados concretos que possam ter alcançado cristãos católicos e protestantes imbuídos do “ecumenismo” e, em muitos casos, da “teologia da libertação”, a tentativa de compreender suas idéias e práticas seja uma forma de ampliar o entendimento de uma época importante da história do Brasil, tendo como fio condutor questões que permeiam o universo da religião.

⁶² BOCK, Carlos G. *O Ecumenismo Eclesiástico em Debate: Uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC*. v. 11. São Leopoldo: IEPG - Sinodal, 1998. p. 55.

Nesse sentido, a constatação da criação do CONIC serve como um sinal indicativo da importância de averiguarmos as intrincadas relações estabelecidas por diversos atores sociais, grupos e agências cristãs⁶³ em movimento nesse período da história recente do país marcado pelo autoritarismo de governos militares. Ademais, a consolidação do CONIC, em 1982, parece ser a expressão dos anseios ecumênicos de uma parcela dos atores sociais envolvidos nas multifacetadas relações ecumênicas do recorte temporal proposto. Todavia, pensamos que limitar a análise à trajetória ecumênica percorrida por essa parcela de cristãos deixaria de fora aspectos significativos daquilo que alguns denominaram “movimento ecumênico”. Haja vista o fato de que muitos daqueles cristãos estavam menos preocupados em formar ou instituir organismos com status [para] eclesiásticos e mais em militar nas lutas políticas e sociais contra o regime autoritário. Assim, o cenário que pretendemos analisar abarca uma gama de experiências vividas por cristãos numa perspectiva mais ampla, a qual não se restringe ao campo de atuação das lideranças eclesiásticas. Tais cristãos militavam por vezes alheios às diretrizes oficiais de suas igrejas, sobretudo, por estarem construindo uma percepção diversa (às vezes divergente) daquela sustentada pelas lideranças de suas igrejas acerca do significado da “missão cristã” no mundo. De fato, para muitos deles, ser cristão estava mais ligado à luta por justiça social e pela afirmação dos direitos humanos e menos à obediência irrestrita no cumprimento de práticas sacramentais, dogmas e doutrinas teológicas.

Dessa forma, o que nos interessa não é enfatizar a importância institucional do CONIC, mas capturá-lo como um dos espaços de expressão das relações ecumênicas que se desdobraram no *fazer-se*⁶⁴ do que muitos denominam de “movimento ecumênico”. Todavia, como sustenta o historiador britânico Edward P. Thompson, “a relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais”⁶⁵. Isso nos impele a pensar nosso objeto, isto é, a “fermentação” das relações ecumênicas durante a ditadura, como um terreno propiciador de experiências comuns entre cristãos de diferentes segmentos levados a vivenciar e a articular suas identidades e interesses em meio ao turbilhão de situações sócio-político-econômicas específicas que lhes afligiam. Nessa perspectiva, de forma aproximada àquela utilizada por Thompson na busca de compreender elementos ligados à dinâmica da formação da “classe operária inglesa”, pretende-se, aqui, compreender aspectos atinentes à dinâmica das relações ecumênicas – encarnadas em diferentes atores sociais – e ao pensamento que movia cristãos engajados nos projetos de ecumenismo da época. Ainda à luz da perspectiva thompsoniana, devemos compreender e explicar tais questões tendo em vista as vivências e experiências “encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais”⁶⁶ que possibilitaram aproximações ecumênicas, as quais, frequentemente, tinham como um dos objetivos intervir na realidade de repressão, censura e cerceamento de direitos que desafiava sua atuação religiosa e política.

Convém sublinhar que a literatura especializada⁶⁷ na temática do ecumenismo a partir do universo católico é unânime em indicar a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II como um marco no processo de instauração de seu projeto de ecumenismo. Com efeito, até à iniciativa do papa João XXIII de anunciar a convocação do referido Concílio em 1959, seu

⁶³ Não se pretende afirmar com a expressão “grupos cristãos” que não houve a participação de personagens de outras religiões no processo de construção de relações ecumênicas, mas, sim, que em virtude da nossa limitação temporal iremos focar a análise apenas em parte do universo do cristianismo.

⁶⁴ Tomamos de empréstimo a noção de *fazer-se* cunhada por Edward P. Thompson, a qual o historiador britânico utiliza para demonstrar o dinâmico processo da formação da classe operária inglesa no período compreendido entre os anos de 1780 e 1832 em seu clássico estudo *A formação da Classe Operária Inglesa*. v. I: “A árvore da Liberdade”. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁶⁵ THOMPSON, Edward. Op. cit., p. 10.

⁶⁶ Ibid., p. 10.

⁶⁷ Parte dessa literatura será citada no decorrer do trabalho.

antecessor manifestara-se de maneira desfavorável aos protestantes. Nessa direção, Isaia Artur César observa que “em 1957, o Papa Pio XII dirigia-se aos militantes brasileiros da Ação Católica enumerando os principais perigos enfrentados pelo catolicismo na América Latina [...] o comunismo, protestantismo, maçonaria e espiritismo.”⁶⁸

Pelo fato de reconhecermos a importância do Vaticano II no processo de reorientação das diretrizes institucionais católicas em relação às outras religiões e Igrejas, tentaremos compreender certas questões que provavelmente contribuíram para sua realização. As mudanças que dizem respeito à adoção de um projeto de ecumenismo serão analisadas tomando como base a posição oficial católica, isto é, aquela que aparece em seus documentos, mas que se encarna com maior ou menor intensidade, inclusive em direções contraditórias, em diferentes atores sociais. Afinal, considerando o caráter transnacional desta instituição religiosa e sua cosmologia universalizante, seremos levados a admitir que as mudanças ocorridas a partir de sua cúpula, em Roma, reverberaram no contexto Latino-americano, sobretudo, no brasileiro, que assistia à ascensão das forças armadas ao poder, em 1964. Nessa tarefa, será útil empreendermos uma análise dialogal com uma vertente da sociologia da religião por estar ela tão intimamente ligada aos desafios impostos pela chamada modernidade às religiões tradicionais.

Os capítulos primeiro e o segundo tentam reconstruir alguns aspectos do cenário europeu onde emergiu o discurso de ecumenismo no seio da Igreja Católica Romana. São analisados, assim, os documentos do Concílio Vaticano II mais diretamente relacionados ao tema.

O capítulo 3 enfoca o surgimento de uma “teologia libertária” no interior de setores do protestantismo vinculados à Confederação Evangélica do Brasil (CEB).

O capítulo 4 analisa algumas tensões, contradições e rupturas desencadeadas por temáticas teológico-políticas que não foram bem recebidas nas cúpulas de Igrejas protestantes ligadas à CEB. Nesse sentido, tentou-se, ainda, acompanhar parte dos caminhos percorridos por atores sociais “expurgados” de seus cargos da CEB, a forma como criaram o Centro Evangélico de Informações (CEI), depois Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e o modo como foram “vistos” pelos agentes dos órgãos de informações e de segurança do regime militar brasileiro.

A proposta do capítulo 5 é mapear as condições sociais, paradoxalmente, favoráveis ao surgimento de movimentos que visavam produzir unidade em meio ao crescente fechamento do regime. Assim, foi possível verificar incipientes iniciativas de “unidade ecumênica”, em especial, entre católicos e protestantes.

O capítulo 6 busca explicitar o entendimento de alguns órgãos de informação do Estado sobre as alterações no campo religioso brasileiro dos anos 1970 e, ao mesmo tempo, colocar tal perspectiva em diálogo com estudos mais recentes de cientistas sociais sobre o campo religioso brasileiro contemporâneo.

No capítulo 7, tentamos mostrar a maneira como a chamada “comunidade de informações” lidou com o crescente pluralismo religioso que começava a ser notado e, também, começava a despertar a atenção tanto dos seus agentes quanto de atores pertencentes à religião hegemônica.

Os capítulos 8 e 9 intentam rastrear “caminhos e trilhas” percorridos por atores e instituições religiosas envolvidos tanto com o ecumenismo e com a Teologia da Libertação quanto com movimentos sociais de contestação ao “regime vigente” da época. Em paralelo, foi dada especial atenção ao modo como os agentes do regime militar interpretaram as ações e discursos desses personagens até o período de formação de um organismo nacional que

⁶⁸ CÉSAR, Isaia Artur. “Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX”. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n.30, p. 239-252, out. 2001.

aglutinou diferentes instituições cristãs em 1982: o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

Capítulo 1

A modernidade religiosa na Europa e o Concílio Vaticano II: do fechamento à abertura?

A nosso ver, a compreensão do ecumenismo católico como um objeto vinculado a um projeto institucional com todas as suas especificidades passa, antes, pela compreensão do próprio cenário religioso no qual ele fora gestado. Essa missão para um historiador pode se tornar extremamente perigosa, tal como adentrar num terreno desconhecido, escuro e pantanoso sem o auxílio de ferramentas e/ou utensílios adequados. Na análise do panorama religioso europeu vislumbrado por João XXIII à época em que convocou sua Igreja para o Vaticano II, utilizaremos algumas reflexões da Sociologia da Religião. Acreditamos que essa tarefa seja mais segura se realizada à luz das proposições contidas em *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*⁶⁹, consistente obra da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger.⁷⁰ Algumas das suas reflexões, sobretudo as que se referem a certas peculiaridades do catolicismo romano, podem nos ajudar a pensar o ambiente religioso respirado pelos católicos à época do Concílio Vaticano II.

Vale, contudo, lembrar que tal ambiente religioso não pode ser compreendido sem que o conceito de “modernidade” utilizado pela autora seja retomado aqui com cautela para evitarmos o risco do reducionismo, o qual resultaria da tentativa de se delimitar as causas e efeitos da modernidade num recorte temporal e geográfico muito preciso. Essa perspectiva força-nos a acatar certa tolerância metodológica no que diz respeito à possível localização dos efeitos da “modernidade”, isto é, desde o século XVI até o século XX.

O que se explica, talvez, por ser a noção de modernidade extremamente dinâmica, envolvendo uma série de acontecimentos e transformações que não podem ser fixados ou congelados no contexto restrito da chamada Época Moderna e que não avançaria o limite temporal da Revolução Francesa (1789). No entanto, dentro do campo das Ciências Sociais, mais precisamente na Antropologia e Sociologia da Religião, o conceito é pensado com mais amplitude temporal, isto é, quando se fala em modernidade, principalmente em modernidade religiosa, considera-se um processo histórico que alterou de forma significativa a relação entre as sociedades ocidentais e a religião. Um processo que ainda hoje causa polêmica entre os cientistas sociais com relação a seu início, mas que é menos polêmico com relação aos efeitos causados sobre o lugar e os sentidos da religião. Assim, um dos resultados mais drásticos do advento da modernidade através do “processo de secularização” seria o de relegar à religião um espaço social secundário e não mais estruturante como na “pré-modernidade”.

O rico panorama da religião na modernidade traçado por Hervieu-Léger serve-nos de apoio teórico na tentativa de lançar luz sobre o contexto da convocação papal para o Vaticano II. De fato, após delinear os principais traços que caracterizam o “desvanecimento da vida religiosa local” numa área da Europa localizada “no coração dos Pirineus”, marcada historicamente pela prática da religião nos moldes do catolicismo institucional, a autora sugere que o caso de Andorra deve ser tomado como uma parábola representativa da modernidade religiosa europeia. Contudo, deixa claro, também, não ter a pretensão de apresentar explicações definitivas que resolvam as difíceis imbricações entre a modernidade e a religião. Pretende, antes, “fornecer algumas referências que permitam esclarecer as condições nas quais se colocam”⁷¹ as muitas questões acerca do difícil lugar que a religião

⁶⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva. 2006.

⁷⁰ Segundo o antropólogo Marcelo Camurça, Hervieu-Léger dirige nessa mesma Instituição o *Centre D'Etudes Inter-disciplinaires des Faits Religieux* e, também, é membro do *Groupe de Sociologie des Religions do Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS-Paris). Cf. CAMURÇA, Marcelo Ayres. “A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes. Neste texto, o autor apresenta um rico balanço da produção bibliográfica de Danièle Hervieu-Léger sobre a religião na modernidade e contemporaneidade.

⁷¹ HERVIEU-LÉGER, Op. cit., p. 21.

passou a ocupar, não só mas, principalmente, no contexto europeu. Explicita diversos aspectos do cenário do mundo ocidental europeu, o qual, para muitos sociólogos, parecia cada vez mais presenciar de forma inexorável a “expulsão da religião para fora das sociedades modernas.”⁷²

A autora enfatiza que o contexto do pós-Segunda Guerra na Europa assistia à perda crescente da força da religião católica enquanto elemento organizador e regulador da sociedade. Isso teria reforçado a tese dos sociólogos da religião na época, os quais interpretavam o fenômeno como um irrefutável sinal da incontável marcha evolutiva provocada pelo processo de secularização da sociedade europeia desencadeado pelo avanço do progresso da técnica, da racionalização e da modernização, desde o século XIX. Diante desse cenário não é difícil entender a conhecida postura adotada por pontífices romanos que se negavam a dialogar com o mundo secular moderno, evitando qualquer tipo de abertura, concessão ou mesmo atualização em suas diretrizes oficiais, sobretudo, em relação às outras religiões e/ou igrejas não católicas pela via do ecumenismo. A expressão mais clara de tal recusa pode ser observada nas encíclicas do papa Pio IX que liderou o Concílio Vaticano I (1869-1870), como se procurará mostrar mais adiante.

A literatura especializada consultada sobre o Concílio Vaticano II chama a atenção para o fato de que um dos grandes objetivos do Papa João XXIII com a realização do conclave era o de promover uma atualização da Igreja Católica frente à modernidade. A nosso ver, essa idéia tornou-se bastante difundida, sobretudo, devido ao emprego da palavra italiana *aggiornamento* nos discursos do pontífice, a qual pode ser traduzida por colocar-se em dia ou atualizar-se. Nessa perspectiva, João XXIII estaria pretendendo fazer a Igreja Católica mover-se, isto é, sair da posição entrincheirada — em grande medida devido à iniciativa de pontífices como Pio XI, a quem parecia plausível remar contra as novidades advindas com a maré caudalosa da modernidade. Todavia, quando se trata de caracterizações mais precisas dos principais traços dessa modernidade europeia, não são muitos os autores que as conseguem fazer como Danièle Hervieu-Léger. Em poucas linhas, ela traça um esclarecedor esboço do perfil dessa modernidade religiosa, a nosso ver, responsável por produzir tanto a desconfortável reação percebida nos escritos de diversos papas antecessores de João XXIII quanto a iniciativa, tida por muitos como inusitada, arriscada e desnecessária (principalmente certas figuras da alta hierarquia do Vaticano), de abertura empreendida pelo papa à época do Vaticano II. Neste sentido o padre e historiador José Oscar Beozzo enfatiza que tal abertura trazia seus limites, uma vez que “muita coisa em João XXIII transpirava o mundo católico tradicional.”⁷³ Desse modo Beozzo caracteriza como um “paradoxo” o fato de no “imaginário popular da opinião pública” a palavra “*aggiornamento*” caracterizar a convocação papal para o Concílio Vaticano II. Segundo ele, a iniciativa de João XXIII foi interpretada de muitas e diferentes maneiras por personagens diversos do mundo religioso católico. A despeito daqueles que viam na iniciativa do pontífice motivos de alegria e de esperança, muitos teólogos “consideravam que, depois do Vaticano I — que concentrara tanto poder nas mãos do romano pontífice —, novos Concílios seriam dispensáveis.”⁷⁴

As observações de Hervieu-Léger sobre a paisagem religiosa europeia são úteis para ajudar-nos a compreender, entre outras coisas, algumas das possíveis causas da convocação católica para a realização do Concílio Vaticano II:

As instituições religiosas continuam a perder a sua capacidade social e cultural de imposição e de regulação das crenças e das práticas. O número dos seus fiéis

⁷² Ibid., p. 23.

⁷³ BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: Etapa Preparatória”. In: LORSCHIEDER, Aloísio. et al., *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 11.

⁷⁴ Ibid., p. 11.

diminui e os próprios fiéis adotam o “pega e larga”, não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais ⁷⁵.

Como explicita a autora, a modernidade impôs às instituições religiosas problemas de natureza complexa, difíceis de serem contornados, forçando a Igreja Católica de alguma forma a lidar com tais questões, através do referido Concílio. Dentre os problemas enfrentados pelas instituições religiosas, aos quais a autora faz menção, destacamos a “desinstitucionalização religiosa” por meio da autonomização crescente dos indivíduos, os quais cada vez mais se afastavam do controle institucional das Igrejas e religiões. Em consequência, um dos grandes desafios impostos às religiões institucionais, sobretudo aquelas fortemente fundamentadas na força da tradição, é, justamente, o enfrentamento da crise de autoridade. A tradição religiosa católica, por exemplo, precisa ser aceita e crida pelos fiéis como aquela que lhes conduzirá na direção verdadeira, tanto na vida terrena quanto na vida além-túmulo. Uma vez que a autonomia dos crentes cresce, como mostra Hervieu-Léger, a ponto de colocarem em xeque a legitimidade da tradição religiosa, cria-se, então, a possibilidade de optarem por aceitar ou não determinados preceitos e, dessa forma, rearticularem suas crenças de maneiras, por vezes, extremamente diversas do referencial da tradição estabelecida pela Instituição. Dessa forma, as instituições, como a Igreja Católica Romana, acham-se frente um dilema: como dialogar com a modernidade sem abrir mão da exigência de obediência aos dogmas, às tradições, às normas e aos demais elementos que fundamentaram sua existência ao longo dos séculos?

Através da análise da documentação produzida pela Igreja Católica através do Vaticano II é possível perceber que, apesar de sinalizar em alguns lugares para a abertura ao diálogo com a modernidade e, em especial, com as outras religiões e igrejas, a tônica central dos textos ainda é a da reafirmação de sua primazia como guardiã da memória tradicional autorizada e única depositária da verdade necessária à salvação de todos os homens. Contudo, o cenário religioso apresentado por Hervieu-Léger mostra-se pouco favorável à manutenção católica de tais postulados tradicionais:

Se a crença e pertença já não se “agarram”, ou o fazem cada vez menos, uma à outra, é porque nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado do sentido, e ainda menos impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas ⁷⁶.

Essa esclarecedora descrição da paisagem religiosa moderna certamente requeria uma reorientação da Igreja Católica com vistas a superar as dificuldades impostas pela modernidade. Poderíamos pensar que tal panorama religioso representava sérias ameaças ao futuro não só da Igreja Católica como das outras religiões tradicionais. Contudo, o ponto de vista de João XXIII sobre o contexto histórico do Concílio não parece demonstrar tanta preocupação com o futuro institucional de sua Igreja no âmbito europeu. O papa indica a necessidade da adoção de estratégias novas para transmitir a mensagem tradicional para um “mundo de fisionomia profundamente mudada”. Com efeito, é como se ele estivesse admitindo que a modernidade havia corroído parte do “valor” e da “luz” da “substância do pensamento e da vida humana e cristã”, contidas na mensagem católica e sustentada ao longo dos tempos:

⁷⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. Op. cit., p. 46.

⁷⁶ Ibid. p. 56.

Os Concílios ecumênicos no passado responderam sobretudo a preocupações de ordem doutrinária, (...) à medida que heresias e erros tentavam penetrar a Igreja antiga no Oriente e no Ocidente. (...) Na época moderna, num mundo de fisionomia profundamente mudada (...), mais do que de tal ou qual ponto de doutrina ou de disciplina que será preciso reconduzir às fontes puras da Revelação e da Tradição, trata-se de repor em valor e em toda a sua luz a substância do pensamento e da vida humana e cristã, de que a Igreja é depositária e mestra pelos séculos.⁷⁷

A opinião de Beozzo, sustentando que às vésperas do Vaticano II “nenhuma grande divisão ou heresia ameaçava a Igreja, nem queria o Papa condenar erros ou pessoas, mas sim buscar, pelo diálogo, remédios pastorais para as aflições e indagações dos fiéis e da humanidade”⁷⁸ parece indicar que o Vaticano II não pretendia defender a Igreja católica das ameaças geradas pela modernidade. Pelo contrário, significava a iniciativa do pontífice em direção ao mundo em crise, com vistas a desenvolver uma ação “pastoral” mais eficaz frente os novos tempos.

A nosso ver, porém, a ameaça imposta pela modernidade à Igreja Católica, bem como a outros sistemas religiosos fortemente institucionalizados, processava-se por uma via mais sutil, mas, ao mesmo tempo, penetrante e irresistível. Assim, a ameaça operava no sentido de minar as certezas e isto, talvez, fosse mais perigoso que as ditas “heresias” ou “erros” doutrinários do passado. De qualquer forma, frente à mentalidade moderna profundamente comprometida com aqueles referências consolidados ao longo do século XIX, de que nos lembra Eric Hobsbawm, quais sejam, “os valores da razão, ciência, progresso, educação e liberdade individual”⁷⁹, além da recondução das mentalidades à autoridade da “Revelação e da Tradição”, as palavras do pontífice parecem expressar sua convicção de que urgia a tarefa não de mudar as antigas crenças ou tradições católicas, mas de torná-las mais claras e compreensíveis ao homem moderno. Em outros termos, é possível afirmar que o pontífice não estava defendendo a idéia da necessidade de mudanças no conjunto de valores, crenças e dogmas que integram a chamada Tradição da Igreja Romana, mas enfatizando a necessidade da reafirmação da mesma Tradição, porém, numa linguagem atualizada e compreensível ao homem moderno. Ora, se tal busca de atualização era, de fato, necessária, esta era um indício de que o pontífice reconhecia as perdas que Roma sofrera ao longo dos anos e a conseqüente necessidade da adoção de estratégias diferenciadas de ação. Desse ponto em diante – tomando de empréstimo as palavras de Eric Hobsbawm – uma “Igreja Católica que rejeitava tudo o que acontecera ao mundo desde Martinho Lutero”⁸⁰ passava a buscar novos rumos com vistas a manutenção (ou recuperação?) de seu *status quo*. Sobretudo no que diz respeito a assegurar a importância da religião católica no mundo de então, tanto aos olhos dos fiéis individualmente (aqueles que não mais se percebiam como membros da Instituição e aqueles ainda católicos, mas que não se sentiam obrigados a obedecer as suas diretrizes institucionais), quanto aos olhos dos poderes políticos seculares. Mais adiante explicitaremos a perspectiva institucional católica em relação, sobretudo, às Igrejas protestantes e destas em relação àquela. É válido, ainda, assinalar que a despeito da afirmação papal de que o Concílio não visava enfrentar “heresias” e “erros” doutrinários, o “problema” dos “irmãos separados”, isto é, dos cristãos oriundos da chamada Reforma Protestante, esteve no centro da agenda do Concílio, como veremos adiante. Entretanto, a forma de encarar tal “problema” seria totalmente nova se comparada àquela do passado, marcada pela ação católica coercitiva. Agora, dizia o pontífice,

⁷⁷ JOÃO XXIII, Discurso aos membros das Comissões Preparatórias do Concílio. Roma, 14-11-1960, *Apud*. BEOZZO, José Oscar. Op. cit., p. 13.

⁷⁸ BEOZZO, José Oscar. Op. cit., p. 12.

⁷⁹ HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: O breve século XX, 1914-1989*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 114.

⁸⁰ *Ibid.* p. 158.

“a Igreja Católica [...] deseja mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e de bondade com os filhos dela separados.”⁸¹

Três características fundamentais da modernidade religiosa discriminadas por Hervieu-Léger estão, sob o nosso ponto de vista, na base do impulso católico rumo à realização do Concílio Vaticano II. Em primeiro lugar, a idéia de que a razão, ou a racionalidade deveria comandar todos os campos da ação humana. A modernidade reservaria um lugar privilegiado ao pensamento científico em detrimento das demais formas de explicações possíveis sobre os fenômenos do mundo natural, social e psíquico. Sublinha, ainda, que para as sociedades modernas a idéia de que “o desenvolvimento da ciência e da técnica é uma condição de progresso e do desenvolvimento humano global”⁸² era lugar-comum. Isso significa uma mudança profunda em relação ao chamado mundo medieval sobre o qual a Igreja Romana adquiriu um lugar central na regulação das sociedades européias durante centenas de anos. Nesse sentido, podemos compreender a reação verificada nas encíclicas de pontífices como Pio XI que, ao sentir os impactos do processo de secularização, negou veementemente a contentar-se com um lugar social secundário para sua Igreja. Mesmo durante o Vaticano II é possível verificar que a Instituição romana não havia abandonado de todo o velho ideal da sociedade total católica. Com efeito, uma instituição religiosa milenar como essa, a qual ocupou lugar social privilegiado como reguladora do curso da vida das pessoas, dos reinos e de todas as instâncias sociais das sociedades católicas européias, desde a chamada Alta Idade Média, dificilmente estaria aberta a algum tipo de *aggiornamento* irrestrito. Essa posição social já havia sido contestada pela Reforma Protestante no século XVI e, pelo menos aparentemente, seria mais fortemente abalada pela Revolução Francesa no século XVIII. Contudo, nem mesmo esta última, como demonstrou o historiador Paul Johnson em sua obra *História do Cristianismo*⁸³, sobretudo na chamada fase do terror iniciada em 1792, com suas aterradoras conseqüências para o catolicismo, conseguiria eliminar definitivamente, como pretendia, a influência dessa religião em seu território.

Finalmente, após um período de profunda crise e convulsão social, o qual levou muitíssimos clérigos católicos a “abdicaram de sua posição”, outros a se exilarem e outros tantos à morte por execução sumária, tentou-se organizar a sociedade francesa longe da influência do cristianismo, em especial da vertente católica. Os revolucionários empreenderam, então, a busca de uma forma de “religião secular” ou “natural” inspirada nos escritos dos filósofos iluministas que pudesse preencher o espaço deixado pelo catolicismo.

De acordo com Johnson, diversos tipos de culto, emergiram naquele contexto como, por exemplo, o culto a Marat (líder revolucionário), o culto à Razão, o culto à Filosofia, o culto à Natureza e à memória de outros vultos históricos ou a abstrações semelhantes, dignas de louvor aos olhos dos mentores daquela nova sociedade que pretendiam criar, inspirados na racionalidade oriunda das Luzes. Todavia, tais tentativas mostraram-se ineficazes no intento de implantar uma religião alternativa às crenças religiosas tradicionais, ao catolicismo principalmente, promovendo, ainda, a “coesão social” tão desejada.

É interessante notar que até a irrupção do Iluminismo no século XVIII, a maioria das tentativas anteriores do “mundo ocidental” de encaminhar as ações e pensamentos humanos sob a égide da razão aconteceu sem o distanciamento total em relação ao cristianismo. Até mesmo eminentes nomes da chamada ciência moderna como John Locke, Isac Newton, dentre outros, estiveram, de certa forma, circunscritos a um sistema de pensamento impregnado pelo cristianismo. O racionalismo que praticavam derivava em larga medida de experiências

⁸¹ JOÃO XXIII. Discurso aos membros das Comissões Preparatórias do Concílio. Roma, 14-11-1960, *Apud*. BEOZZO, José Oscar, Op. cit., p. 14.

⁸² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Op. cit., p. 36.

⁸³ JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. pp. 435-441.

religiosas e visava, muitas vezes, provar a existência de Deus e legitimar a fé cristã. O racionalismo de Locke é, nesse sentido, exemplar, pois não visava deslegitimar o cristianismo. Assim é que, segundo suas próprias palavras, persuadia seus contemporâneos à crença na “divindade”:

as marcas visíveis de sabedoria e poder extraordinários aparecem com tamanha clareza em todas as obras da criação que nenhuma criatura racional que reflita com um mínimo de seriedade a seu respeito terá como se esquivar da descoberta de uma divindade.⁸⁴

Uma segunda característica da modernidade, observada por Hervieu-Léger, e a mais fundamental em sua opinião, é a idéia da “ruptura com o mundo da tradição”⁸⁵. Uma tendência crescente ao abandono das referências religiosas tradicionais passou a estar cada vez mais presente nas sociedades modernas, afetando, sobretudo, as religiões calcadas em valores milenares. Para o caso da Igreja Católica da segunda metade do século XIX, um exemplo que ilustra o efeito dessa tendência à “ruptura” com a “tradição” pode ser observado pelo posicionamento do papa Pio IX (1846-1878). Um dos pilares que sustentam a argumentação do pontífice parecer ser justamente sua repulsa contra uma tendência da negação da submissão tradicional aos princípios do catolicismo. Tal posicionamento explicaria, pelo menos em parte, sua insistência em marcar uma posição firme contra o que considerava ser os principais e mais graves erros de sua época. Desse modo, na tentativa de assegurar a permanência dos valores tradicionais, sobretudo da religião católica, “ergueu barricadas defensivas de dogmas contra as forças superiores da modernidade”⁸⁶, como observou Eric Hobsbawm. Nessa mesma perspectiva, o sociólogo Peter Berger enfatizou que “talvez o momento mais magnífico desse desafio”, isto é, da resistência católica em aceitar as transformações impostas pela modernidade, “tenha ocorrido em 1870, quando o Concílio Vaticano I proclamou solenemente a infalibilidade do Papa e a concepção imaculada de Maria, literalmente ante o Iluminismo prestes a ocupar Roma encarnado no exército de Vítor Emanuel I.”⁸⁷ Em consonância, Paul Johnson apresenta de forma concisa os principais argumentos papais expostos e ardorosamente defendidos no Silabo de Erros, de 1864, um apêndice à encíclica *Quanta Cura* de Pio IX, no qual o romano pontífice se levanta em defesa do mundo tradicional, rechaçando qualquer possibilidade de ruptura com a tradição católica de longa duração. Tal perspectiva é apontada por Paul Johnson, para quem o documento “pareceu ser um manifesto desafiador contra o mundo moderno em sua totalidade”:

As Seções de 1 a 7 condenavam o panteísmo, o naturalismo e o racionalismo absoluto; as Seções de 8 a 14, o racionalismo moderno, a 15 a 18, o indiferentismo, latitudinarismo, socialismo, comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e os grupos clericais liberais. As Seções 19 a 76 estabeleciam os direitos da Igreja, bem como do pontífice romano e seu Estado, da forma mais intransigente e triunfalista possível, e muitas infrações por parte da sociedade civil foram inteiramente condenadas. Era errado negar ao papa o direito a um “principado civil” ou ao uso da força para defendê-lo; os católicos estavam proibidos de aceitar a educação civil ou de rejeitar a asserção de que a “religião católica era a única religião do Estado, todas as demais sendo excluídas”. Na Seção 79, a liberdade de discurso era condenada como conduzindo à “corrupção de modos e mentes” e “à peste do indiferentismo”. Por fim, a Seção 80 sintetizava o documento, condenando

⁸⁴ LOCKE, John. *A Razoabilidade do Cristianismo*. 1695. *Apud*. JOHNSON, Paul. Op. cit., p. 406.

⁸⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. Op. cit., p. 37.

⁸⁶ HOBBSAWN, Eric. Op. cit. p. 114.

⁸⁷ BERGER, Peter. “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001. p. 12.

a asserção de que “o pontífice romano pode e deve conciliar e harmonizar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização recente.”⁸⁸

A terceira característica da modernidade – a separação entre o domínio secular ou “civil” e o domínio religioso – elencada por Hervieu-Léger é, talvez, a que mais causava dificuldades ao Vaticano desde o século XIX. Em certo sentido, tal separação representa um desdobramento da segunda característica da modernidade, ou seja, diz respeito a uma mudança na estruturação social, marcada pela separação dos diversos domínios sociais. Como fica evidenciado na análise de Paul Johnson sobre algumas seções do Silabo de Erros, a certeza do pontífice romano de que o catolicismo era a única religião do Estado serve bem para ilustrar uma convicção que ainda perduraria por um longo período.

Na França, por exemplo, a separação oficial entre o Estado e a Igreja Católica foi decretada ainda em 1795, em pleno turbilhão revolucionário. Porém, logo adiante, em 1802, surge a decisão napoleônica de reabrir as igrejas assinalando para um processo de pacificação e reaproximação junto a Roma. Ele fundamentou tal decisão, segundo Johnson, na percepção de que era indispensável ao poder secular que o povo possuísse uma religião.⁸⁹ Todavia, uma religião que não mais controlasse o governo, mas que por ele fosse controlada.⁹⁰ Nessa perspectiva, Paul Johnson sustenta que Napoleão Bonaparte “estabeleceu-se como um Carlos Magno cético, e se submeteu a uma desconfortável recriação da coroação papal de 800, insistindo (dessa vez) em colocar, ele mesmo, a coroa na própria cabeça, com o Papa Pio VII praticamente como espectador.”⁹¹

Ainda segundo Hervieu-Léger, por trás e em meio ao rompimento entre os poderes secular e religioso, estava a crença social de que na modernidade deveriam prevalecer Estados laicos, isto é, conduzidos longe “da tutela da religião”. Neste sentido, Hervieu-Léger, Paul Johnson e Eric Hobsbawm apontam, de modos diferentes, para o fato de que a prática religiosa, ou a sua ausência, passara a ser uma questão de opção individual. A imposição religiosa institucional – como pretendia Pio IX, através do argumento de que a “religião católica era a única religião do Estado, todas as demais sendo excluídas” –, já não encontrava o eco necessário no mundo moderno. Desse modo, a modernidade havia aberto o caminho para a autonomização do indivíduo. Hervieu-Léger, ao investigar as origens das possíveis bases intelectuais que propiciaram o surgimento dessa autonomização do homem moderno em relação às instituições, a qual orientou os diversos processos de separação entre religião e Estado, esferas pública e privada, perscruta uma dimensão mental profunda da herança judaico-cristã das sociedades da Europa ocidental. Curiosamente, ao invés de buscar a origem desse referencial autonomizador nos movimentos de cunho reconhecidamente seculares como o humanismo renascentista, o Iluminismo ou a Revolução Francesa, ela prefere seguir um caminho analítico que à leva de volta ao judaísmo e ao cristianismo primitivo, constatando então, que no judaísmo já estava colocada desde seu início a possibilidade de seus adeptos decidirem o próprio destino de suas histórias, na medida em que na lei de Moisés era ofertada ao fiel a opção de seguir ou recusar as diretrizes de Deus. Desse modo, constatou “o princípio

⁸⁸ JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 437.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 478.

⁹⁰ É curioso notar que a separação definitiva entre Igreja e Estado na França só ocorreria em 1905, 15 anos, portanto, após o caso brasileiro de 1890. Cf. GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial. 2002. Nesse sentido poderíamos dizer que, no que toca à religião, a modernidade chegou primeiro ao Brasil. Aqui, o protestantismo fez questão de se apresentar ao longo do século XIX como um defensor da mentalidade da modernidade proclamando, entre outras coisas, a necessidade da separação entre as esferas religiosas e política através da consolidação de um Estado brasileiro laico.

⁹¹ JOHNSON, Paul. *Op. cit.*, p. 441.

da autonomia da história humana”⁹², pois que “prepara de modo decisivo a concepção moderna da autonomia.”⁹³

Com relação ao cristianismo, a autora assinala a influência do calvinismo e sua possibilidade de conferir ao homem “uma capacidade autônoma de escolha em um Deus que lhe propõe optar por ele ou contra ele.”⁹⁴ Nesse ponto, vale a pena rediscutir a interpretação de Hervieu-Léger, haja vista o fato de que, na cosmologia calvinista, era impossível ao “eleito” escapar da “predestinação de Deus” para sua vida e, ao “não eleito” era, da mesma forma, inimaginável optar por servir a Deus, posto que este já havia lavrado sua imutável sentença de condenação.

Se, porém, nos atermos ao caso do luteranismo, seremos levados a concordar que havia um caminho aberto para o processo de individualização ora em análise. Isso não quer dizer que no luteranismo não houvesse espaço para a predestinação. Pelo contrário, Lutero a defendia a partir da perspectiva de Santo Agostinho.⁹⁵ Contudo, eram facultadas ao homem as opções de aceitar, “pela fé”, ou rejeitar a “salvação” proposta por Deus nas Escrituras. Ao analisarmos o contexto da Europa no século XVI, observaremos que “a liberdade individual” de pensamento e de crença era um bem ainda muito escasso, conforme demonstrou Paul Johnson.⁹⁶ Assim, uma doutrina que dizia aos homens que eles eram “livres” para terem acesso diretamente a Deus por meio da fé e das Escrituras só poderia produzir efeitos bombásticos como, de fato, o comprovaram as “revoltas camponesas” verificadas nos territórios alemães. No entanto, Paul Johnson identifica um caso exemplar ainda no século XVI, quando as proposições acerca da liberdade individual de religião haviam adquirido tamanha força ao ponto de conquistarem status legal. Esse caso, vivenciado pela Polônia em 1573, foi a expressão da convicção da “nobreza polonesa” de que, diante da enorme variedade de grupos cristãos existente, a tolerância resultaria em melhor solução se comparada a violência generalizada da época. A “Confederação de Varsóvia”, como foi nomeado o documento, preconizava o seguinte:

Como há, em nosso Estado, ampla discordância quanto às questões relativas à religião e a fim de impedir qualquer ímpeto fatal tal como se tem testemunhado em outros Estados, nós, que divergimos quanto à religião, comprometemo-nos, para nosso próprio bem e o da nossa posteridade em perpetuidade, por nosso juramento, fé, honra e consciência, a manter a paz em nosso meio no tocante ao tema das diferenças de religião e das mudanças ocorridas em nossas igrejas; comprometemo-nos a não derramar sangue; não nos punirmos uns aos outros por meio do confisco de bens, perda de honra, aprisionamento ou exílio; não prestar qualquer assistência nesse sentido, sob qualquer forma, a qualquer autoridade, mas, pelo contrário, a nos unir contra todos os capazes de derramamento de sangue por essa razão, ainda que finjam agir em virtude de decreto ou decisão legal.⁹⁷

De fato, como sublinhou Johnson, “foi uma declaração espantosa para seu tempo”, haja vista o fato de que em muitos outros Estados europeus a intolerância religiosa era lugar-comum. Tal documento atesta que, a despeito do clima geral de falta de liberdade individual, o germe da autonomização de que nos fala Hervieu-Léger já fazia sentir seus efeitos.

A autora teve o mérito de identificar o paradoxo das sociedades ocidentais contemporâneas secularizadas: o fato de terem alcançado um alto grau de autonomia em relação à influência reguladora das instituições religiosas, todavia através da “fundamentação”

⁹² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Op. cit., p. 40.

⁹³ Ibid., p. 41.

⁹⁴ Ibid., p. 41.

⁹⁵ Cf. JOHNSON, Paul. p. 338.

⁹⁶ Ibid. p. 353.

⁹⁷ Pacto de Varsóvia, 1573, *Apud*. JOHNSON, Paul. Op. cit., p. 353.

em um arcabouço mental impregnado pelo “húmus religioso judeu e cristão”. Desse modo, de forma desconcertante, constata que, apesar de um discurso de modernidade calcado na secularização, tal modernidade tornava “a apropriar-se do sonho de realização de que a utopia religiosa era portadora, projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz.”⁹⁸

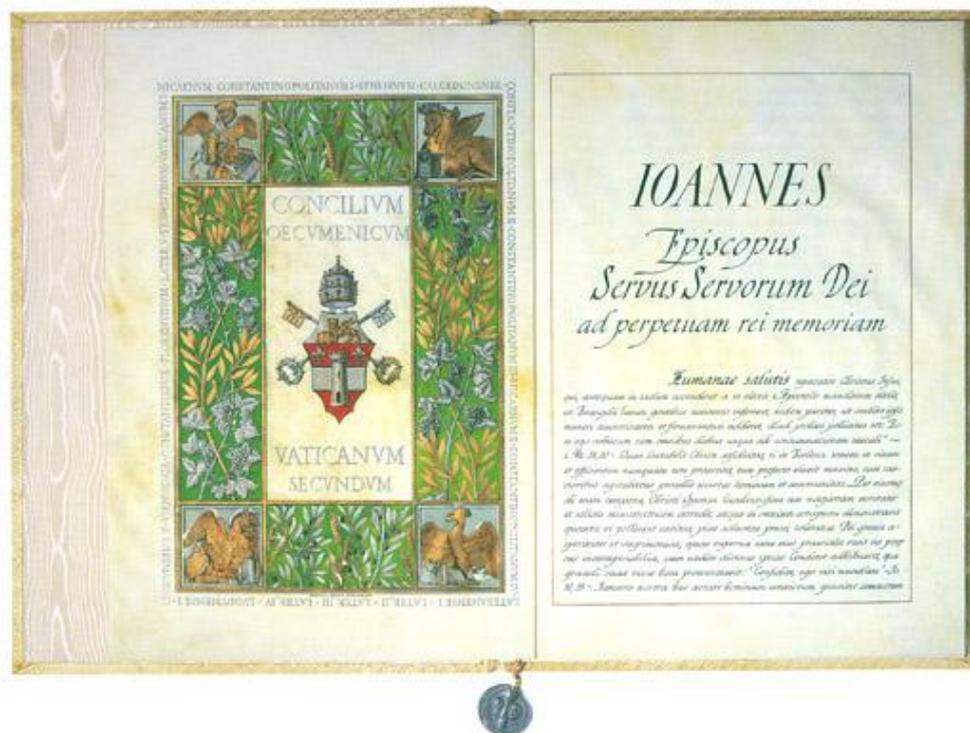
Com efeito, a partir do quadro de referências até aqui discutido, podemos adentrar com mais segurança à paisagem religiosa que circundava a Igreja Católica Romana durante o período de gestação do que chamaremos de um “projeto de ecumenismo”. A partir disso, pretendemos identificar algumas especificidades das “fontes” originárias desse projeto, as quais “desaguariam” no contexto da ditadura militar do Brasil propiciando a construção de espaços para relações possíveis através de um ecumenismo de várias facetas entre diferentes atores e instituições do universo religioso. Isso não significa dizer que o ecumenismo do Vaticano II seja a única causa para o surgimento de tais espaços, mas acreditamos que seja imprescindível sua compreensão para a análise do ecumenismo, não só do Brasil como também na América Latina. Afinal, um dos grandes objetivos da realização da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (CELAM), no México, em 1968, foi justamente a necessidade de aplicar à realidade histórica do continente as proposições do Vaticano II. Dentre elas, a temática do ecumenismo, ainda que, como veremos adiante, essa não tenha recebido destaque no conclave.

Desse modo, nosso objetivo maior será acompanhar o “engrossar” de um caudal de doutrinas, idéias, filosofias e comportamentos políticos que, num contexto de repressão, censura e cerceamento de direitos, produziria uma força de aglutinação de segmentos do cristianismo que, até então, estiveram em campos opostos. A partir dessa compreensão, podemos iniciar a análise dos documentos produzidos pela comunidade de informações do regime militar acerca das atividades de diversos personagens de diferentes confissões religiosas envolvidos num ecumenismo. Tal análise permitirá que apreendamos variadas nuances do processo de construção de um ecumenismo que, para além das motivações religiosas, visava dar uma resposta de cunho político à complexa conjuntura ditatorial que se abatera sobre o Brasil. Adiantamos, contudo, que nosso objetivo não é oferecer uma abordagem ampla sobre a história do Vaticano II e, nem mesmo, pretendemos abordar todas as dimensões das inquietações que suscitaram a sua realização. Nos interessa, antes, pinçar algumas questões contidas nos documentos oficiais do Concílio, sobretudo no *Unitatis Redintegratio*, que estiveram direta ou indiretamente ligadas ao tema do ecumenismo.

⁹⁸ Ibid., p. 44.

Capítulo 2

***Um projeto de ecumenismo católico: tensões,
continuidades, rupturas...***



A bula papal em destaque convocou a Igreja Católica para a realização do Concílio Vaticano II em meio à complexa paisagem religiosa da modernidade europeia, parte da qual tentamos analisar em traços largos até aqui. O conclave despontava como inequívoco sinal de esperança para muitos fiéis católicos ao redor do mundo, como uma luz capaz de nortear a milenar instituição romana numa época de incertezas. Era um tempo de acirradas disputas ideológicas, sobretudo, entre as duas potências rivais. Época em que os sonhos de paz nutridos após o término da Segunda Guerra Mundial (1945) já se haviam esvaecido, dando lugar a uma sensação muito diferente. De um lado da “arena”, os Estados Unidos da América (EUA) buscavam atrair corações e mentes para a sua proposta calcada, em especial, no liberalismo econômico, nas liberdades democráticas e no capitalismo. No extremo oposto, e com igual ímpeto, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) tentava persuadir a todos de que era possível estabelecer o comunismo em todos os países, o qual seria infinitamente superior ao capitalismo e à democracia estadunidense. A Igreja Católica, por sua vez, estava às voltas com problemas de grande monta a serem discutidos: a crescente perda de fiéis em várias partes do mundo; a crise que se abateu sobre as famílias tradicionais⁹⁹ europeias elevando a níveis alarmantes o número de separações e divórcios; a questão da liberação do uso dos modernos métodos contraceptivos; o antigo desejo dos leigos por posições mais significativas no seio da Igreja; a demanda das mulheres por um lugar de atuação mais expressivo; o fim do celibato clerical pretendido por sacerdotes ao redor do mundo, entre outros. Todos esses temas deságuam no pós-Segunda Guerra como frutos

⁹⁹ Em *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1989*, Eric Hobsbawm apresenta um amplo leque de transformações nos padrões socioculturais de proporções mundiais na contemporaneidade, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, no capítulo “revolução cultural”. In: HOBBSAWM, Eric. São Paulo: Cia das Letras, 1997. No bojo dessa “revolução cultural” operando em grande parte do mundo de que nos fala Hobsbawm, se encontravam alguns problemas difíceis de serem contornados não só pela Igreja Católica, mas por todas as religiões tradicionais.

indesejados da modernidade. No início dos anos 1960, tais questões avolumavam-se ainda mais devido o impulso de distintos movimentos sociais que eclodiam em diversos países.

De fato, naquela época, boa parte da alta hierarquia da Igreja Católica já parecia haver percebido que o mundo de então jamais voltaria a ser como antes do advento da modernidade, quando a religião, em especial na maior parte da Europa, possuía força incontestável de integração e de regulação social. No entanto, a tarefa de enfrentar tais problemáticas não era simples. Ademais, havia ainda outro ponto (de grande relevância para nosso objeto de pesquisa) a desafiar os clérigos reunidos no conclave: como levar a cabo a proposta do pontífice de diálogo com a modernidade e com as demais igrejas e religiões, assegurando, ao mesmo tempo, a fidelidade da Igreja Católica à sua “Tradição”¹⁰⁰ constituída no tempo da longa duração. Ressalte-se que com a expressão “Tradição” fazemos referência ao conjunto dos dogmas, leis, doutrinas, costumes, filosofias e idéias que, ao longo de sua história, o catolicismo romano, desde o século IV, incorporou.

Convém explicitar desde já, como sugere o padre e teólogo Gustavo Gutiérrez, que é possível sintetizar em três grandes eixos a proposta do papa, quais sejam: “a abertura ao mundo moderno, a unidade dos cristãos, a Igreja dos pobres.”¹⁰¹ Segundo Beozzo, as idéias de João XXIII na convocação para o Concílio foram recebidas com perplexidade pelos cardeais presentes quando de seu anúncio em Roma, mas “levantou na opinião pública mundial, católica e leiga, imediata onda de esperança e otimismo.”¹⁰² Com tal palavra de ordem – *aggiornamento* – João XXIII parecia vislumbrar, de fato, uma série de mudanças para a efetivação da pretendida atualização da Igreja Romana. Como observa Eduardo Hoornaert, uma palavra dessa natureza proferida por um romano pontífice causou de fato muito impacto, sobretudo, por não ser algo típico dos papas, pois eles “falam em tradição. Nas altas esferas da hierarquia, o termo ‘novidade’ é suspeito, cheira a heresia.”¹⁰³ Com efeito, entre alguns setores leigos e da hierarquia da América Latina, inclusive entre algumas igrejas protestantes, a iniciativa deve mesmo ter sido um sinal positivo, anunciando rumos completamente diferentes a serem seguidos pelo catolicismo. Beozzo lembra que além dos “2.540 padres conciliares” presentes na abertura do Concílio na basílica de São Pedro, em Roma, havia a presença “dos observadores das demais Igrejas cristãs, dos outros hóspedes do Secretariado para a União dos Cristãos, de delegações oficiais dos Estados e organizações internacionais.”¹⁰⁴ Segundo o sociólogo protestante Waldo Cesar, o Concílio contou com “representantes de 28 igrejas não católicas.”¹⁰⁵ Para ele, essa abertura católica surtiu efeito imediato no contexto de repressão que se instalou no Brasil logo após o golpe militar de 1964, sobretudo por propiciar a aproximação e o fortalecimento dos segmentos cristãos – católicos e protestantes – que buscavam uma forma de atuar diante de uma realidade histórica que se tornava cada vez mais inaceitável.

Para o teólogo católico Paulo Suess, “inserção na realidade, consciência histórica, contemporaneidade, sem concessões aos modismos, e visão utópica delineiam o campo

¹⁰⁰ Nesse sentido, é possível dizer que sua cosmologia constitui-se de um “depósito tradicional” formado na longa duração do tempo histórico. Somente quando consideramos isso, podemos compreender as especificidades das múltiplas formas como a Igreja Católica norteia sua prática e concepções, inclusive, através de seus documentos e pronunciamentos oficiais ante as demandas de cada época.

¹⁰¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. “O Concílio Vaticano II na América Latina”. In: BEOZZO, José Oscar (org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas. 1986. p. 23.

¹⁰² BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: Etapa Preparatória”. In: *Ibid.* p. 10.

¹⁰³ Cf. HOORNAERT, Eduardo. “Os quarenta anos do Concílio Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 66. n. 261. jan. 2006. p. 151.

¹⁰⁴ BEOZZO, José Oscar. *Op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁵ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 23.

semântico do *aggiornamento*.¹⁰⁶ Eis aqui, a nosso ver, outra questão crucial que desafiava o conjunto dos clérigos católicos reunidos naquele conclave: como abandonar a postura oficializada desde o Concílio de Trento e confirmada pelo Concílio Vaticano I (1869-1870) caracterizada pelo fechamento e condenação do mundo moderno e de suas mazelas, bem como das outras igrejas e crenças religiosas sem, ao mesmo tempo, contradizer a própria “Tradição”? Ademais, aparentemente, o desejo de João XXIII e, também, o de muitos outros bispos e teólogos congregados no Vaticano II, ia de encontro aos interesses de eminentes figuras da Cúria romana e do “baluarte e guardião” da tradição católica, o Santo Ofício. Nesse sentido, Beozzo observou que “(...) o Concílio provocou internamente muita resistência, e sua preparação foi toda no sentido de reconfirmar Pio XII, as condenações anteriores, mantendo-o sob a hegemonia romana, dentro das comissões (...)”.¹⁰⁷ Ainda segundo o autor, houve um tremendo esforço em termos de articulação “política” por parte dos grupos mais conservadores¹⁰⁸ no intuito de dominarem as posições-chave nas referidas comissões responsáveis pela preparação dos chamados “esquemas” – espécie de projetos de textos – a serem votados pelas assembleias oficiais do conclave. Uma tensão constante perpassaria tais discussões preliminares configurando um verdadeiro campo de batalhas em torno das versões finais dos esquemas que deveriam ser, posteriormente, colocados em votação. Tal preocupação de setores da cúpula da Sé romana é compreensível. Uma vez que se esses documentos fossem aprovados, representariam a posição oficial da Igreja Romana. A tensão entre os adeptos da mudança e os que se agarravam a todo custo à Tradição acompanharia o transcorrer do Vaticano II.

Ainda em 1959, o próprio anúncio do papa de que convocaria o referido Concílio foi uma grande surpresa para muitos cardeais e membros da alta hierarquia católica, os quais não julgavam ser necessário, ou mesmo importante, a discussão de questões novas. Na opinião destes, o Concílio Vaticano I teria sido suficiente. Logo, não fazia sentido algum a realização do Concílio Vaticano II. Acerca das reações conservadoras que a convocação papal suscitaram em Roma, José Comblin vai ainda mais além em sua análise, destacando que

a Cúria romana organizou a sabotagem da preparação do Concílio. Não conseguiu impedir a sua realização, mas continuou organizando a oposição durante todo o Concílio. O temor da Cúria era que os bispos adquirissem maior autonomia, o que era justamente a esperança de muitos bispos. Durante todo o Concílio os bispos tiveram a consciência de que havia um combate permanente entre eles e a Cúria romana e que o Papa não podia ou não queria decidir.¹⁰⁹

A observação lapidar de Comblin sintetiza a complexa tarefa a que se propunha o Concílio, configurando, pois, um verdadeiro campo de batalha. A disposição de João XXIII de buscar o diálogo com o mundo e com as outras igrejas, adotando, inclusive, um claro projeto de ecumenismo, era, talvez, um dos pontos que mais desagradavam àqueles elementos contrários a mudanças na instituição católica, os quais integravam a cúpula da Sé romana. João XXIII exortava sua Igreja, também, naquele momento histórico, a uma aproximação mais intensa junto aos “pobres e excluídos do mundo”. Nesse ponto, encontramos a sinalização para um caminho que seguia em direção à “teologia da libertação” (a respeito da

¹⁰⁶ SUESS, Paulo. “A missão no canteiro de obras do Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 66, n. 261, jan. 2006. p. 115-136.

¹⁰⁷ BEOZZO, José Oscar. “Indícios de uma reação conservadora: Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II.” *Estação de seca na Igreja*. Comunicações do ISER, v. 9, n. 39, 1990. p. 6.

¹⁰⁸ Conservadores, aqui, se refere àqueles clérigos mais zelos e apegados à Tradição e aos dogmas e leis eclesiais da Igreja Romana, independente do contexto histórico que possa vivenciar a Instituição.

¹⁰⁹ COMBLIN, José. “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”. In: LORSCHIEDER, Aloísio. et. al. (org.). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 61.

qual discutiremos mais adiante): opção teológica (e política) que conquistaria diversos setores da Igreja Católica na América Latina, sobretudo, após a Conferência Episcopal de Medellín, em 1968. Daí em diante, um tipo peculiar de ecumenismo passava a ser construído dentro de condições específicas, e em diálogo com setores das igrejas protestantes com perspectivas teológicas e políticas aproximadas, como ainda procuraremos mostrar.

Um ponto que interessava particularmente aos bispos do chamado “Terceiro Mundo”, ali reunidos e, em certa medida, a João XXIII, era a necessidade de tornar o governo da Igreja Católica menos centralizado (quase imperial), deixando de orbitar em torno da figura do pontífice. Tal modificação era pensada pelos bispos como a possibilidade concreta de promover uma abertura nos setores decisórios da instituição, levando-a ao distanciamento da sua excessiva centralização administrativa. O governo da Igreja Romana, então, passaria a se apoiar, também, com o referendo da chamada “colegialidade”, formada por integrantes eleitos do alto clero. Na perspectiva desses bispos, era uma reforma urgente que poderia efetivamente atualizar a instituição com os tempos da democracia, levando-a, inclusive, a abrir maior espaço para a inclusão do trabalho dos leigos e das mulheres, setores que há muito reclamavam tal direito.

No entanto, surgia, a partir daí, outro grande dilema: como promover um tipo de mudança na forma de governo, tornando-a de certo modo, mais democrática sem, contudo, contradizer o dogma da infalibilidade papal outorgado no Concílio Vaticano I por Pio IX? E mais: como pensar uma nova forma de dirigir a Igreja se a Cúria romana identificava-se ao extremo com aquela orientação praticada pelos antecessores de João XXIII? Como romper com a tradicional aura de sacralidade conferida aos papas, “deixando de lado aquela majestade que havia alcançado o auge com Pio XII - que parecia um ente celestial dotado de um poder total e absoluto”¹¹⁰?, como lembra o padre Beozzo. Questões com as quais figuras controladoras da Sé romana não estavam dispostas a se confrontar, diferentemente da maioria dos bispos oriundos dos mais diferentes países, sobretudo da América Latina, que ansiavam por maior autonomia para suas dioceses.

Diante desse quadro tenso, João XXIII parecia estar mesmo motivado a agir no enfrentamento dessas questões, imbuído da convicção de que era necessário mudar algo na Igreja Romana a fim de garantir a permanência de seu rebanho, também ele, envolvido com as forças da modernidade. Contudo, infelizmente, não lhe fora permitido viver o suficiente para que pudesse contribuir com mudanças nos rumos da Instituição segundo sua visão do *aggiornamento*, pois em 1963, chegava ao fim de seu pontificado sem que o Concílio tivesse sido concluído. A sensação que se tem é a de que os bispos mais interessados no *aggiornamento*, tal como almejava João XXIII, viram-se, subitamente, sem o devido respaldo pastoral para levarem a cabo tal empreitada. O novo chefe supremo da Igreja, Paulo VI, apesar de se apresentar como alguém comprometido com a mesma visão de João XXIII, parece não ter conseguido levar adiante a tarefa de promover mudanças com a mesma disposição e força interiores que os bispos percebiam em seu antecessor. Beozzo, ao refletir sobre o que chamou de “indícios de uma reação conservadora”¹¹¹, sustenta que essa incapacidade percebida em Paulo VI tinha a ver com a sua postura na condução do Concílio ao tentar buscar sempre a “unanimidade” de opiniões dos bispos nas discussões em torno dos assuntos que os documentos finais deveriam conter. Para Beozzo, enquanto João XXIII priorizava o diálogo, o abandono das condenações do passado e, por fim, buscava sempre acatar a opinião da maioria dos bispos nas decisões acerca dos textos em fase de preparação, Paulo VI agia de forma diferente: sua estratégia era sempre a de “trabalhar um documento até

¹¹⁰ COMBLIN, José. Op. cit., p. 64.

¹¹¹ BEOZZO, José Oscar. “Indícios de uma reação conservadora: Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II”: In: *Estação de seca na Igreja*. Comunicações do ISER, v. 9, n. 39, 1990. pp. 7-8.

a exaustão, até que a formulação pudesse alcançar não apenas uma maioria, mas uma unanimidade.”¹¹² Buscar a unanimidade, na opinião dos bispos que clamavam por mudanças, significava obrigatoriamente fazer muitas concessões aos conservadores, o que inevitavelmente dificultaria a possibilidade de se produzirem documentos que contemplassem algo novo. Ainda assim, mesmo após a morte de João XXIII, muitos bispos e membros do clero ali reunidos, bem como muitos leigos católicos ao redor do mundo, tinham a firme certeza de que mudanças poderiam ser esperadas até 1965, quando terminaria o Concílio.

De fato, no contexto inicial de discussões, marcado pelos embates de opiniões, a postura de João XXIII de priorizar a opinião da maioria na preparação dos textos conciliares significava um claro posicionamento de oposição à rígida e conservadora Cúria romana. Figuras do alto clero que negavam-se a aceitar as mudanças nos rumos da Instituição. Contudo, apesar de o papa Paulo VI afirmar seu desejo de continuidade da visão de João XXIII, na realidade parecia mais propenso a aceitar certas posições conservadoras do que permitir rupturas ou dissensões significativas entre os prelados, preocupado em manter uma linha de continuidade em relação ao Vaticano I e, assim, dirigir o Concílio Vaticano II à luz dos ensinamentos seguros da Tradição. Assim é que em sua primeira encíclica, *Ecclesium Suam*, de 6 de Agosto de 1964, apresenta-se como um herdeiro “do estilo e da diretriz pastoral” de pontífices bastante conservadores em matéria de teologia como, por exemplo, Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958). A respeito de seu antecessor imediato, o papa João XXIII, apesar de citá-lo como exemplo de quem melhor buscou “unir o pensamento divino ao pensamento humano”, tece palavras mais ardorosas ao “magnífico e opulento patrimônio doutrinal” deixado por Pio XI e Pio XII. Entre as referências sugeridas por Paulo VI, a título de inspiração, ao conjunto dos bispos do Concílio, estava a necessária atenção voltada para “o culto de Nossa Senhora”. Para o papa, “a regeneração espiritual e moral da vida da Santa Igreja” durante o Concílio poderia ser mais bem sucedida se os bispos atentassem mais detidamente para “o culto de Maria”, pelo fato de constituir “fonte de ensinamentos evangélicos.”¹¹³

Mais que buscar elementos novos para pensar os problemas da modernidade, Paulo VI parecia orientar os bispos conciliares a examinarem melhor a própria “Tradição” da Igreja, vendo os ensinamentos do “Concílio Vaticano Primeiro” como “fase obrigatória no caminho do conhecimento exaustivo de Cristo”. O Concílio Vaticano II, presidido por ele, não representava, então, algo totalmente novo: “não passa de continuação e complemento do Primeiro”, explicou o papa. Com relação ao tema do diálogo, o papa o considerava a partir de diferentes eixos: o diálogo dentro da Igreja, o diálogo com os “cristãos irmãos separados” e o diálogo com o mundo secular, no qual o “comunismo ateu” representava o desafio maior. Tais elementos do discurso de Paulo VI pareciam confirmar um perfil de pontificado um tanto diferente se comparado ao de João XXIII. A perspectiva de um jesuíta, Henri de Lubac, acerca da essência intrínseca do catolicismo, que parecia permear a mentalidade do papa Paulo VI, ajuda-nos a compreender os valores que defendia:

o catolicismo é *a Religião*. Ele é forma da qual a humanidade se deve revestir para ser finalmente ela mesma. Única realidade que não precisa se opor para ser, ele é entretanto o oposto de um “sociedade fechada”. Eterno e seguro de si mesmo como seu fundador, a própria intransigência de seus princípios, impedindo-o sempre de emaranhar-se em meio a valores perecíveis [...] ¹¹⁴ (grifo do autor).

¹¹² Ibid. p. 7-8.

¹¹³ BEOZZO, José Oscar. Op. cit., p. 39.

¹¹⁴ LUBAC, Henri de. “Catolicismo: Circumdata varietate”. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro. n. 22, p. 28-31. 1986.

Talvez, pelo fato de o pontífice se sentir tão ligado aos referenciais doutrinários do Vaticano I, não tenha se sentido na necessidade de ir muito adiante no processo de renovação de sua Igreja. Afinal, o horizonte de mudança e abertura vislumbrado pelos bispos no Concílio também parecia provocar nele algumas suspeitas.

Alguns dos documentos finais resultantes dos trabalhos do Vaticano II – sobre os quais nos deteremos com maior atenção adiante – refletem em vários pontos a paradoxal postura de Paulo VI de tentar conciliar a novidade com a tradição. De fato, Paulo Suess conseguiu identificar aí um dos maiores limites do Concílio, ao assinalar que “pelo Vaticano II (1962-1965), a Igreja não conseguiu livrar-se totalmente do peso que acumulou nos séculos de cristandade [...]”¹¹⁵ Contudo, há opiniões divergentes. O historiador norte-americano Kenneth Serbin, por exemplo, – conhecido “brasilianista” estudioso de assuntos referentes à Igreja Católica –, sustenta que “o Vaticano II foi, sem dúvida, a mais ampla reforma da história da Igreja.”¹¹⁶

Com efeito, a opção de não se distanciar da tradição, inevitavelmente se refletiria nos documentos finais do Concílio Vaticano II. Alguns deles apresentam as marcas deste posicionamento de Paulo VI e de outros bispos conciliares, exibindo certas ambigüidades, paradoxos e, em alguns casos, até contradições insolúveis. Com relação à tentativa precária de alcançar a unanimidade entre os “padres conciliares”, Beozzo observou que:

Há vários textos no Concílio onde temos primeiro a afirmação da maioria conciliar e imediatamente uma frase que diz exatamente o contrário e é expressão doutrinal da minoria. Então, em muitos lugares do Concílio, a gente tem não apenas uma solução de compromisso, mas a justaposição de duas concepções heterogêneas.¹¹⁷

A nosso ver, um dos motivos que contribuiu para o resultado dúbio dos documentos, tem a ver com o não rompimento da noção perpetuada pelo Concílio de Trento de igualdade valorativa entre a Tradição e a Bíblia. Desse modo, no plano oficial das decisões práticas, o Concílio gerou um resultado limitado e o horizonte das mudanças estruturais efetivas lhe escapou, deixando, apenas, aquilo que parte dos teólogos citados denominaram de “espírito do Concílio”, isto é, uma mentalidade permeada pela expectativa e desejo de mudanças, atualização e renovação. De fato, talvez aqui esteja o ponto chave dos desencontros aludidos acima nos textos oficiais do Vaticano II. De acordo com vários intérpretes que estudaram o Concílio como, por exemplo, José Oscar Beozzo, o anseio por mudanças era latente entre a maioria dos bispos reunidos no evento e, até mesmo, no papa João XXIII, mas os interesses conflitantes foram um empecilho insuperável. Figuras da alta hierarquia romana não aceitavam que a autoridade papal centrada na longa tradição de Roma fosse questionada e, por fim, flexibilizada. Isso explicaria o fato de que desde a fase preparatória do Concílio já eram notórias as grandes dificuldades de se alcançar a pretendida renovação da Igreja Católica. Nesse sentido, Beozzo enfatizou que a fase de elaboração do material de trabalho das comissões do Concílio fora marcada pela disputa de duas correntes antagônicas:

Houve uma dissociação entre o Concílio sonhado por João XXIII e os esquemas elaborados pelas comissões sob a supervisão da Cúria; um desencontro entre o sentir dos bispos, envolvidos no dia-a-dia da pastoral, e certa auto-suficiência dos funcionários encarregados da administração central da Igreja.¹¹⁸

¹¹⁵ SUESS, Paulo. “A missão no canteiro de obras do Vaticano II”. : Revista Eclesiástica Brasileira. v. 66. n. 261. Jan, 2006. p. 115.

¹¹⁶ SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. p. 99.

¹¹⁷ BEOZZO, José Oscar. Op. cit., 1990. p. 11.

¹¹⁸ BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: Etapa Preparatória”. In: LORSCHIEDER, Aloísio. Et al. (org.). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 22.

2.1 - Bíblia e ecumenismo: de “hereges” a “outros cristãos”

É interessante notar as formas polivalentes pelas quais algumas igrejas (religiões não cristãs também), em especial a Igreja Romana, apropriam-se de argumentos bíblicos, teológicos e filosóficos ao longo da história para se posicionarem frente às diversas conjunturas sóciopolíticas e religiosas que lhes desafiam. Nos séculos XVI e XVII, por exemplo, vinha, em grande medida, da Bíblia, os argumentos tidos por irrefutáveis para motivar os perseguidores de “bruxas”. Isso aconteceu em vários países da Europa com o devido respaldo institucional da Igreja Católica. Também ocorreu em regiões dominadas pelo protestantismo. Nas regiões católicas, além dos judeus, muçulmanos, bruxas, outros tantos protestantes considerados como “heréticos” foram vitimados. Contudo, no século XX, a mesma Bíblia passou a ser utilizada pela Igreja Católica com propósitos extremamente diversos, conforme veremos a seguir. É sabido que o julgamento e a queima de protestantes e de outras tantas categorias de pessoas consideradas “hereges” em vários lugares da Europa se apoiava em argumentos produzidos tanto pela longa Tradição católica, legitimados pelos diversos concílios, como também em passagens textuais extraídas da Bíblia. Vale a pena, aqui, empreender uma breve revisão do trabalho *Pensando com Demônios*, de Stuart Clark.¹¹⁹ Essa tarefa poderá lançar luz sobre alguns elementos da mudança conceitual verificada, em especial, no pensamento da Igreja Católica em relação às outras igrejas e religiões, ajudando-nos a compreender aspectos do quadro de tensão, paradoxos e ambigüidades, verificado no contexto do vaticano II.

Clark apreende algumas maneiras pelas quais foram abordadas as fontes bíblicas no processo de produção de “arsenais” intelectuais, para fins diversos, em relação à legitimação dos poderes secular e religioso na Europa. Procura analisar como, por intermédio dos tratados demonológicos, legitimados pela Igreja Católica e, também, por algumas Igrejas protestantes, a bruxaria esteve sempre relacionada à desordem política, causando-a, ou sendo dela resultante, tida como um “pecado social”.

O autor mergulha no contexto mental estruturado em sistemas de crenças completamente permeado pelo pensamento bíblico-teológico, explorando modos de agir e pensar ancorados em um perfil de teologia que não deixava espaços para diálogo com o outro, isto é, com o diferente. A teologia do Concílio de Trento (1545-1563), por exemplo, foi marcada por essa inflexibilidade e ofereceu o arcabouço necessário para que o “outro” fosse classificado como digno de ser combatido e eliminado. Tal mentalidade se fez presente entre diversos contextos protestantes como, por exemplo, nas regiões dominadas pelo calvinismo.

O arsenal bélico intelectual encontrado na maioria dos tratados demonológicos, principalmente no *Malleus maleficarum*, utilizado na caça às bruxas e a outros tantos “inimigos” da “verdadeira religião”, era disponibilizado, sobretudo, por leituras de trechos bíblicos isolados de seu contexto. Com efeito, baseando-se ora em fragmentos do Antigo Testamento, ora do Novo, quase sempre o texto bíblico era invocado para insuflar os sentimentos religiosos, respaldando as perseguições, julgamentos e condenações de supostas bruxas e, em menor escala, dos magos. Segundo Stuart Clark, com freqüência havia consenso entre as autoridades religiosas e as seculares de que a verdadeira e pura justiça deveria imitar a legislação dada por Deus a Moisés, quando da saída dos hebreus do Egito e da posterior peregrinação pelo deserto. Assim, observa-se uma impregnação de textos da lei mosaica entre as obras dos autores de tratados contra as bruxas. O Novo Testamento, todavia, também se fazia presente, ainda que em escala reduzida, sobretudo as epístolas de São Paulo, mais especificamente a de Romanos, em seu capítulo 13. Dela extraíam o argumento central da

¹¹⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*. São Paulo: Edusp, 2006.

obediência civil aos governos, a legitimação para a noção do caráter divino dos reis e de seus representantes (os magistrados) bem como para outros representantes do Judiciário, os quais eram apresentados como os “vigários de Deus”.

Um dos autores de tratados demonológicos, o bispo católico Friedrich Forner, escreveu a contundente exortação aos encarregados de exercer a justiça:

O mandamento de Deus a todos os que brandirem a espada em Seu lugar é: “Não deixarás viver a feiticeira” [...] Ouvi, vós que pela disposição de Deus presidis o governo da comunidade e reprimis os pecados graves com a espada e o fogo, o que a palavra de Deus estabelece: Não deixarás viver a feiticeira.” [...] Não sou eu quem diz, da própria boca de Deus. “Não deixarás viver a feiticeira”. A lei da Igreja o proclama, a lei do Império o proclama [...] que mais quereis?¹²⁰

A abordagem da obra de Stuart Clark ajuda-nos a recuperar elementos de uma longa trajetória percorrida pela instituição romana rumo à construção de um projeto de ecumenismo, em que o outro, isto é, os cristãos de outras igrejas, são chamados ao diálogo. Em meio ao contexto mental impregnado pela intolerância, de que nos fala Clark, o “outro” dificilmente poderia ser visto pelos olhos das estruturas eclesiásticas, sobretudo da católica, de outra maneira, a não ser como inimigo. Do século XVI – especialmente a partir do retorno em força da Inquisição mesmo antes do Concílio de Trento – até o século XIX, mais especificamente na época do Concílio Vaticano I – baluarte da Igreja Católica para resistir às transformações da modernidade –, muitos eram os inimigos do catolicismo, a julgar pelos documentos pontifícios. Alguns conclamavam toda a Igreja a combater com empenho os “males do mundo moderno”. Na segunda metade do século XIX, por exemplo, seria impensável considerar os protestantes das mais diversas Igrejas como cristãos legítimos, pelo simples fato de estarem fora dos arraiais católicos. A perspectiva de uma aproximação ecumênica, assim, não aparecia ainda no horizonte do Vaticano, haja vista sua perspectiva institucional impregnada do contexto herdado do Concílio de Trento. Entretanto, no final do século XIX ainda, de Roma podia-se ouvir o chamamento dos não católicos para o retorno ao “redil” de onde um dia haviam-se desviado.

Na tentativa de compreender a maneira pela qual o “outro” era visto pela Igreja Romana, é possível apreender um processo de constante mudança conceitual nas formas católicas de caracterização dos protestantes, desde a Reforma Protestante. Evidentemente que houve, também, um processo semelhante operando no interior de algumas Igrejas protestantes, sobretudo, naquelas que se aproximaram do catolicismo, ancoradas nos ideais de ecumenismo surgidos ao longo do século XX nos arraiais protestantes. Tal processo impeliu protestantes de diversas igrejas, os quais, no período pós-Reforma, consideravam os católicos como “apóstatas”, a verem-nos como “irmãos” ao longo do século XX. Contudo, interessamos compreender o surgimento da temática do ecumenismo no seio da Igreja Católica, haja vista sua importância para a análise do contexto brasileiro da ditadura militar.

Com base na breve análise do universo mental que impregnou a perspectiva católica, através da obra de Stuart Clark, pretendemos avançar em direção à compreensão da transformação dos conceitos classificatórios utilizados pelo catolicismo oficial em relação aos protestantes no percurso até o Concílio Vaticano II. Se a partir do século XVI os protestantes eram, freqüentemente, considerados como “hereges” e, em alguns casos, como “traidores da verdadeira Igreja”, no século XIX observamos uma pequena mudança na categoria classificatória católica, pela qual o rótulo de “hereges” dá lugar ao de “transviados”.

¹²⁰ FORNER, Friedrich. *Panoplia armature Dei*. Apud. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*. São Paulo: Edusp, 2006. p. 697.

Em 1896, o papa Leão XIII, na encíclica *Satis Cognitum* – que pretendia dar continuidade a diversas questões não tratadas com suficiente profundidade no Vaticano I –, colocava-se como uma dessas vozes emitidas no chamamento dos protestantes: “Sabeis bastante que uma parte considerável dos nossos pensamentos e preocupações é dirigida para este fito: esforçar-nos para reconduzir os transviados ao redil governado pelo Supremo Pastor das almas, Jesus Cristo”¹²¹ (grifo nosso). Não seria nada surpreendente se, através do uso da palavra “transviados”, o pontífice estivesse se referindo às pessoas que abandonaram de todo à fé cristã, mas não é esse o caso no texto da referida encíclica. Ali, “transviados” parecia ser a melhor categoria classificatória encontrada para enquadrar os cristãos que estavam desligados da autoridade papal. Essa perspectiva católica de aguardar, ou antes, exigir o retorno dos “transviados” consolidou-se ao longo do século XIX e prosseguiria durante o século XX, evidenciando-se em expressões das mais variadas até que outra categoria a substituísse, como veremos adiante. À crença da Igreja Católica em seu futuro promissor como legítima representante da totalidade não só das Igrejas, como de toda a sociedade, Paul Johnson chamou de “triumfalismo populista” católico.¹²²

Devemos, contudo, lembrar que em paralelo a essa preocupação vinda de Roma a respeito dos “transviados” e, em concomitância com o “triumfalismo” católico, processava-se com ímpeto análogo, segundo Johnson, um “triumfalismo protestante”. Este emergia em meio a intensa expansão imperialista das nações (de maioria protestante) capitalistas européias (e norte americana) sobre os continentes africano e asiático. Cabe, então, ressaltar que as primeiras propostas mais plausíveis de “unidade cristã” calcadas na noção de “ecumenismo” surgiram exatamente neste contexto histórico, no qual muitas Igrejas protestantes desenvolveram um papel relevante nesse sentido, ainda no século XIX¹²³, uma vez que sob a perspectiva católica, eram ainda vistos como “transviados”. De fato, nesta época, missionários protestantes foram enviados aos países da África e da Ásia. Segundo Paul Johnson, a euforia imperialista sentida, sobretudo, nas nações européias, teria suscitado uma espécie de sentimento messiânico entre as Igrejas protestantes, levando muitos de seus membros e lideranças a acreditarem que poderiam evangelizar o mundo inteiro ainda naquela geração, abreviando, desse modo, o esperado retorno de Cristo. Ainda segundo Johnson, ao longo das primeiras décadas do século XX, aumentou no seio dessas Igrejas a percepção de que o “trabalho missionário” da forma como vinham desenvolvendo, isto é, de maneira competitiva, acabava por não gerar resultados satisfatórios. Foram, então, realizados uma série de encontros entre representantes das Igrejas protestantes de várias partes do mundo. O objetivo principal era o de pensar em uma estratégia de trabalhar em “unidade”, com vistas a dar um testemunho cristão eficaz diante dos povos que pretendiam converter ao cristianismo. Esses encontros e conferências levaram as igrejas à convicção de que era fundamental ter um organismo ecumênico que congregasse, senão todas, pelo menos a maioria das Igrejas protestantes a fim atuarem de forma coordenada. As iniciativas e diálogos entre tais Igrejas ganharam mais força após o impacto gerado no mundo, principalmente na Europa, proveniente das mazelas provocadas pela Primeira Grande Guerra (1914-1918).

Esse processo de aproximação ecumênica – do qual não poderemos tratar em detalhes nesse trabalho – em nível institucional viria, então, a consolidar-se, apenas, depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Nessa época solidificou-se a percepção, no universo do protestantismo, da necessária promoção da unidade entre as Igrejas com o fim de lidar com

¹²¹ Leão XIII. *Santis Cognitum*, nº 1. Petrópolis: Vozes, 1951. *Apud.* MINAMI, Edson. *Os Franciscanos da Reconciliação e o Ecumenismo na Arquidiocese de São Paulo (1977-1994)*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005. p. 117.

¹²² JOHNSON, Paul. *Op. cit.*, p. 443.

¹²³ *Ibid.*, pp. 529-558.

a situação catastrófica que se abatera sobre a Europa. Para esses cristãos, a Guerra era a prova irrefutável das terríveis conseqüências da desunião e da separação entre os homens. Assim, tais esforços de aproximação entre as Igrejas protestantes resultaram na criação do Conselho Mundial de Igrejas (doravante CMI), em agosto de 1948, em Genebra (Suíça).¹²⁴ Salientamos se tratar de uma iniciativa que não se estendia ao campo católico.

Apesar da abertura de algumas igrejas do CMI à busca de diálogo com a Igreja Católica, a grande maioria delas ainda se mostrava contrária à adoção de um ecumenismo que incluísse a instituição romana. Entretanto, não havia, nos anos subseqüentes à formação do CMI, nenhuma iniciativa oficial por parte da Igreja Católica que sinalizasse para o diálogo com as demais Igrejas, tal qual discutiremos adiante.

O brevíssimo esboço que tentamos traçar acerca do incipiente “ecumenismo” das Igrejas protestantes serve para situarmos o contexto histórico do surgimento desse ideal de unidade. Assim, poderemos dar continuidade na análise da concepção católica acerca dos protestantes nos documentos do Vaticano II.

De volta ao exame da perspectiva católica, consideramos importante entender sua percepção institucional, sobretudo na perspectiva dos escritos do romano pontífice, no período entre as duas grandes guerras, para aquilatarmos as possíveis mudanças auferidas com o Concílio Vaticano II. Um dos exemplos mais contundentes da repulsa oficial da Igreja Católica em relação à crença dos protestantes de serem cristãos legítimos, mesmo desligados de Roma, é percebido através da leitura da carta encíclica do papa Pio XI, publicada em 6 de janeiro de 1928 – no período entre as duas Grandes Guerras – cujo nome já anuncia o teor de seu discurso: *Mortalium Animus*. A nosso ver, nesse documento, Pio XI apresenta-se inflexível tanto em relação à perspectiva da aproximação ecumênica com outros cristãos, quanto às próprias idéias e formulações teológicas que embasavam o ecumenismo oriundo do universo protestante. Cabe lembrar que, nessa época, já se podiam perceber várias iniciativas de diálogo ocorrendo de maneira informal entre protestantes e católicos no plano das “bases” das Igrejas, isto é, através do cotidiano em várias partes da Europa. Contudo, não havia chegado, aparentemente, o momento de um diálogo ecumênico em nível de cúpula que estabelecesse perspectivas de unidade entre a Igreja Católica e as demais Igrejas protestantes. Vale a pena explorarmos alguns dos argumentos do pontífice em direção a um projeto ecumênico católico no Vaticano II.

A carta encíclica divide-se em 19 tópicos, nos quais o papa discorre sobre algumas questões candentes do momento, principalmente, sobre o desejo de paz no pós-Primeira Guerra, e sobre os muitos “erros” que, a seu ver, continham as idéias ecumênicas. Uma breve análise de alguns subtítulos do documento – os quais “descolamos” do texto e reunimos no excerto abaixo –, já bastaria para demonstrar que a intenção central do pontífice era refutar o “movimento ecumênico” e afastar do rebanho católico os “perigos” nele contidos:

[...] Congressos Ecumênicos; Os Católicos não podem aprová-lo; Outro erro: A união de todos os Cristãos. Argumentos falazes; Debaixo desses argumentos se oculta um erro gravíssimo; A verdadeira norma nesta matéria; Só uma religião pode ser verdadeira: A revelada por Deus; A única religião revelada é a Igreja Católica; Um erro capital do movimento ecumênico na pretendida união das Igrejas cristãs; A Igreja Católica não pode participar de semelhantes reuniões; A verdade revelada não admite transações; A Igreja Católica: depositária infalível da verdade; Sem fé, não há verdadeira caridade; União Irracional; Princípio até o indiferentismo e o

¹²⁴ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 36. Segundo Zwinglio Dias, “atualmente o CMI reúne 344 Igrejas provenientes dos cinco continentes e inclui a grande maioria das Igrejas protestantes, dos Patriarcados Ortodoxos e dos Velhos-Católicos, além de muitas Igrejas Pentecostais e Igrejas Africanas independentes.” Ibid., p. 37.

modernismo; A única maneira de unir todos os cristãos; A obediência ao Romano Pontífice; Apelo às seitas dissidentes; [...];¹²⁵

Na opinião de Pio XI o movimento ecumênico que trabalhava “pela união das igrejas cristãs” era uma verdadeira “conspiração dos acatólicos”, os quais “aliciam os espíritos” dos católicos e andam “pregando à boca cheia a união fraterna em Jesus Cristo”. Segundo ele, esses “pãncristãos”, ainda que “vagueiem e errem fora do único aprisco de Cristo”, deveriam retornar à obediência restrita ao sucessor de Pedro. Fica claro, pela preocupação do papa, que o movimento vinha engrossando de “baixo para cima”, no sentido da promoção do diálogo entre Igrejas. Em sua perspectiva, era necessário conter a pressão por mudanças indicando o caminho certo a seguir, qual seja: o retorno à Roma tanto dos protestantes quanto dos cristãos ortodoxos do Oriente. Com efeito, Pio XI contribuiu para o aumento considerável do repertório de expressões caracterizadoras dos protestantes que levantavam a bandeira do ecumenismo: “pancristãos”, “acatólicos”, quem “alicia os espíritos” católicos, “desviados”, “dissidentes”, “errantes”, dentre outras.

De fato, para Pio XI, não restava a dúvida de que os esforços ecumênicos empreendidos pelos protestantes e, por certos setores da Igreja católica na Europa, estavam completamente fora de cogitação aos católicos. Isto porque, entre outros motivos, não considerava “lícito aprovar ou contribuir para estas iniciativas: se o fizerem concederão autoridade a uma falsa religião cristã, sobremaneira alheia à única Igreja de Cristo”. No esforço de persuadir seus interlocutores, sobretudo, e inicialmente, os bispos de todo o mundo católico, contra o “movimento ecumênico”, o papa lançava um veemente questionamento: “Acaso poderemos tolerar – o que seria bastante iníquo -, que a verdade e, em especial a revelada, seja diminuída através de pactuações?” Não era o caso de o pontífice ser contrário à unidade do cristianismo, o que desaprovava era o diálogo em pé de igualdade com os protestantes e com as outras religiões. Desse modo, a “unidade” do cristianismo era louvável, desde que levasse os “dissidentes” ou, os “filhos de nós separados”, de volta ao “redil católico”:

A Sé Apostólica nunca permitiu aos seus estarem presentes às reuniões de acatólicos por quanto não é lícito promover a união dos cristãos de outro modo senão promovendo o retorno dos dissidentes à única verdadeira Igreja de Cristo, dado que outrora, infelizmente, eles se apartaram dela.

Na visão do pontífice, mesmo que no passado os protestantes tivessem feito tantos males contra a Igreja Católica, no contexto do seu pontificado eles seriam bem recebidos através do perdão “paterno” e “com espírito fraterno”, uma vez que “nos é doloroso” que permaneçam “de Nós separados”:

Ai! Os filhos afastaram-se da casa paterna; todavia ela não foi feita em pedaços e nem foi destruída por isso, uma vez que estava arrimada na perene proteção de Deus. Retornem, pois, eles ao Pai comum que, esquecido das injúrias antes gravadas a fogo contra a Sé Apostólica, recebê-los-á com máximo amor. Pois se, como repetem freqüentemente, desejam unir-se Conosco e com os nossos, por que não se apressam em entrar na Igreja, “Mãe e Mestra de todos os fiéis de Cristo” (*Conc. Later 4, c.5*)? Escutem a Lactâncio chamado amiúde: “Só... a Igreja Católica é a que retém o verdadeiro culto. Aqui está a fonte da verdade, este é o domicílio da Fé, este é o templo de Deus: se alguém não entrar por ele ou se alguém dele sair, está fora da esperança da vida e salvação. É necessário que ninguém se afague a si mesmo com a pertinácia nas disputas, pois trata-se da vida e da salvação que, a não ser que seja

¹²⁵ Papa Pio XI, *Mortalium Animus*, 06 jan. de 1928. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_po.html>. Acesso em: 18 out. 2008.

provida de um modo cauteloso e diligente, estará perdida e extinta" (*Divin. Inst.* 4,30, 11-12).

Na conclusão da encíclica, o pontífice conclama seus bispos ao redor do mundo a se esforçar, a fim de demonstrar o desejo sentido por ele do retorno dos “dissidentes”. Invoca a intercessão de Deus e da Virgem Maria para que iluminem o entendimento dos “transviados” nesta direção, porque se eles “implorarem em prece humilde as luzes do céu, por certo reconhecerão a única verdadeira Igreja de Jesus Cristo e, por fim, nela tendo entrado, estarão unidos conosco em perfeita caridade.” Uma constatação notável, sob o nosso ponto de vista, é o fato de vários argumentos em favor do “ecumenismo” utilizados pelos protestantes, serem execrados pelo papa Pio XI, em 1928, na encíclica *Mortalium Animus*, mas alcançarem em menos de 40 anos mais tarde, o status de diretriz oficial católica para a fundamentação de seu projeto de ecumenismo através do decreto *Unitatis Redintegratio*, de 1964, conforme veremos em momento oportuno. Citemos, a título de exemplo, uma refutação de Pio XI à fundamentação bíblica do “ecumenismo” protestante, baseada no que ele considerou “argumentos falazes”:

[...] quando se trata de promover a unidade entre todos os cristãos, alguns são enganados mais facilmente por uma disfarçada aparência do que seja reto. Acaso não é justo e de acordo com o dever – costumam repetir amiúde – que todos os que invocam o nome de Cristo se abstenham de recriminações mútuas e sejam finalmente unidos por mútua caridade?

Acaso alguém ousaria afirmar que ama a Cristo se, na medida de suas forças, não procura realizar as coisas que Ele desejou, ele que rogou ao Pai para que seus discípulos fossem "UM" (Jo 17, 21)? Acaso não quis o mesmo Cristo que seus discípulos fossem identificados por este como que sinal e fossem por ele distinguidos dos demais, a saber, se mutuamente se amassem: "Todos conhecerão que sois meus discípulos nisto: se tiverdes amor um pelo outro?" (Jo 13,35). Oxalá todos os cristãos fossem "UM", acrescentam: eles poderiam repelir muito melhor a peste da impiedade que, cada dia mais, se alastra e se expande, e se ordena ao enfraquecimento do Evangelho.

No decreto do ecumenismo, o “movimento ecumênico”¹²⁶ iniciado entre os protestantes é assumido como tendo sido inspirado pelo “Espírito Santo”, por “vontade de Deus”. Com efeito, trinta e seis anos, portanto, depois da encíclica de Pio XI, os argumentos antes por ele refutados tornaram-se oficiais na fundamentação do “santo projeto de reconciliar todos os cristãos”: “Pouco antes de se oferecer como hóstia imaculada no altar da cruz, Jesus orou ao Pai pelos fiéis, dizendo: ‘Para que todos sejam um. Assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, sejam também eles um, em nós, a fim de que o mundo creia que tu me enviaste’ (Jo 17, 21).”¹²⁷ Acrescenta, também, que “embora o movimento ecumênico e o desejo de paz com a Igreja católica não se tenha ainda generalizado, esperamos que cresçam aos poucos, entre todos, a estima recíproca e o senso ecumênico.”¹²⁸ A nosso ver, é razoável interpretar essa mudança de atitude na Igreja Romana pela ótica de uma apropriação simbólica, isto é, nessa questão, o Concílio Vaticano II parece representar um esforço institucional no sentido de ressignificar uma bandeira oriunda do universo protestante. De certo modo, talvez fosse uma das respostas possíveis frente a uma das ameaças da modernidade européia observadas no enfraquecimento da prática da religião institucional.

¹²⁶ O documento define o “movimento ecumênico” como sendo “as atividades e iniciativas, segundo as necessidades e as condições temporais da Igreja, que desperta e inspira a busca da unidade entre os cristãos”. Cf. *Unitatis Redintegratio*. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: SOBRE O ECUMENISMO. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 19.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 44.

A julgar pela perspectiva da infalibilidade papal, poder-se-ia mesmo dizer que Pio XI teria ficado profundamente chocado com essa mudança paradigmática proposta pelo Concílio Vaticano II, caso estivesse presente nesse conclave. Assim, a partir desse Concílio, emergiu no seio da Igreja Romana uma visão diversa em relação aos cristãos não católicos daquela que era lugar-comum na época de queima de “hereges” e que havia sido oficializada pelo Concílio de Trento no século XVI. Uma visão diferente, também, da perspectiva defendida por Pio XI na *Mortalium Animus* de 1928. Desse modo, os cristãos não católicos deixaram de ser considerados “hereges”, “inimigos” da Igreja Católica, “cismáticos” ou “transviados” e passaram a ser qualificados como “irmãos”, porém “separados.” “Irmãos separados” é a categoria registrada diversas vezes nos documentos oficiais do Concílio Vaticano II. No *Unitatis Redintegratio*, em especial, as expressões “irmãos separados” e, às vezes, “cristãos separados” aparecem pelo menos quinze vezes. Esse documento se apresenta como a versão final sobre a qual se pode apreender a essência mesma do pensar ecumênico do Vaticano II, marco significativo na história da Igreja Católica.

Curiosamente, alguns anos depois da promulgação do *Unitatis Redintegratio*, o papa João Paulo II (que liderou o rebanho católico de 1978 a 2005), avaliou que a expressão “irmãos separados” trazia consigo certa inadequação ou, pelo mesmo, algum grau de indiferença em relação aos cristãos protestantes. Continuar, então, usando esse termo poderia, segundo ele, colocar entraves no relacionamento ecumênico com os tais cristãos. Em 2004, João Paulo II escrevia a carta encíclica *Ut Unum Sint*, no aniversário de 40 anos do decreto *Unitatis Redintegratio*. Seus principais objetivos eram rememorar os pontos fundamentais do decreto do ecumenismo, comemorar os frutos obtidos pelas experiências ecumênicas suscitadas por ele nas Igrejas católicas e protestantes, bem como incentivar o aprofundamento do “empenho ecumênico”. Nesse sentido, lembrou do necessário estabelecimento de uma nova categoria classificatória que melhor qualificassem os protestantes de modo a superar a inadequação identificada no nível da linguagem. Desse modo, verificamos outra mudança discursiva nas categorias católicas classificatórias sobre os protestantes. Segundo o referido papa, em seu pontificado a mudança já era facilmente percebida: “fala-se dos ‘outros cristãos’, dos ‘outros batizados’, dos ‘cristãos das outras Comunidades’.”¹²⁹ Tal mudança conceitual é notável se lembrarmos das excomunhões mútuas entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa do Oriente, em 1054, e das dificuldades de aproximação e relacionamento entre Roma e as Igrejas protestantes após a Reforma do século XVI. Contudo, desde o Vaticano II, os cristãos não católicos passaram a ser denominados de “irmãos separados” e, a partir do pontificado de João Paulo II, adquiriram o *status* oficial de “outros irmãos”. Para esse papa “tal ampliação do léxico traduz uma notável evolução das mentalidades.”¹³⁰

Como indicado anteriormente, um dos objetivos do Concílio Vaticano II era o de colocar em prática uma maneira pela qual se pudesse promover a reconciliação entre a Igreja Católica e as Igrejas protestantes, bem como com a Igreja Ortodoxa do Oriente. Assim, sobretudo pela vontade do papa João XXIII, o ecumenismo surpreendentemente entrara na agenda de prioridades da Igreja Romana. Em 21 de novembro de 1964, o papa Paulo VI aprovou o texto final do *Unitatis Redintegratio*, depois de acalorados debates entre os “padres conciliares” do Vaticano II e, após, intervenções pessoais, determinando que fosse promulgado em forma de decreto. Era, por assim dizer, uma certidão de nascimento do projeto de ecumenismo da Igreja Católica Romana. O documento pode ser assim qualificado uma vez que fora fruto de um período de “gestação” durante o conclave marcado por profundas discussões, negociações, disputas e, até mesmo, “lutas políticas” entre bispos de

¹²⁹ João Paulo II. *Ut Unum Sint*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 304.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 304.

diversos continentes com diferentes concepções acerca do correto relacionamento com os cristãos não católicos. A julgar pelo resultado da votação sobre o texto, nota-se que a aprovação se deu quase que por unanimidade: Foram “2.137 votos favoráveis e 11 contrários.”¹³¹ Isso atesta a capacidade diretiva de Paulo VI no sentido de se chegar a um nível de acordo entre os prelados que expressasse não apenas a maioria, mas a unanimidade, como já assinalado por Beozzo. Era de se esperar que o documento carregasse as marcas conservadoras de tal atitude conciliatória e, ao mesmo tempo, as contradições apontadas por Beozzo, Comblin e Suess. Num primeiro olhar, já é possível perceber a amplitude do projeto de ecumenismo católico.

No proêmio do *Unitatis Redintegratio* é apresentado um objetivo que não se limita ao decreto em si, mas que abarca o Concílio como um todo: “promover a reintegração de todos os cristãos na unidade é um dos principais objetivos do Concílio Ecumênico Vaticano II.”¹³² Essa constatação aponta para a grande importância que estava sendo dada à necessidade de se traçar caminhos que pudessem levar a uma aproximação efetiva entre a Igreja Romana e as demais Igrejas. É necessário dizer que a relação ecumênica com a Igreja Ortodoxa do Oriente não será privilegiada neste trabalho. Se assim o fosse, teríamos de nos reportar, sobretudo, ao decreto *Orientalium Ecclesiarum*¹³³, que lança as bases e princípios sobre os quais tal relacionamento ecumênico é pensado e, efetivamente, buscado pela Igreja Católica.

Cabe assinalar que a noção de “unidade” é comumente interpretada de maneiras variadas pelos representantes dos diversos segmentos do cristianismo no Brasil e no mundo. Entretanto, no projeto de ecumenismo do Vaticano II essa “unidade” parece ir mais além em seu alcance do que geralmente pode-se imaginar sem se recorrer à leitura dos documentos do referido Concílio. É curioso notar que, desde o fim do Vaticano II, em 1965, tal projeto não parece ter sido assimilado com exatidão por boa parcela dos cristãos católicos e protestantes ao redor do mundo. Apenas para se ter uma idéia do que afirmamos aqui, trazemos à tona, novamente, o entendimento do papa João Paulo II a esse respeito na *Ut Unum Sint*¹³⁴, apesar de extrapolar o recorte temporal desse trabalho. É notória a preocupação do pontífice em explicitar com mais precisão e, à luz dos documentos oficiais da Igreja Católica, as especificidades da proposta de unidade ecumênica formulada no Vaticano II com relação à “comunhão plena” de Igrejas:

De fato, a unidade dada pelo Espírito Santo não consiste simplesmente na confluência unitária de pessoas que se aglomeram umas às outras. Mas trata-se de uma unidade constituída pelos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos e da comunhão hierárquica.¹³⁵

Como se pode depreender do excerto acima, existem questões mais complexas envolvendo a discussão em torno da busca da unidade dos cristãos. Tal desejo de unidade não se limita à busca apenas de um relacionamento dialógico entre igrejas. Não parece pretender, também, apenas uma cooperação conjunta no combate às injustiças do mundo, apesar de não abrir mão do cumprimento dessa fase até que se chegue à concretização da “unidade plena”.

¹³¹ MARCHIORI, Oneres. “Apresentação”. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (Orgs). Op. cit., p. 9.

¹³² Decreto *Unitatis Redintegratio*. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: SOBRE O ECUMENISMO. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 5.

¹³³ Imbuído pelo pensamento ecumênico católico o papa Paulo VI se encontrou com o patriarca da Igreja Ortodoxa do Oriente Atenógeras, quando de sua viagem à Jerusalém. Na ocasião estreitaram os laços cristãos rezando juntos o “Pai Nosso” e, posteriormente, cancelando as excomunhões mútuas que remontavam ao cisma do século XI.

¹³⁴ A expressão significa “para que todos sejam um”.

¹³⁵ João Paulo II. Op. cit., p. 279.

De fato, a “unidade ecumênica” na perspectiva católica institucional e oficial é pensada em termos mais abrangentes. Uma unidade concreta que abarque estreitas relações e práticas litúrgicas e doutrinárias comuns e, também, uma unidade que passe por um consenso sobre uma hierarquia única entre os cristãos. Nesse aspecto, em relação à posição de mando na Igreja, o papa Paulo VI, em sua primeira encíclica, após ter assumido a chefia da Igreja Romana, fez um interessante pedido aos “irmãos separados”, principalmente aos simpáticos à proposta de aproximação ecumênica com a Igreja Católica. Tal pedido tem por objetivo explicar aos “cristãos ainda de nós separados” que a concepção católica de que o papa encarna a verdadeira figura do “Vigário de Cristo”¹³⁶, é uma condição indispensável para a efetiva “unidade ecumênica” almejada por Roma. Segundo Paulo VI, o reconhecimento da primazia do papa é um dos pontos que tem, ainda, mantido a separação entre os cristãos, mas explica que na essência desta liderança não há nenhuma pretensão de superioridade ou tentativa de dominação:

E queiram também considerar que esse eixo central, na construção da santa Igreja, não quer constituir supremacia de orgulho espiritual e domínio humano, mas primeiro de serviço, de ministério de amor. Não é retórica vã atribuir ao Vigário de Cristo o título de ‘servo dos servos de Deus’ (*servus servorum Dei*)¹³⁷

Paulo VI se mostra bastante preocupado e, de certo modo, aflito, em assegurar aos “irmãos separados” que a aceitação da liderança do papa não seja motivo para permanecerem desvinculados de Roma. Essa primazia, segundo ele, não deve ser vista como um empecilho à “unidade ecumênica”, mas como a vontade do próprio Cristo, ou como uma herança dele recebida, preservada na figura do “bispo de Roma”. Assim, ele segue argumentando: “Não dizem alguns que, se desaparecesse o primado do Papa, a unificação das Igrejas separadas com a Igreja Católica seria mais fácil?”¹³⁸ (grifo nosso). Depreende-se disso que a questão colocada por ele é “a unificação das Igrejas separadas”, porém com base na impossibilidade da supressão do título e função encarnada na figura do pontífice. Nessa mesma direção, segue convidando os “cristãos separados” a um exame de consciência no sentido de abandonar esse desejo do fim do papado. Desejo que, segundo o pontífice, não possuía nenhum fundamento:

Queremos pedir aos Irmãos separados que ponderem a inconsistência desta hipótese; e não só porque, sem Papa, a Igreja Católica não seria o que é, mas porque – faltando na Igreja de Cristo a autoridade pastoral suprema, eficaz e decisiva de Pedro – a unidade se arruinaria; e em vão se procuraria depois refazê-la segundo critérios que substituíssem o autêntico, que vem de Cristo ¹³⁹.

Nas palavras de Paulo VI transparece uma crença profunda de que a paz e a unidade entre todos os cristãos passam, inexoravelmente, pelo reconhecimento por parte dos “irmãos separados” da autoridade que Deus teria depositado exclusivamente no “Sucessor do Apóstolo Pedro, guarda-mor das chaves do Reino de Deus e Vigário de Cristo.”¹⁴⁰ De fato, tal premissa é, na opinião de Paulo VI, “o eixo central” que deve conduzir o diálogo ecumênico. Interessante é que a postura intransigente, referendada pelo Concílio de Trento, de severidade e rigidez em relação aos “hereges”, deu lugar a uma atitude compreensiva, paciente e amorosa como parâmetros para a busca da “unidade entre todos os cristãos”. Na opinião de Paulo VI, a

¹³⁶ Este termo é a tradução da expressão latina *Vicarius Christi*, que pode significar tanto aquele que está em lugar de Cristo quanto aquele que o representa.

¹³⁷ Paulo VI. *Ecclesiam Suam*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (Orgs). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 58.

¹³⁸ Paulo VI. Op. cit., p. 57.

¹³⁹ Ibid., p. 57.

¹⁴⁰ Ibid., p. 15.

etapa inicial em direção ao “diálogo ecumênico” e, posteriormente, à “unidade entre todos os cristãos” deve ser aquela de pôr “em evidência primeiramente o que nos é comum, antes de insistirmos no que nos divide”, pois “nada desejamos tanto como abraçá-los numa perfeita união de fé e de caridade.”¹⁴¹ Sustenta, também, que o Concílio deve estudar e propor maneiras para tentar “satisfazer” os anseios dos “irmãos cristãos ainda de nós separados”. A palavra “ainda” assinala claramente uma perspectiva do fim das separações resultantes do cisma com a Igreja do Oriente em 1054 e da Reforma Protestante no século XVI. O papa constata com “alegria e confiança” o fato de “que esse variado e extensíssimo setor dos Cristãos separados está todo embebido de fermentos espirituais, que parecem anunciar futuros e consoladores progressos na causa da inserção dos mesmos na única Igreja de Cristo”¹⁴² (grifo nosso). Para ele, não resta dúvida de que a unidade cristã pretendida e buscada culmina com a “inserção” dos “cristãos separados” na “única Igreja de Cristo”. Notadamente, na opinião do papa, a aproximação entre a Igreja Católica e as demais Igrejas e a submissão dessas à primazia das doutrinas papais convergirá para o bem comum de todos os cristãos. A questão passa, inevitavelmente, pela necessidade de levar os “irmãos separados” a compreenderem com mais precisão os significados e a fundamentação histórico-teológica das reivindicações de primazia da Igreja Romana. Por isso, insiste com tanta convicção:

Tendo a Igreja Católica tomado a iniciativa de refazer o redil único de Cristo, não deixará de proceder com toda a paciência e toda a delicadeza; não deixará de mostrar como as suas prerrogativas, que mantém ainda longe dela os Irmãos separados, não são fruto de ambição histórica ou de especulação teológica fantasiosa, mas derivam da vontade de Cristo; e mostrará também que elas, compreendidas no seu verdadeira significado, são para o bem de todos, levam à unidade e liberdade comuns e à plenitude cristã também comum; a Igreja Católica não deixará, na oração e na penitência, de tornar-se idônea e digna para a desejada reconciliação¹⁴³ (grifo nosso).

A idéia de “refazer o redil único de Cristo” parece indicar o desejo do retorno dos “irmãos separados” a uma suposta unidade anterior à Reforma Protestante. Não se trata, então, de uma unidade nova, criada a partir de uma nova concepção católica inaugurada pela abertura da instituição aos “novos tempos da modernidade”, mas a confirmação da antiga visão de cristandade medieval. Todavia, a opinião quase generalizada dos pensadores e teólogos católicos contemporâneos a respeito dos traços centrais do ecumenismo proposto pela Igreja Católica segue numa direção um pouco diferente da sinalizada pelo Vaticano. Com efeito, existe uma tendência de apresentarem o ecumenismo católico desatrelado de um projeto de restauração de unidade da cristandade pré-Reforma. Um caso ilustrativo do que se afirma aqui é a opinião do teólogo, filósofo e padre Elias Wolff, para quem a proposta ecumênica de Roma não significa um convite ao retorno dos cristãos que estiveram separados desde a Reforma, mas a busca pela unidade da única Igreja de Cristo:

Já não mais se trata de afirmar a primazia de uma Igreja ou religião sobre a outra, mas de, juntos, descobrir o melhor modo de expressar a fé no transcendente, que ultrapassa toda e qualquer forma de mediação histórica que Igrejas e religiões possam criar.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibid., p. 57.

¹⁴² Paulo VI. Op. cit., p. 58.

¹⁴³ Ibid. p. 57.

¹⁴⁴ WOLF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: Uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 51.

Outro exemplo dessa perspectiva pode ser observado nas palavras do teólogo católico Faustino Teixeira, que, ao refletir sobre a especificidade do ecumenismo “no tempo atual”, observa que “seu objetivo essencial é a busca da ‘fraternidade universal’ na comum pertença a Jesus Cristo. Não se trata de anexar as outras Igrejas à Igreja Católica Romana.”¹⁴⁵ Assim, percebe-se certa dissonância entre o modelo institucional proposto e perseguido pelo Vaticano II e os outros modelos defendidos pelos teólogos, mesmo católicos. Alguns teólogos protestantes como, por exemplo, Júlio de Santa Ana, interpretam a proposta católica enfatizando sua essência centralizadora. Santa Ana sintetiza o “projeto de ecumenismo” do Vaticano II com uma interessante metáfora:

Poder-se-ia dizer que a unidade para a Igreja Católica Romana pode ser representada graficamente como uma roda de bicicleta: os raios convergem da periferia para um ponto central, verdadeiro eixo que mantém o equilíbrio de todo o corpo. A unidade expressa esta relação com o centro (com a Sé apostólica em Roma). Isso é válido tanto para os bispos católicos (representantes do corpo de Cristo em suas dioceses e pastores desse povo) como para as confissões (luteranos, anglicanos, reformados, metodistas, pentecostais, batistas, etc.) que mantém o diálogo com o centro romano.¹⁴⁶

De fato, a concepção de governo eclesial – ancorada na crença da legitimidade do “Vigário de Cristo” – dos papas observada nos escritos oficiais da Igreja Católica, parece ter suas raízes fincadas na antiga concepção universalista herdada do Império Romano. Nesse sentido, quando o papa insiste em se afirmar como o “sumo pontífice”, parece estar chamando atenção para uma historicidade fundacional incorporada nesse título ou cargo, o qual teria se originado ainda nos dias de Jesus de Nazaré pela direta vontade de Deus. No entanto, quando atentamos historicamente para o título “Vigário de Cristo”, reportamo-nos inevitavelmente a um tipo de governo secular, ainda que não despido de uma aura religiosa. Isto porque existe no título de “sumo pontífice” – de onde se originou o título de “Vigário de Cristo –, algo de sacro, mas que historicamente retroage em seu nascedouro ao poder da religião civil, dita “pagã”, do império romano. Mais tarde, o título seria incorporado pelo poder secular político das monarquias européias e, só depois de alguns séculos, por fim, veio a deslocar-se para o trono do chefe da Igreja Romana, como veremos a seguir.

A concisa análise que empreenderemos, aqui, de *Os dois corpos do Rei*¹⁴⁷, obra do historiador alemão Ernest Kantorowicz, pretende iluminar a compreensão tanto do movimento operado com a categoria acima quanto de outros pontos atinentes ao ecumenismo e aos desafios da modernidade a serem enfrentados pela religião católica. Consideramos necessário pensar as posições tomadas e defendidas pela Igreja Católica em cada contexto histórico, a partir da atenção colocada em alguns – haja vista a impossibilidade de se analisar todos – aspectos de sua história de longa duração. Nela, verifica-se a paradoxal tensão entre a necessidade da promoção de “aberturas” a mudanças, adaptações e flexibilizações sem, contudo, distanciar-se da “rigidez” característica de uma instituição milenar. As disputas que se travam em seu interior forçando sua atualização com o “mundo moderno” representam, em certo sentido, um reflexo dessa longa história de tentativas da Igreja Católica de se situar, com maior ou menor sucesso, no mundo para cumprir uma “vocação” que, crê-se, recebida de Cristo.

A obra acima citada apresenta um gradual, dinâmico e irresistível movimento de deslocamento conceitual que, entre outras coisas, explicita diversos elementos sagrados do

¹⁴⁵ TEIXEIRA, Faustino. “Introdução”. In: DIAS, Zwinglio Mota & TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 15.

¹⁴⁶ SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 92/93.

¹⁴⁷ KANTOROWICZ, Ernest H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

poder dos reis da Europa. Kantorowicz rastreia os elementos que gestaram a noção dos “dois corpos do rei”¹⁴⁸ e demonstra que, na Alta Idade Média, a Igreja Católica e intelectuais vinculados a ela, disponibilizaram o referencial teológico e litúrgico, isto é, a base intelectual que fundamentou a representação dos reis como “Vigários de Cristo” na terra. Tais monarcas foram vistos, portanto, como legítimos representantes de Cristo numa época em que os papas não eram ainda portadores desse título.

Kantorowicz¹⁴⁹ demonstra, por exemplo, que o papa João VIII (965-972) louvara o “imperador carolíngio Carlos II como o *salvator mundi*” (o salvador do mundo). Um conhecido título bíblico atribuído a Jesus Cristo nos evangelhos, mas que nesse caso foi apropriado pela pessoa do soberano secular com respaldo do poder religioso exercido pela Igreja Católica. Por meio da análise de diversos outros predicados semelhantes, Kantorowicz procura demonstrar como a Igreja Católica cooperava no processo de fortalecimento do poder dos monarcas medievais comparando-os a Cristo com base em argumentos bíblico-teológicos.

Segundo o autor, os paralelismos entre reis e Cristo podiam ser encontrados em todas as épocas do medievo. Os reis eram submetidos à cerimônia da unção, na qual o sacerdote católico aspergia sobre ele o óleo santo, outorgando ao monarca o poder vindo dos céus, intermediado, claro, pela Igreja Romana. Dessa forma, certos monarcas, principalmente os franceses, passaram a ser vistos como entes sagrados, quase clericais. Outro interessante exemplo de apropriação da linguagem bíblica encontra-se na representação de Henrique II numa iluminura produzida no ano de 1022, no qual a associação não se dava com a pessoa de Cristo, mas curiosamente com a de seu Espírito. Ali, o imperador aparecia como “mediador e executor da vontade divina mediante o poder do Espírito Santo.”¹⁵⁰

O autor analisa, também, o percurso no sentido oposto: o deslocamento gradual de títulos ou de predicados do poder secular para o religioso. Nesse sentido, o designativo “*vicarius Christi* tornou-se, então, um monopólio do pontífice romano.”¹⁵¹ Com efeito, a partir do papa Inocêncio III (1198-1216), já na Baixa Idade Média, o termo “*vicarius Christi*” foi definitivamente incorporado ao direito canônico como sendo de exclusividade do papa. Contudo, é importante lembrarmos que fora o imperador romano Constantino, como assinala o teólogo protestante Dave Hunt, ainda no século IV, o primeiro governante secular a encarnar o título de “*vicarius Christi*” por vontade própria. Segundo Hunt, os bispos quiseram homenageá-lo com a honraria de “bispo dos bispos” por ter concedido a liberdade jurídica ao cristianismo:

na condição de chefe do sacerdócio pagão, ele era o *Pontifex Maximus* (sumo pontífice) e precisava de um título semelhante como cabeça da Igreja Cristã. Os cristãos o honraram com o título de “bispo dos bispos”, enquanto Constantino preferiu dar a si mesmo o título de *Vicarius Christi* (vigário de Cristo).¹⁵²

Segundo o autor, tal prerrogativa – “bispo dos bispos” – fora concedida a Constantino no contexto do Concílio Ecumênico de Nicéia, em 325 d.C, numa período histórico em que ainda não havia sido criado o cargo de “papa” como chefe supremo da Igreja. Dave Hunt observa que, a partir dessa aproximação entre a Igreja e o imperador, iniciava-se o processo de construção e consolidação do poder papal em torno da figura do “bispo de Roma”.

¹⁴⁸ O argumento central do livro diz respeito exclusivamente à monarquia Tudor da Inglaterra. No livro, a preocupação principal do autor não é entender os elementos sagrados da monarquia Inglesa, mas antes, o deslocamento da legitimação teológica da mesma para aquela respaldada ou centrada na Lei.

¹⁴⁹ KANTOROWICZ, Ernest H. Op. cit., p. 72.

¹⁵⁰ Ibid., p. 85.

¹⁵¹ Ibid., p. 73.

¹⁵² HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta: A Igreja Católica Romana e os Últimos Dias*. Porto Alegre: Actual, 2001. p. 50.

Constata-se, desse modo, que foram necessários alguns séculos para que tal honraria residisse, por fim, na pessoa do papa, conservando-se intacta nele até os dias atuais. Todavia, apesar desses deslizamentos constantes de títulos do poder secular em direção ao poder religioso, os monarcas medievais não abandonaram seu apelo aos argumentos bíblicos. Kantorowicz aponta freqüentes trocas, empréstimos e re-significações de símbolos, tanto políticos quanto religiosos, nas complexas relações de poder entre os líderes seculares e o religioso em que, por fim, o “sacerdócio possuía uma aparência imperial e o reino um toque clerical.”¹⁵³ Nessa perspectiva de longa duração, reafirmamos, é possível compreender a resistência dos pontífices contra as demandas da modernidade, sobretudo a partir do século XIX, no que diz respeito à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, aos Estados nacionais laicos através da separação em relação à Igreja, à democracia etc. Nesse mesmo quadro situam-se as disputas entre os membros da hierarquia católica durante a preparação e no transcorrer do Concílio Vaticano II. Ocasões em que figuras sintonizadas com a mentalidade da Cúria Romana preparavam textos visando conservar intactas as prerrogativas do papa e da “Tradição”.

A partir do quadro histórico fundamentado em Kantorowicz, torna-se patente a perspectiva de Paulo VI, durante o Concílio Vaticano II, em fundamentar a origem da prerrogativa de “Vigário de Cristo” num passado imemorable. Como é possível perceber pela análise de Kantorowicz, o título em questão não é uma categoria atemporal, ou naturalmente herdado dos apóstolos de Cristo, fora, pelo contrário, construído historicamente dentro de um contexto sócio-político do medievo europeu marcado por complexas relações de poder entre distintas instâncias.

A abordagem de Kantorowicz ajuda, por outro lado, a lançar luz sobre o conceito “*corpus mysticus*”, bastante utilizado nos documentos do Concílio Vaticano II. Ele é o resultado uma complexa transformação semântica. De fato, tal deslocamento de significados de termos religiosos surge quando o papa “Bonifácio VIII [1294-1303] define a Igreja como um corpo místico cuja cabeça é Cristo.”¹⁵⁴ A estranheza reside no fato de que a expressão “*corpus mysticus*” era, até então, utilizada pela hierarquia católica apenas para designar a chamada “hóstia consagrada”, mas, a partir dessa mudança, passou a significar a Igreja como um todo, isto é, em “seus aspectos institucionais e eclesiológicos.”¹⁵⁵ A nosso ver, isso significou uma tentativa papal de reforçar, por meio do recurso à expressão paulina (*corpus mysticus*), o papel da Igreja Católica no século XIII em face do poder secular, justamente num momento crítico vivido pela instituição após a chamada “Questão das Investiduras”¹⁵⁶. Contudo, o poder secular não ficaria para trás já que algum tempo depois a metáfora do “*corpus mysticus*” seria empregada para designar o corpo político do reino. Assim, na Inglaterra, Kantorowicz identificou a expressão exata da incorporação desta designação religiosa, a qual se secularizou e, por fim, cristalizou-se sob a noção de “corpo político do reino”¹⁵⁷, quando o rei, obviamente, passou a ser “a cabeça” desse mesmo corpo. É curioso notarmos como, pela mediação de diversas trocas, apropriações e ressignificações, ora de argumentos bíblico-teológicos, ora de argumentos políticos, foi-se, pouco a pouco, consubstanciando uma mentalidade coletiva por meio da qual os contemporâneos concebiam como natural tais similitudes entre a Igreja Católica e algumas monarquias européias. Dessa forma, tornaram-se extremamente tênues os contornos que demarcavam as fronteiras entre o poder espiritual e o poder secular, conforme magistralmente demonstrou Kantorowicz:

¹⁵³ KANTOROWICZ, Ernest H. Op. cit., p. 125.

¹⁵⁴ Ibid., p. 127.

¹⁵⁵ Ibid., p. 127.

¹⁵⁶ A Questão das Investiduras se refere à disputa entre papas e imperadores pelo direito da ordenação ou investidura de bispos entre os séculos XI e XII.

¹⁵⁷ KANTOROWICZ, Ernest H. Op. cit., p. 270.

O papa era chamado de Príncipe e verdadeiro imperador, o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional.¹⁵⁸

O que estamos tentando demonstrar é que, através de uma linguagem bíblico-teológica, procurava-se reforçar o poder dos reis em determinados contextos, e em outros, o objetivo era reforçar o poder do papa e, por conseguinte, de uma instituição, a Igreja Romana. Assim, a convicção sustentada por Paulo VI, no Concílio Vaticano II, quando defendia a legitimidade da continuidade da função do pontífice, lançava raízes profundas numa cosmologia forjada através dos séculos, em grande medida, a partir de relações ora conflituosas, ora harmoniosas com os poderes seculares. De fato, o imaginário coletivo concebia a instituição religiosa como uma espécie de Igreja-reino, na qual a continuidade e sustentabilidade de todo seu corpo imperial dependia, tanto da crença, quanto da aceitação da legitimidade de seu cabeça, o papa, pelas partes que constituíam o corpo, os cristãos-súditos. Com base nessa concepção orgânica da sociedade, as exortações de Pio IX no *Silabo de Erros*, conforme indicou Paul Johnson, pretendiam, a nosso ver, salvar o mundo cristão da iminente degeneração oriunda da modernidade.

Outro tema presente no decreto do ecumenismo e que nos parece importante para a compreensão do projeto católico é o da Reforma Protestante: evento que marcou profundamente a história do cristianismo ocidental, retornando no decreto que visava a alcançar a “unidade entre todos os cristãos”, sob uma interpretação peculiar.

2.2 - A Reforma Protestante no Decreto do Ecumenismo.

É curioso notar que, a cada ano, o dia 31 de outubro é celebrado por diversos segmentos do protestantismo, inclusive por pentecostais, em vários países do mundo, como um importante marco na história do cristianismo. Para esses cristãos, o dia 31 de outubro de 1517, data em que o monge agostiniano Martinho Lutero teria pregado as famosas 95 teses na porta da igreja do castelo *Wittenberg*, hoje parte da Alemanha, deve ser lembrado e comemorado com entusiasmo pelos cristãos de todo mundo. Basta assistir a algum programa televisivo protestante para perceber que consideram o 31 de outubro como uma data singular em que Deus, através de Lutero, interveio na história com o propósito de libertar a Igreja de todos os desvios doutrinários que nela haviam penetrado através dos séculos de dominação dos pontífices romanos.

Nesse sentido, a memória da Reforma Protestante deve ser constantemente lembrada e celebrada, servindo, ao que tudo indica, para marcar as fronteiras de um cristianismo que se contrapõe ao praticado pelo catolicismo romano. Todavia, a perspectiva do diálogo ecumênico que visa aproximar todos os cristãos suscita uma questão que consideramos da maior importância: seria possível que a memória histórica de um mesmo evento, a Reforma Protestante, pudesse ser concomitantemente celebrada pelos protestantes e rechaçada pelos católicos e, ainda assim, com tal impasse, levar a cabo um movimento ecumênico que visava alcançar a unificação dessas vertentes, separadas desde de então?

É de se supor que com o reconhecimento da necessidade do diálogo ecumênico pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II, seu discurso oficial sobre o significado da Reforma Protestante também tenha se alterado se comparado àquele do Concílio de Trento, o qual a encarava como um movimento desviante que deveria ser sufocado. É necessário, contudo,

¹⁵⁸ Ibid., p. 125.

recuarmos um pouco no tempo para analisarmos certas tentativas de reconciliação entre católicos e protestantes, já ao longo da primeira metade do século XVI, com vistas a evitar um cisma definitivo na Igreja cristã do chamado ocidente.

Segundo Paul Johnson, por volta de 1539, a Igreja luterana já havia se consolidado e “seus principais membros”, incluindo Lutero, estavam mais dispostos ao diálogo com a Igreja Católica. Também já não havia mais “possibilidades reais de exterminar o luteranismo”, inclusive pela grande recepção que tivera entre os “patrocinadores seculares”, os chamados “príncipes reformadores” alemães. Desse modo, o “consenso esmagador” dos “estadistas seculares” tendeu a empenhar esforços rumo à reconciliação entre católicos e protestantes, acreditando que suas controvérsias poderiam ser facilmente resolvidas. Contudo, muitos outros reformadores ainda “acreditavam que uma cisão da Igreja seria algo trágico e evitável, assim como muitos católicos profundamente perturbados com a teologia” da forma como era praticada por Roma “ansiavam por abraçar as correções luteranas.”¹⁵⁹ Nesse sentido, houve um esforço de autoridades seculares e religiosas, tendo à frente o imperador do sacro Império Romano Germânico, Carlos V, pela realização de um “Concílio Geral”, haja vista sua convicção de que a “reunificação da Alemanha” dependia da “unidade religiosa” de todos os seus súditos. Vários “colóquios” (espécie de reunião preparatória para um Concílio) foram, então, realizados entre os anos de 1539 e 1541, envolvendo os mais eminentes teólogos de “ambos os lados” e autoridades seculares e eclesiásticas.

Ainda segundo Paul Johnson, “a última chance de conciliação” ocorreu durante um colóquio em 1541, na cidade alemã de Regensburg. Na ocasião, até mesmo o imperador Carlos V esteve presente, tentando costurar um consenso entre os dois segmentos do cristianismo. Todavia, uma questão doutrinária acirrou os ânimos dos “extremistas de ambos os lados”: a “presença real [do corpo e do sangue de Cristo] na eucaristia” acabou gerando o fracasso da reunião. Lutero não participou desse colóquio, pois “considerava inúteis as tentativas de conciliação com Roma”. Quando, finalmente, decidiu-se pela realização de um “concílio universal”, em 1545, o Concílio de Trento, já haviam cessado as esperanças de diálogo. Paul Johnson argumenta que o cisma no cristianismo do ocidente esteve ligado a fatores de ordem política e teológica, resumindo, ainda, os principais traços desse contexto:

Os fatores políticos – os franceses, os duques bávaros e o pontificado, de um lado, e a Lida de Schmalkalden de Lutero e o eleitor da Saxônia, do outro – tiveram tanta responsabilidade pela ruptura quanto a teologia. [...] Quando o Concílio Geral finalmente reuniu-se em Trento, cinco anos depois, Contarini [teólogo católico e cardeal defensor do diálogo] havia morrido, os moderados estavam dispersos, a Igreja Católica não passava de um grupelho provocador e intransigente, que já não pensava em mais nada além de fogo e espada, e Carlos V se havia desesperado da unidade. Lutero havia morrido durante a primeira sessão e o fato mal foi notado, exceto por selvagens expressões de lamento por não ser mais possível queimá-lo.¹⁶⁰

A partir das decisões tomadas pelos clérigos católicos reunidos em Trento, a Igreja Católica colocou em execução um amplo programa de reformas internas (conhecido como Contra-Reforma devido a sua intrínseca ligação, ainda que pela via negativa, com a Reforma Protestante) que visava dar uma resposta eficiente ao desafio imposto pelo advento do protestantismo. A Contra-Reforma católica vislumbrava, dentre outras coisas, uma série de mudanças e reestruturações nas diversas maneiras de que a Igreja Católica se utilizava para atuar, visando cumprir sua missão no mundo. Uma das conseqüências dessa reorientação foi a virulenta reação contra o crescimento do protestantismo, na qual se observou a instrumentalização de todos os conhecidos recursos coercitivos, tais como a Inquisição, a

¹⁵⁹KANTOROWICZ, Ernest H. Op. cit., p. 342.

¹⁶⁰Ibid., p. 344.

censura pelo *Index*¹⁶¹, a proibição aos seus fiéis de lerem a Bíblia no idioma vernáculo, entre outros. Entretanto, nada disso foi capaz de erradicar o conteúdo das doutrinas protestantes das mentes e corações dos homens desde Lutero. Pelo contrário, surgiram novos grupos, novos líderes, novos acréscimos ao arcabouço desenvolvido inicialmente pelo reformador alemão, o que significou um enorme aumento na dificuldade para se refazer a pretendida unidade anterior à Reforma.

Todavia, no contexto do Vaticano II, a Igreja Católica já se achava diante de uma imensa pluralidade no cristianismo e outro caminho rumo à “unidade” passou a ser traçado. Nesse sentido, o *Unitatis Redintegratio* faz algumas referências à Reforma Protestante e, também, ao cisma com a Igreja do Oriente. A Reforma Protestante aparece nesse, e em outros documentos oficiais católicos, como um evento digno de ser apagado da memória de todos os cristãos. Justamente por trazer à lembrança episódios de uma época de discórdias e amarguras recíprocas. Assim, aparece uma perspectiva completamente inversa àquela dos segmentos protestantes que a celebram com empolgação: o documento católico apresenta um eloqüente convite ao seu esquecimento¹⁶² através do perdão recíproco. Sobretudo por reconhecer que nos dois movimentos houve “culpa de pessoas de ambos os lados.”¹⁶³ Desse modo, o *Unitatis Redintegratio* propõe uma espécie de purificação da memória histórica a fim de que a aproximação ecumênica possa efetivar-se. Nesse sentido, o conceito de *memória*, expresso por Michael Polack, ajuda-nos a analisar o referido documento-base do ecumenismo católico, acrescentando outras questões pertinentes:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, [...], em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis.¹⁶⁴

A afirmação de que “a referência ao passado serve para manter a coesão” tem bastante sentido quando os protestantes comemoram o dia 31 de outubro fazendo referência a uma ruptura, a Reforma, com o antigo padrão hegemônico de cristandade católica. No entanto, quando pensamos na perspectiva do catolicismo romano, surge uma questão inquietante: como colocar em prática a pretendida unidade ou unificação dos segmentos separados, tendo viva a lembrança desse evento que marcou a divisão do cristianismo?

Talvez, a resposta só seja possível se pensarmos o “projeto de ecumenismo católico” a partir de outro conceito utilizado por Polack, qual seja: o “enquadramento de memória”. Desse modo, o *Unitatis Redintegratio* representa, entre outras coisas, o esforço institucional católico em enquadrar a memória dos protestantes sobre a Reforma dentro de uma concepção que a encara como um evento a ser esquecido. O documento distingue claramente os meios de se desenvolverem as ações ecumênicas com as Igrejas do Oriente e com as Igrejas e as comunidades surgidas da Reforma Protestante. Por um lado, a “unidade plena” com a Igreja do Oriente é vislumbrada num futuro mais próximo, sobretudo devido às muitas semelhanças

¹⁶¹ O *Index Librorum Prohibitorum* era uma lista, elaborada pelos integrantes do Tribunal do Santo Ofício, contendo todas as obras que os católicos não poderiam possuir e nem ler sob pena de terem de comparecer diante dos agentes da Inquisição para prestarem esclarecimentos.

¹⁶² 10. POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento e silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>>. Acesso em: 05 ago. 2009.

¹⁶³ *Unitatis Redintegratio*. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: SOBRE O ECUMENISMO. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 20.

¹⁶⁴ Cf. POLLAK, Michael. Op. cit.

com relação às estruturas hierárquicas, liturgias e concepções teológicas das duas tradições. Por outro, a “unidade” com as diversas Igrejas e comunidades oriundas da Reforma apresenta-se como uma realidade a ser alcançada num horizonte mais distante. Chama-nos atenção, como mencionado anteriormente, o fato de o documento fazer uso constante do termo “irmãos separados”.

Em vários trechos do decreto são reconhecidas muitas virtudes cristãs nas vidas dos “irmãos separados”, tais como “a palavra de Deus escrita, a vida de graça, a fé, a esperança e o amor, os dons interiores e os sinais visíveis do Espírito Santo.”¹⁶⁵ Entretanto, a legitimidade da posse de tais virtudes continua restrita apenas à Igreja Católica, isto é, tais virtudes entre os “irmãos separados” estão marcadas por certo grau de imperfeição ou de falta de plenitude enquanto permanecem desligados de Roma. Dito de outra forma, as virtudes cristãs dos “irmãos separados” estão incompletas enquanto eles permanecerem fora da “unidade plena” com a Igreja Católica, ao passo que sua unificação a ela é apresentada como o passo definitivo rumo à plenitude da legitimidade cristã. Há questões de natureza teológica contidas no projeto ecumênico católico que, consideradas sob a ótica dos protestantes que insistem em reafirmar e rememorar a Reforma Protestante, servem para demonstrar alguns possíveis entraves na efetivação do diálogo institucional.

Quando, por exemplo, o documento analisa a relação entre as “Igrejas e comunidades separadas” e o Espírito Santo, finda por concluir que tal relação não se reveste da plena legitimidade. Isto porque, como diriam os teólogos, a presença ou a habitação do Espírito Santo nas outras Igrejas não era um fato consumado. Mas, destaca que o Espírito Santo “não reluta em passar por elas como meios de salvação, cuja virtude deriva da plenitude de graça e verdade, confiada à Igreja Católica”¹⁶⁶ (grifo nosso). De certa forma, parece sugerir que o Espírito Santo faz-se presente apenas como um residente permanente na Igreja Católica, enquanto nas “Igrejas e comunidades separadas” estaria de passagem, como um viajante que no meio da caminhada faz uma pequena parada para, logo em seguida, retornar à sua residência efetiva.

Outro ponto presente no documento é a polêmica levantada por Lutero contra a idéia de que as boas obras ou a caridade eram necessárias para que o cristão alcançasse a “salvação eterna”. De modo diferente da hierarquia católica, Lutero insistia que apenas a fé do homem em Deus e em Jesus Cristo era necessária para que se alcançasse a salvação. O *Unitatis Redintegratio*, porém, afirma que os “irmãos separados” “realizam muitas ações sagradas que, dependendo da condição específica de cada Igreja ou comunidade” [...], “podem ser consideradas aptas a abrir as portas da salvação”. Desse modo, permanece a idéia de que as “ações sagradas”, ou as boas obras, continuavam a significar um meio necessário para “abrir as portas da salvação”.

A análise dos documentos oficiais do Vaticano II e dos escritos papais concernentes ao ecumenismo parece sugerir que a longa experiência adquirida pela Igreja Católica, marcada por atitudes hostis em relação aos cristãos não católicos, bem como aos praticantes de outras religiões como, por exemplo, do judaísmo, a partir da Contra-Reforma, confrontada com os poucos resultados positivos conseguidos em sua tentativa de trazer de volta os “cristãos separados”, implicou em uma significativa mudança retórica e prática. Assim, verifica-se, desde o Concílio Vaticano II, a utilização de estratégias radicalmente diferentes daquelas utilizadas desde o Concílio de Trento, mas com enormes equivalências em termos motivacionais. Em outros termos, o ecumenismo expresso no *Unitatis Redintegratio* e nos mais diversos documentos oficiais católicos parece servir de principal instrumento aos objetivos da Igreja Católica de alcançar a unidade plena dos cristãos. Na perspectiva católica

¹⁶⁵ *Unitatis Redintegratio*. Op. cit., p. 13.

¹⁶⁶ Decreto *Unitatis Redintegratio*. Op. cit., p. 15.

institucional a “unidade plena” deve se concretizar no momento mesmo em que todos os não católicos retornarem definitivamente ao seio da “única Igreja de Cristo” pastoreada pelo “sucessor de Pedro”, o papa. Assim sendo, a idéia central que parece subjacente ao projeto de ecumenismo católico é a de que o retorno dos demais cristãos significará uma espécie de cura da ferida aberta pela Reforma Protestante – em documentos oficiais ela classificada como “erro”, “pecado”, “grave perturbação”, “escândalo”, entre outros termos. Poderíamos dizer que se trata de um projeto não pouco ambicioso que, de certo modo, já começou a apresentar resultados satisfatórios, pelo menos sob a ótica do papa João Paulo II, na carta encíclica *Ut Unum Sint*.¹⁶⁷ O anseio pelo retorno dos protestantes combinado com a convicção de que a totalidade dos bens de salvação limitava-se à esfera da propriedade da Igreja Católica explicita-se em passagens como a seguinte:

A plenitude dos meios de salvação reside somente na Igreja Católica de Cristo, que constitui o auxílio, na sua generalidade. Acreditamos, de fato, que o Senhor somente confiou a totalidade dos bens da Nova Aliança ao Colégio Apostólico, presidido por Pedro, para de fato constituir, na terra, um só corpo de Cristo, a que todo o povo de Deus é chamado a se incorporar e ao qual, de certo modo, já pertence¹⁶⁸ (grifo nosso).

Aquela perspectiva sombria e pessimista em relação ao ecumenismo, sustentada pelo papa Pio XI, em 1928, na *Mortalium Animus*, parecia ter sido abandonada, dando lugar ao vislumbre de um horizonte de “unidade” a ser alcançado. O otimismo em relação aos diálogos ecumênicos obtidos era a tônica e os avanços obtidos nesse processo eram comemorados:

os obstáculos que impedem a perfeita comunhão eclesial vão sendo aos poucos superados. Reunidos numa só celebração eucarística, na unidade de uma e mesma Igreja, os cristãos todos viverão na unidade que Cristo nos proporcionou desde o princípio da Igreja, que acreditamos subsistir de maneira inamissível na Igreja Católica, e esperamos vá crescendo com o tempo, até a consumação dos séculos¹⁶⁹ (grifos nossos).

Após a análise empreendida até aqui, passaremos às condições – teológicas, sociais e políticas – que, provavelmente, contribuiriam para que setores do protestantismo brasileiro esboçassem uma proposta teológica de feições “libertárias”. Isso porque diversos elementos constitutivos daquilo que os teólogos católicos denominaram de “espírito do Concílio” iriam encontrar lugar nas experiências cotidianas de diversos personagens do universo católico, sobretudo, pela via do ecumenismo. Em diversas ocasiões a chamada “abertura ecumênica” do Vaticano II propiciaria a aproximação de personagens do universo católico junto a figuras do universo protestante. Outro ponto de confluência onde se encontraram correntes do episcopado brasileiro, leigos e religiosos católicos e setores do protestantismo localizava-se justamente nas premissas teológicas que privilegiavam o horizonte da “libertação dos pobres”.

Com a expressão “libertária”, aludida anteriormente, estamos fazendo referência a um tipo de pensar teológico que enfatizou diversas questões referentes, sobretudo, à “libertação” das camadas pobres da sociedade das inúmeras situações sócio-políticas e econômicas que lhes subjugavam. Nesse sentido, empreenderemos a análise do contexto específico que aglutinou diversos segmentos do protestantismo em torno da tentativa de contextualizar a fé com o momento histórico de crise porque passava o Brasil dos anos de 1950. Antes, porém, analisaremos algumas particularidades da chamada “Teologia da Libertação”.

¹⁶⁷ João Paulo II. *Ut Unum Sint*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 274.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Decreto *Unitatis Redintegratio*. Op. cit., p. 18.

Nosso objetivo, nesse caso, será o de demonstrar que essa corrente teológica enfeixou diversas demandas presentes em setores do protestantismo brasileiro. Esse exercício justifica-se, ainda, pelo fato de que tais reflexões teológicas (e políticas) prepararam o terreno para que no contexto do regime militar houvesse a aproximação entre setores do catolicismo junto a setores do protestantismo conforme veremos adiante.

Capítulo 3

“Teologias” da Libertação e idéias de ecumenismo no Brasil

A Teologia da Libertação é, costumeiramente, apresentada em trabalhos sobre o cristianismo no Brasil como uma construção intelectual genuinamente católica. Nessa direção, conclui-se que foi no seio da Igreja Católica, sobretudo, após o contexto histórico marcado pelas Conferências Episcopais Latino-americanas (CELAM's) de Medellín (Colômbia, 1968) e de Puebla (México, 1979) que tal vertente teológica comprometida com a transformação social pela via da “libertação dos pobres” emergiu. De fato, em Medellín verificou-se um esforço significativo de prelados católicos latino-americanos para colocar em prática as orientações do Concílio Vaticano II, mas, sobretudo, de tentar fazer as traduções e adaptações necessárias às distintas realidades vivenciadas pelas comunidades católicas latino-americanas. Nessa ótica, Medellín representaria, então, um momento central para impulsionar, sobretudo, os bispos católicos de todo o continente na tentativa de traçar estratégias pastorais a serem aplicadas à realidade histórica da América Latina, dando conta daquela sensação de esperança e renovação que de algum modo estiveram presentes no ambiente do Concílio Vaticano II. Assim, a expressão que melhor representaria a percepção presente no “campo de batalha” do Vaticano II e, mais visivelmente em Medellín, por ampla parcela tanto do episcopado quanto dos teólogos e leigos foi a “opção preferencial pelos pobres”. É necessário dizer que nos discursos de João XXIII essa “bandeira” já aparecia, mas em Medellín ela foi posta em primeiro plano.

Se pensarmos, porém, na necessária compreensão do universo do protestantismo, devemos enfatizar que raras são as obras de pesquisa histórica dedicadas ao estudo de uma corrente teológica comprometida com a articulação entre a fé cristã e a ação política e social em favor dos “pobres” e “oprimidos”. Os possíveis significados do ecumenismo nesse processo de engajamento de setores do protestantismo pelas “coisas desse mundo” quase não aparece em importantes trabalhos sobre o cristianismo brasileiro.¹⁷⁰ Poder-se-ia dizer que este tema ainda carece de pesquisas de cunho historiográfico.¹⁷¹ Nesse sentido, um dos objetivos desse estudo é, também, oferecer uma contribuição, ainda que pequena, acerca desse campo de estudos relativo ao cristianismo no Brasil.

A Igreja Católica Romana, ainda que hegemônica, é apenas uma das instituições integrantes desse campo, tomando por base a quantidade de membros contados nos censos do IBGE. Parte da explicação para o pequeno espaço dedicado às Igrejas protestantes nos estudos sobre o cristianismo talvez resida na dificuldade de enxergar o Brasil como um país em que a pluralidade¹⁷² religiosa tornou-se regra e não exceção. Para o caso da história das Igrejas pentecostais, por exemplo, em 1994 o sociólogo Paul Freston fazia algumas preocupantes, mas pertinentes, observações que ainda hoje encontram eco:

¹⁷⁰ Um dos exemplos disso pode ser observado em: AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. Obra de referência para o estudo da Igreja Católica no Brasil, apesar de seu título indicar tratar-se de análise sobre o cristianismo como um todo, isto é, da “história da Igreja” o que aparentemente não deveria se restringir à Igreja Católica. Contudo, os autores dedicaram apenas 20 páginas (651 a 671) das 686 para analisar a história dos protestantes no período de 1930 a 1964. Nas poucas páginas reservadas à história dos protestantes, não há citação de uma única fonte primária e (talvez por erro editorial), mesmo assim, apenas indica-se as referências no corpo do texto (sistema autor-data) e não apresenta-se a bibliografia completa das mesmas.

¹⁷¹ Na célebre coletânea *O Brasil Republicano*, em seu volume de número 4, dedicado ao “tempo da ditadura” e ao “regime militar e movimentos sociais do século XX” só há espaço para a análise da Igreja Católica através do artigo *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)* da historiadora Lucila de Almeida N. Delgado. A história do protestantismo no Brasil nesse período tão importante não recebeu nenhuma atenção. Cf. FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucila de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: o tempo da ditadura*. vol 4. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2007.

¹⁷² Como observou, por exemplo, o professor Antônio G. Mendonça “com a República o campo religioso brasileiro tornou-se um dos mais plurais do mundo”. Cf. MENDONÇA, Antônio G. “República e pluralidade religiosa no Brasil.” *Revista Usp*, São Paulo, n. 59, p. 144-163, set./nov. 2003. p. 163.

O pentecostalismo brasileiro já tem 80 anos de existência e talvez 13 milhões de adeptos, mas ainda não conta sequer com uma história acadêmica. [...] Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente. O protestantismo geralmente é dividido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! Em consequência, a sociologia desse vasto fenômeno é prejudicada. O pentecostalismo é aprisionado numa jaula atemporal, e não se percebe quando a jaula está ficando pequena para o tigre.¹⁷³

Corroborando a opinião de Freston, o historiador Lyndon de Araújo Santos destaca que “este esquecimento ou esta lacuna não é de todo inocente, mas justificados política e ideologicamente”. Em seu artigo *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*, em que apresenta uma síntese sobre sua tese de doutorado acerca do protestantismo brasileiro, assinala que:

A historiografia brasileira ainda não reconhece o lugar que, ao nosso ver, foi de fundamental importância no processo de recomposição do campo religioso brasileiro e co-participante da ordem moderna e liberal, bem como do pluralismo cultural e religioso em curso atualmente. Em outras palavras, a religião evangélica ainda é invisível aos historiadores quando estudam as religiosidades no Brasil.¹⁷⁴

Na mesma perspectiva apontada acima, entendemos que questões concernentes ao contexto da ditadura militar carecem, também, de mais respostas. Afinal, de que maneira algumas Igrejas evangélicas ou, pelo menos, alguns de seus membros e de suas lideranças atuaram durante os anos de censura, repressão e cerceamento dos direitos individuais do regime militar? A Igreja Católica foi a única instituição religiosa a efetivamente se opor às arbitrariedades do Regime, enquanto todas as demais permaneceram em silêncio, apáticas ou apolíticas?

Se dependêssemos de uma resposta oriunda dos livros didáticos de História e, arriscamo-nos a dizer, dos livros de alguns historiadores especialistas nos temas “cristianismo no Brasil” e “ditadura militar”, a resposta possivelmente seria afirmativa. Entretanto, se indagarmos acerca do papel da “Teologia da Libertação”? Ela foi mesmo o único referencial teórico capaz de impulsionar os comportamentos políticos dos cristãos no Brasil para uma ação mais eficaz frente à difícil realidade sob a ditadura? E o ecumenismo, teve algum papel nesse mesmo contexto histórico? Exerceu alguma influência na construção de uma plataforma comum entre evangélicos e católicos na ação prática contra as injustiças sociais da época? Todos os pentecostais estiveram ausentes da participação em movimentos políticos, sociais e ecumênicos?

Em face dessas e de outras indagações atinentes, sobretudo ao cristianismo ecumênico, a proposta é tentar aproximar-nos de possíveis respostas que visam fornecer indícios acerca de tais realidades. Para tanto, elegemos algumas fontes que possivelmente serão capazes de atender a essa problemática, desde que “lhes façamos as perguntas” adequadas, tais como alguns periódicos ecumênicos, publicados a partir de 1965, fontes da polícia política e, em menor medida, jornais da grande imprensa e documentos oficiais de Igrejas. Mais adiante, explicitaremos melhor a natureza desses documentos.

¹⁷³ FRESTON, Paul. “Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3. 1994. p. 106.

¹⁷⁴ SANTOS, Lyndon de Araújo. “As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira”. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, pp. 1-14, 2005. disponível em: http://www.pucsp.br/rever/trv1_2005/p_santos.pdf >. Acesso em: 10 mai. 2009.

3.1 - Uma Teologia da Libertação protestante?

Uma reflexão acerca da teologia da libertação sugere que os principais traços que delineiam suas feições estavam presentes em germe entre setores do protestantismo vinculados à Confederação Evangélica do Brasil nos anos 1950. Posteriormente, no decorrer dos anos 1960, ela parece ter sido aprofundada e disseminada por teólogos católicos e protestantes a partir da perspectiva “dos pobres e oprimidos” do então chamado “Terceiro Mundo”. Trata-se de um processo complexo que não pode ser descrito com precisão sob pena de incorrerem em simplificações. Contudo, é possível identificar no contexto aproximado do final dos anos de 1960, o período em que as perspectivas teológicas de “libertação” encontraram acolhida nos arraiais católicos, em Medellín (Colômbia), três anos após o término do Vaticano II. O teólogo Zwinglio Mota Dias comenta a realização da CELAM, de 1968, da seguinte maneira:

Essa decisão transcendental da hierarquia romana do continente junto com os esforços de reflexão teológica dos grupos protestantes, engajados numa prática essencialmente ecumênica, vai criar as condições para a irrupção das diferentes expressões da Teologia da Libertação que, ao não encontrar guarida no espaço eclesial protestante, será assumida, por meio da prática pastoral das comunidades de base e das pastorais especializadas no âmbito católico-romano, como uma produção confessional/institucional, deixando de lado sua vertente protestante e modificando algumas de suas proposições eclesiológicas originais, demasiadamente desafiadoras para a dogmática romana.¹⁷⁵

Uma das vertentes do protestantismo que, inicialmente, esteve embebida dessa “teologia libertária” assumiu um papel relevante na tarefa de “mobilizar”, “conscientizar” e “chamar à ação” diversos setores da sociedade civil e das Igrejas protestantes desde os anos de 1950. É válido, antes, esclarecer que, para além da localização “exata” da “fonte original” da Teologia da Libertação, é possível perceber que, em torno da sua autoria, configura-se outro “campo de batalha”, no qual militam teólogos de diferentes tradições religiosas, como veremos a seguir.

Segundo o teólogo protestante Luiz Longuini, por exemplo, “entre o final da década de 1950 e a primeira metade dos anos de 1970, a concepção das idéias principais daquilo que, mais tarde, vamos conhecer como teologia da libertação”¹⁷⁶, já se achava expressa no contexto das Igrejas protestantes brasileiras. Longuini vai ainda mais adiante ao afirmar que “ao contrário do que muita gente pensa”, [...] “a teologia da libertação, que se caracteriza hoje como eminentemente católica, nasceu em berço protestante, teve sua epistemologia fundamentada por protestantes e lançou as bases para uma teologia ecumênica.”¹⁷⁷ Outro teólogo protestante, Júlio de Santa Ana, refletindo em 1986 sobre certas características de tal Teologia no artigo *A quem pertence a Teologia da Libertação?*, observou a tendência no seio da Igreja Católica, considerando-a como um produto de sua propriedade:

¹⁷⁵ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. Op. cit., p. 48.

¹⁷⁶ NETO, Luiz Longuini. *O Novo Rosto da Missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 60. Em nota de rodapé Longuini esclarece que as premissas centrais da teologia da libertação estavam originalmente contidas no livro *A Theology of Human Hope* [publicado em 1969] originada da tese de doutoramento do teólogo protestante brasileiro Rubem Alves “cujo título original era ‘Em busca de uma Teologia da Libertação’, defendida no Seminário de Princeton’ (No Brasil, foi publicado pela Ed. Papirus, com o título *Da Esperança*). Trata-se, portanto, do primeiro esforço para lançar as bases epistemológicas da teologia da libertação.” Ibid., p. 64.

¹⁷⁷ Ibid., p. 60.

os últimos documentos da Igreja Católica Romana e as declarações dos bispos brasileiros por ocasião da Assembléia da CNBB, em abril passado, permitem chegar a pensar que, neste momento, a Igreja Católica Romana a libertação e a teologia que a acompanha como algo que precisa ficar sob seu discernimento e análise (**Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação, p. 65 e 70**). Sem chegar a dizer que a teologia da libertação lhe é própria, a Igreja Católica Romana passa, quase de maneira imperceptível, a considerá-la como algo que corresponde à sua tutela¹⁷⁸ (grifos do autor).

Segundo Santa Ana, a Teologia da Libertação nascida no contexto histórico da América Latina não pode ser vista como uma propriedade intelectual criada e desenvolvida por uma pessoa, uma denominação e, nem mesmo, por uma única Igreja. Ela “foi surgindo no contexto de uma prática social libertadora em que cristãos de diferentes denominações decidiram participar”¹⁷⁹, “a teologia da libertação não é confessional”¹⁸⁰, acrescenta o autor. Em certo sentido, Santa Ana enfatiza a essência ecumênica da Teologia da Libertação quando observa que “diferentes denominações decidiram participar” das lutas sociais que a geraram.

Santa Ana vai mais além em sua reflexão, indicando como lugar de seu nascedouro o próprio contexto histórico marcado pelas lutas dos pobres da América Latina. Chega mesmo a radicalizar a questão quando afasta da tutela dos cristãos o mérito da “paternidade” dessa reflexão teológica:

Tal práxis libertadora não é exclusiva dos cristãos, nem, tampouco, em primeiro lugar, dos cristãos. É o resultado da decisão daqueles que, diante do sofrimento causado por tanta opressão e injustiça sobre o povo latino-americano, decidiram dizer ‘basta!’ e procuraram mudar a situação. Isto é, práxis da libertação surge do povo latino-americano, das organizações e movimentos populares que existem em seu seio, em algumas das quais há cristãos contados entre os militantes.¹⁸¹

Dessa forma, o teólogo metodista parece indicar que o sentido da trajetória percorrida pela Teologia da Libertação pode ser descrito como fenômeno de circularidade, isto é, partiu de baixo, atingiu o topo e retornou à sua origem. Em outros termos, nasceu do povo, atingiu e passou pelos teólogos, os quais articularam a idéia num corpo mínimo de premissas “na perspectiva da fé cristã” que, depois, foram reenviadas ao povo como uma espécie de combustível para sua luta contra as “injustas estruturas sociais” criadas pelo “sistema capitalista”. De forma um pouco diferente da opinião exposta pelo teólogo Luiz Longuini, mas longe de representar um antagonismo, Santa Ana não atribui o mérito da originalidade das idéias contidas na Teologia da Libertação exclusivamente ao teólogo protestante Rubem Alves. Quando busca explicar sua “essência fundamental”, utiliza-se de um trecho da obra de Gustavo Gutierrez, teólogo católico, considerado por muitos como o mentor dos teólogos da libertação:

o que aqui entendemos como teologia da libertação supõe um relação direta e precisa com a práxis histórica. E essa práxis histórica é uma práxis libertadora. É uma identificação com os homens, com as raças, com as classes sociais que sofrem a miséria e a exploração, identificação com seus interesses e com sus lutas. É uma inserção no processo político revolucionário, para, a partir daí, viver e anunciar o amor gratuito e libertador de Cristo. Amor que vai até a própria raiz da exploração e

¹⁷⁸ SANTA ANA, Júlio de. “A quem pertence a teologia da libertação?” *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 209, jun. 1986. p. 22/23.

¹⁷⁹ SANTA ANA, Júlio de. Op. cit., p. 23

¹⁸⁰ Ibid., p. 24.

¹⁸¹ Ibid., p. 23.

da injustiça: a ruptura da amizade com Deus e com os homens. Amor que permite aos homens reconhecerem-se filhos do Pai e irmãos entre si.¹⁸²

A partir dessa breve exposição das idéias centrais contidas em tal Teologia, Santa Ana argumenta que “foi precisamente esta descoberta do outro, do pobre, que levou a essa nova consciência eclesial entre os cristãos, a essa nova experiência da fé que logo foi articulada através da teologia da libertação”. De fato, para nosso objeto de estudo, essa constatação de Santa Ana – “a descoberta do outro” –, contém especial valor, uma vez que o ideário da Teologia da Libertação servirá de elemento de aproximação entre católicos e protestantes no Brasil através de outra ideologia ou filosofia religiosa: o ecumenismo. Com efeito, a Teologia da Libertação e o ecumenismo podem ser interpretados em conjunto como elementos portadores de uma força centrípeta que operou fortemente as relações entre diferentes tradições cristãs no Brasil ao longo do regime militar, como veremos adiante neste estudo. Isso não significa dizer que a teologia da libertação e o ecumenismo eram “produtos” acabados. Pelo contrário, eles foram, pouco a pouco, sendo construídos à medida que tais relações iam se aprofundando. É possível afirmar que a Teologia da Libertação e aquela modalidade de ecumenismo são produtos de relações construídas naquele particular contexto histórico, marcado pelo autoritarismo de governos militares.

Para Júlio de Santa Ana, as reflexões teológicas que embasam a Teologia da Libertação, elaboradas pelo teólogo protestante Rubem Alves e pelo teólogo católico Gustavo Gutiérrez surgiram quase simultaneamente. É importante notar, ainda, que a argumentação de Santa Ana – revestida de valor análogo a um documento de história oral – traz consigo as marcas (na memória) dos atores sociais do processo de construção da Teologia da Libertação e do ecumenismo:

essas linhas de convergência teológica começaram a ocorrer, ao mesmo tempo, entre católicos e evangélicos. Ambos refletiam uma experiência semelhante: a irrupção do pobre na história da América Latina. O próprio Gustavo Gutiérrez, juntamente com Rubem Alves, encontraram-se, pela primeira vez, numa consulta ecumênica celebrada em Cartigny, perto de Genebra, em novembro de 1969. E, sem que tivessem tido antes relacionamento de amizade nem de correspondência, sintonizaram plenamente seus pontos de vista nessa ocasião. De fato, ambos estavam apresentando um discurso que não era exclusivo deles. Nem tampouco era exclusivo da comunidade cristã. Era o discurso que, em ‘sons indizíveis’, era proclamado pelos oprimidos da América Latina: os teólogos tiveram o alto valor de colocá-lo em palavras, a partir da perspectiva da fé.¹⁸³

Para além da identificação exata do lugar social do surgimento da Teologia da Libertação importa compreender de que forma tal reflexão influenciou o ecumenismo que estava em construção ao longo do regime militar no Brasil. Tentaremos, então, analisar certas especificidades observadas em setores do protestantismo brasileiro que abriram espaço para elementos da Teologia da Libertação e do ecumenismo. Entretanto, é necessário compreender com mais precisão as circunstâncias que propiciaram a irrupção tanto do ecumenismo quanto da referida “teologia libertária” no seio da prática de alguns grupos do protestantismo brasileiro. Provavelmente tais perspectivas teológicas serviram de motivação para a tentativa de “engajamento social” mais alinhado com os anseios populares a partir do início dos anos de 1960. Desse modo, será necessário recuarmos um pouco no tempo, atentando para um momento específico da história da Confederação Evangélica do Brasil (doravante CEB),

¹⁸² GUTIÉRREZ, Gustavo: *Signos de Liberación*, p. 30, *Apud.* SANTA ANA, Júlio de. “A quem pertence a teologia da libertação?”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 209, jun. 1986. p. 23/24.

¹⁸³ SANTA ANA, Júlio de. *Op. cit.*, p. 24.

marcado por contradições sociais e ideológicas dentro e fora do contexto eclesiástico, como veremos adiante.

Capítulo 4

A “subversão da teologia” no protestantismo da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) no contexto dos anos 50 e 60

A discussão apresentada acerca da teologia da libertação possui especial relevância para tentarmos averiguar em que medida ela atuou como uma espécie de “fermento” no universo do “protestantismo ecumênico”. Haja vista o fato de que em seu interior emergiram reflexões que, largamente, ultrapassaram os limites de abrangência da teologia, alcançando demandas de ordem política. Algumas atividades desenvolvidas no âmbito da CEB, sobretudo, a partir dos anos de 1950, servem para indicar os horizontes pretendidos por um tipo de teologia que combinava elementos de “libertação” e idéias de ecumenismo.

A CEB foi fundada em 1934 na esteira de uma série de Conferências ecumênicas realizadas no âmbito mundial e continental, desde o início do século XX, por diferentes grupos protestantes.¹⁸⁴ Chegou a congregar quase todas as denominações protestantes brasileiras articuladas em variadas áreas de atuação.¹⁸⁵ Dentre os movimentos ecumênicos ocorridos fora do Brasil que influenciaram lideranças do protestantismo brasileiro quando da criação da CEB, devemos citar a Conferência Internacional de Missão, em 1910 (Edimburgo), que reuniu 1200 delegados de várias Igrejas protestantes que afirmavam, sobretudo, estar buscando uma maneira de “promover a evangelização em caráter ecumênico” na Ásia e na África; o Conselho Missionário Internacional em Lake Mohonk, em 1921, nos EUA; Movimento Fé e Ação, em 1925, em Estocolmo (Suécia) e o Movimento Fé e Ordem, em 1927, em Lausane (Suíça).

O metodista Duncan Alexander Reily observa que, pelo fato de não ter sido contemplada a questão das missões cristãs no contexto da América Latina nas várias Conferências ecumênicas desde o Congresso de Edimburgo, os protestantes latino-americanos começaram a se articular com vistas a desenvolver suas atividades no continente em uma perspectiva de cooperação mútua.¹⁸⁶ Desse modo, foi realizado o Congresso do Panamá em 1916, no contexto da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), no qual reuniram-se 481 delegados representando várias denominações protestantes. Porém, apenas 28 deles eram latino-americanos. Cabe ressaltar que nessa época a mentalidade observada nos relacionamentos entre Igreja Católica e Igrejas protestantes ainda era de hostilidade e o ecumenismo praticado pelos segmentos protestantes na América Lática ainda não vislumbrava aproximações junto à Igreja Católica. As reflexões teológicas também não priorizavam questões relativas à atuação política protestante. Apesar disso, dois Congressos Ecumênicos marcariam a tentativa de tomada de posição dos protestantes latino-americanos rumo ao engajamento sócio-político mais significativo: o Congresso de Montevidéu, em 1925, e o de Havana, em 1929. Esse movimento nas fileiras protestantes latino-americanas reverberaria no Brasil gerando como um de seus efeitos a criação da CEB. Segundo Reily, a CEB concretizou-se através da fusão de três movimentos protestantes brasileiros que já atuavam desde a década de 1920: a “Comissão Brasileira de Cooperação”, a “Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil” e o “Conselho Evangélico de Educação Religiosa no Brasil.”¹⁸⁷

Um dos principais objetivos da CEB era promover a unidade — muitos líderes objetivavam a união orgânica das Igrejas sob o nome de Igreja Evangélica do Brasil — e a cooperação entre as Igrejas protestantes, não o ecumenismo com a Igreja Católica. Sobretudo, porque no período em apreço, apesar da influência do “espírito ecumênico” das citadas conferências sobre o “protestantismo brasileiro”, “dominou, entretanto, o

¹⁸⁴ REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. pp. 244-254. Para uma abordagem mais abrangente acerca das primeiras iniciativas ecumênicas de cooperação desenvolvidas por protestantes em diversas áreas a partir dos anos 1890 consultar esta mesma obra. Para historiar eventos ligados à criação da CEB também nos baseamos no trabalho de Reily.

¹⁸⁵ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003.

¹⁸⁶ REILY, Duncan A. Op. cit., pp. 244/245.

¹⁸⁷ Ibid., p. 254.

denominacionalismo, não o ecumenismo.”¹⁸⁸ É válido assinalar que por detrás desse “movimento de unidade”, restrito ao universo do protestantismo, havia a disputa por espaço e legitimidade no campo religioso brasileiro, tendo em vista as investidas da hierarquia católica junto ao governo do presidente Getúlio Vargas no sentido de reconduzir o catolicismo ao status de religião oficial do Brasil.

Segundo Reily, quando Vargas assinara, em 1930, um decreto permitindo o ensino religioso em escolas públicas, os protestantes interpretaram o fato como “o primeiro passo na direção de um Estado católico.”¹⁸⁹ Ao longo dos anos 1940, perdurou a esperança católica de oficializar o catolicismo. Entretanto, Reily assinalou que “a hierarquia católica não conseguiu convencer o país a oficializar novamente o catolicismo.”¹⁹⁰ Paralelo ao esforço de aproximação junto ao Estado, a Igreja Católica esforçava-se para frear a ação das Igrejas e missionários protestantes estrangeiros no Brasil, em especial os norte-americanos.

Uma das iniciativas nessa direção partiu de um prelado de Minas Gerais, conforme registrou Reily: “Em 1941, o arcebispo de Belo Horizonte tentou convencer o governo norte-americano de que o envio de missionários protestantes era contraproducente, pois despertava ‘antipatia e reservas para com os Estados Unidos’.”¹⁹¹ Surgia, assim, mais uma oportunidade no processo de cooperação e unidade das Igrejas protestantes em defesa de seus interesses institucionais: “através da Confederação Evangélica do Brasil, o órgão que falava em nome dos seus membros em tais casos, uma longa carta foi endereçada a Jefferson Caffery, Embaixador dos Estados Unidos.”¹⁹²

Segundo Reily, a “cooperação” entre as Igrejas protestantes acontecia em diferentes níveis por meio do trabalho de diversos “Conselhos” que deliberavam sobre assuntos como: “eliminação de atritos” entre as “denominações”, “expansão da obra comum” de “evangelização”, estabelecimento de um “*modus vivendi*” padronizador de regras para a implantação das congregações das Igrejas de modo a propiciar uma “ocupação” “racional” dos “campos de trabalho”, “perseguições religiosas”, dentre outros.¹⁹³

A postura da maioria das Igrejas protestantes e, conseqüentemente, da CEB, em relação à política partidária, ao longo dos anos de 1940, era de repúdio. Ademais, a ditadura varguista retirara do povo tal direito durante os anos de 1937 a 1945, no chamado Estado Novo. “A atitude metodista, por exemplo, está clara na ‘Mensagem à IMB [Igreja Metodista do Brasil] por ocasião do Concílio Geral de 1946: ‘Como Igreja, dissemos sempre, alto e bom som não temos política, não temos partidos, não temos candidatos a posições governamentais’”¹⁹⁴ observa Reily, citando trecho do periódico oficial metodista *Expositor Cristão* do ano de 1946. Todavia, ao longo dos anos de 1950, essa atitude da CEB – ou pelo menos de setores vinculados a ela – em relação à política e aos problemas sócio-estruturais do país, também se modificaria. Essa mudança deveu-se, em grande medida, segundo Reily, à influência do CMI que, em inícios dos anos 1950, colocou especial ênfase, durante suas “Assembléias”, na “responsabilidade social dos cristãos frente às estruturas do mundo.” Outro importante personagem histórico do período, Zwinglio Mota Dias, lembra do papel desenvolvido pelo CMI na “construção de espaços ecumênicos” tanto na América Latina quanto no Brasil: através da “comissão de Igreja e Sociedade” promoveu um encontro, em 1953, na cidade de São Paulo, o qual propiciou “a articulação de esforços de diferentes setores evangélicos que começavam a se preocupar com o sentido e as conseqüências das relações

¹⁸⁸ REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. p. 233.

¹⁸⁹ Ibid., p. 227.

¹⁹⁰ Ibid., p. 230.

¹⁹¹ Ibid., p. 230.

¹⁹² Ibid., p. 230.

¹⁹³ Ibid., pp. 254/257.

¹⁹⁴ Ibid., p. 309.

entre as Igrejas e as diferentes expressões nacionais da sociedade latino-americana.”¹⁹⁵ Na esteira de iniciativas protestantes que visavam à participação mais efetiva das Igrejas nos processos sociais da época surge no interior da CEB, em 1955, a “Comissão Igreja e Sociedade”. Ao que tudo indica, era um esforço de implementar a “visão” do CMI, embora, na época, apenas duas Igrejas brasileiras fossem membros oficiais do órgão internacional: as Igrejas Metodista e Luterana.¹⁹⁶ Segundo Waldo Cesar¹⁹⁷ – protagonista desse processo histórico e, pode-se dizer, um dos discípulos do teólogo e missionário norte-americano Richard Shaull no Brasil –, antes de ser incorporada na CEB, a “Comissão de Igreja e Sociedade” era um grupo “autônomo” criado por Richard Shaull e outros personagens de diferentes denominações protestantes, no Rio de Janeiro. Segundo rememora Cesar, em um texto publicado em 2003:

a composição ecumênica do grupo era bastante representativa das diferenças teológicas e ideológicas que caracterizavam os diversos ramos do protestantismo brasileiro. Havia, no entanto, na Comissão que se organizava, acordo em que as igrejas deveriam estabelecer critérios e formas de ação diante da realidade brasileira, embora faltasse unanimidade quanto ao âmbito e à natureza do trabalho a desenvolver.¹⁹⁸

Em 1955, a “Comissão de Igreja e Sociedade” organizou a “I Reunião de Estudos sobre a responsabilidade social da Igreja” na cidade de São Paulo. De acordo com Reily, o encontro contou com a participação de dezenove pastores e vinte e um leigos protestantes.¹⁹⁹ A “Comissão de Igreja e Sociedade” passou a chamar-se, ainda em 1955, segundo Waldo Cesar, “Setor de Responsabilidade Social da Igreja”, tendo como secretário executivo o próprio Cesar.²⁰⁰ Convém assinalar que a criação do “Setor” aconteceu um ano após a realização da II Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston, nos Estados Unidos (1954), por intermédio dos protestantes brasileiros participaram da referida Assembléia do CMI.²⁰¹ Esse grupo de cristãos protestantes inspirava-se, em sua maioria, nas concepções teológicas formuladas, em especial, por Richard Shaull.²⁰² No centro das suas inquietações estaria o desejo de assumir uma posição político-social mais consistente, que abarcasse um “compromisso efetivo com a sociedade” para além do “assistencialismo junto aos pobres”. Daí a importância do referencial disponibilizado por Shaull, o qual, segundo o cientista da religião Arnaldo Érico Huff Júnior:

¹⁹⁵ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. Op. cit., pp. 43/44.

¹⁹⁶ REILY, Duncan. Op. cit., p. 311.

¹⁹⁷ As citações que faremos do trabalho de Waldo Cesar derivam de um artigo escrito para uma edição especial de 2003 de *Religião & Sociedade* em homenagem ao teólogo Richard Shaull falecido em 2002. Nesse sentido, tanto as informações quanto as opiniões de Cesar serão, em alguns momentos desse trabalho, tomadas como objeto de análise. Haja vista o fato de que o autor participou ativamente nos episódios que narra e sua fala também é compreendida como um documento de “história oral”.

¹⁹⁸ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 19.

¹⁹⁹ REILY, Duncan. Op. cit., p. 292.

²⁰⁰ CESAR, Waldo. Op. cit., p. 19.

²⁰¹ DIAS, Agemir de Carvalho. “O ecumenismo: uma ótica protestante.” I Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. 2003.

Disponível em: <http://www.geog.ufpr.br/nupper/documents/O_Ecumenismo_Uma_otica_Protestante.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2008.

²⁰² FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo). pp. 123/124

Atuou como pastor, professor e missionário em países da América Latina e nos Estados Unidos. No Brasil, disseminando os ideais de um cristianismo ecumênico dedicado à transformação da sociedade e à luta contra as injustiças, Shaull influenciou nos anos 1950 e 1960 toda uma geração de jovens estudantes, dentre estes, alguns que se tornariam intelectuais de projeção nacional e internacional, como Rubem Alves, Waldo Cesar, Julio de Santa Ana, Zwinglio Dias e Rubem César Fernandes.²⁰³

Duncan Reily observou que as idéias de Richard Shaull, quando lecionava no Seminário da Igreja Presbiteriana do Brasil, em Campinas, não foram aceitas pela cúpula da instituição, sobretudo por considerarem-nas como “modernistas” e “ecumênicas”. Em 1962, depois de quase dez anos de “calorosos debates”, o “Supremo Concílio” da Igreja Presbiteriana fechou os espaços para o trabalho de Richard Shaull, o qual, ainda em 1962, “deixou o Brasil para lecionar na Universidade de Princeton, EUA.”²⁰⁴ Segundo Reily, desde os anos 1940, “em alguns círculos, ecumenismo e apostasia chegaram a ser quase sinônimos.”²⁰⁵ A nosso ver, essa perspectiva acerca do ecumenismo talvez tenha encontrado guarida mais visivelmente na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Nela, vários líderes que adotaram posturas “ecumênicas” foram afastados de suas funções, como se verá mais adiante. Um texto publicado em 10 de outubro de 1942, em *O Puritano*, órgão oficial da IPB, explicitava alguns “princípios” que faziam do presbiterianismo “um padrão” dos “melhores sistemas teológicos”. Entre as marcas principais, sublinhadas pelo autor do texto, que acompanham o “clima presbiteriano”, destacamos a que caracterizava sua postura diante de idéias como as de ecumenismo, marcada pela:

[...] enérgica, cerrada e quase violenta atitude de intransigência contra as novidades doutrinárias, racionalistas e modernistas. Se alguns desses males rondam às vezes, sorrateiramente ou manhosamente, os arraiais presbiterianos, a verdade é que no fim, estes se fecham às suas matreirices e se entrincheiram nas suas velhas, provadas e fortes defesas das antigas doutrinas...[...].²⁰⁶

Segundo Duncan Reily, várias outras Igrejas protestantes no Brasil não aderiram às idéias ecumênicas, entre elas a Batista, a qual optou, desde os anos da Primeira República, pela “preservação da autonomia completa, sem embaraço pelas alianças com outras denominações de diferentes doutrinas [...]”²⁰⁷

Com relação ao momento da adesão da ala protestante que privilegiava um tipo de teologia diferente do perfil chamado “conservador”, observado tanto na Igreja Presbiteriana quanto na Batista, Waldo Cesar afirmou que sua integração aos quadros da CEB serviu como uma espécie de injeção de ânimo na “Confederação”. Isso porque, segundo ele, a CEB se encontrava “estagnada” nos anos 50. Depois de algum tempo, já se observava grande apoio às propostas do “Setor de Responsabilidade Social” oriundo de diversas outras igrejas que não

²⁰³ JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. “Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa.” *Revista Brasileira de História das Religiões*. Anpuh, ano II, n. 4, mai. 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: 22 out. 2009. Esse artigo apresenta diversos elementos da biografia de Richard Shaull procurando demonstrar como os intelectuais do universo protestante construíam uma memória coletiva em torno do teólogo norte-americano. Também esboça os principais traços da teologia desenvolvida por Shaull nos anos 50, a qual constitui-se num esforço em articular a fé cristã com a análise social oferecida pelo marxismo. O resultado dessa articulação foi a formulação de uma “teologia da revolução”, a qual teve grande impacto entre setores protestantes aglutinados em torno da CEB, os quais tentaram levar adiante tal teologia depois que Shaull fora expulso do Brasil.

²⁰⁴ REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. p. 311.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 234.

²⁰⁶ *O Puritano*, 25/10/1942. *Apud.* REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. p. 236.

²⁰⁷ Atas da Convenção Batista, 1918, pp. 29-33. *Apud.* *Ibid.*, p. 238.

possuíam vínculo institucional com a CEB.²⁰⁸ “Até mesmo batistas e pentecostais, embora informalmente, se juntaram à idéia de um compromisso maior com a sociedade brasileira”²⁰⁹, rememora Cesar, acrescentando que foram muitas as dificuldades enfrentadas pelo “Setor” em sua tentativa de colocar em prática tal visão. A maior delas seria o fato de que tal proposta teológica encontrava resistências numa “ala mais conservadora das igrejas oficialmente ligadas a CEB”.

Segundo Zwinglio, a Conferência que o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) realizou, em 1953, na cidade de São Paulo, serviu de impulso para setores do protestantismo que já vinham realizando diversas “Conferências Evangélicas Latino-Americanas”, as chamadas “CELAS”. A partir de então, lideranças de diversas Igrejas evangélicas mais diretamente ligadas com o trabalho da “ação social” criaram, em 1961, a “Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade”, que se torna conhecida sob a sigla ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina).²¹⁰ Segundo o mesmo autor, o ISAL recebeu forte apoio “moral”, “eclesiástico-político” e “financeiro” do CMI. Os “grupos de ISAL, no Brasil,” formados por “setores das Igrejas”, exerceram forte influência na CEB através do “Setor de Responsabilidade Social”.²¹¹ Nesse sentido, um dos principais objetivos do “Setor de Responsabilidade Social da Igreja” era, segundo Zwinglio, o de “orientar e influenciar as igrejas-membro a participar mais ativamente das lutas políticas em favor da transformação social do país.”²¹² Ao que tudo indica, tal proposta pretendia colocar as Igrejas protestantes não de costas para, mas em diálogo com os “problemas do mundo”. Na perspectiva do “Setor”, essa tarefa passava, antes, pela mobilização das Igrejas protestantes através de discussões que giravam em torno da maneira mais apropriada de atuação a ser adotada frente à realidade social brasileira. Tais discussões eram propiciadas e programadas para acontecer na ocasião das chamadas “Consultas”.

É importante ressaltarmos que essa mobilização institucional no seio da CEB processava-se sob a égide do ecumenismo apenas entre as Igrejas protestantes. Um dos motivos, mas não o principal, é que, nesse período, a Igreja Católica ainda não havia desenvolvido um projeto institucional acerca do ecumenismo, o que veio a ocorrer de forma oficial apenas a partir do Concílio Vaticano II, como discutimos no capítulo 2. O posicionamento ideológico e teológico da Igreja Católica ainda era de afastamento e, em certos casos, até de hostilidade em relação às demais igrejas cristãs. Essas, em sua maioria, de modo análogo, não viam com bons olhos a idéia de uma aproximação ecumênica com o catolicismo, assumindo uma atitude anticatólica. Talvez aqui residisse um dos principais motivos da ausência de ecumenismo em parceria com a Igreja Católica.

Devemos ter em mente que o contexto histórico palco das diversas “Consultas” realizadas pelo “Setor de Responsabilidade Social” da CEB, isto é, de 1955 até 1962, foi marcado por enormes tensões e contradições sociais em várias regiões do Brasil. Em alguns casos, a situação era de verdadeira ebulição com a emergência de vários movimentos populares. Tal quadro agravava-se ainda mais com a crescente industrialização do Sudeste brasileiro em contraste com o abandono da região Nordeste, em especial, das áreas cuja economia estava predominantemente ligada à agricultura e à pecuária. Em estados como Pernambuco, Paraíba e, mesmo no Rio de Janeiro, as contradições sociais aumentavam de tal maneira que levaram, inclusive, à irrupção de movimentos de trabalhadores rurais

²⁰⁸ CÉSAR, Waldo. “Igreja e Sociedade - ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, n. especial, v. 23, pp. 17-27, nov. 2003.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

²¹⁰ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 44.

²¹¹ *Ibid.*, p. 46.

²¹² *Ibid.*, p. 46.

denominados Ligas Camponesas²¹³, reivindicando, entre outras coisas, uma reforma agrária radical. Em diversas cidades, as classes populares se encontravam sob severas restrições devido, sobretudo, a problemas relacionados ao desemprego, ao aumento da inflação, ao alto custo de vida e aos baixos salários. Esse contexto assistiu a um crescimento considerável do número de greves e protestos populares que pressionavam o governo João Goulart a buscar soluções práticas e imediatas. A pressão de setores do empresariado nacional e de políticos alinhados aos interesses das grandes multinacionais sobre o Presidente aumentava cada vez mais, fruto do temor de que as chamadas reformas de base fossem aprovadas. No entanto, o golpe militar de 1964 comprovou que tal sentimento não era necessário, haja vista o afastamento verificado no Congresso Nacional em relação aos anseios populares.²¹⁴ Era uma época de polarizações influenciadas pela “guerra fria”, na qual o clima mental em várias partes do mundo e, em especial, no Brasil, estava carregado pela sensação de que transformações sociais poderiam ocorrer, como observou Daniel Aarão:

Embora fosse possível relacionar processos de transição pacífica, marcados pela conciliação, o que predominava, no imaginário, na mídia, no vocabulário e no terreno, era o confronto violento, a luta armada, reformas arrancadas pela força, guerrilhas e revoluções sociais.²¹⁵

Em meio à sensação de euforia que a Revolução Cubana de 1959 disseminara, a qual suscitou aspirações revolucionárias em vários países e, ao mesmo tempo, despertando as “forças conservadoras” das sociedades latino-americanas, setores do protestantismo aglutinados em ISAL também seriam afetados. Zwinglio recorda que as igrejas não ficaram imunes ao clima mental da época:

Rapidamente a polarização política se alastra por todos os países da área e invade também as Igrejas. Os conflitos de caráter político-ideológicos se impõem nas agendas dos dirigentes eclesiais. A reflexão teológica que ISAL começa a desenvolver, a partir de uma constatação da ideologização da mensagem protestante em função do *status quo* econômico-político reinante, provoca uma polêmica virulenta no interior das igrejas e leva estas a uma postura negativa frente à nova estrutura que tinham criado para expressar suas relações com as sociedades latino-americanas.²¹⁶

Sob o ponto de vista político, segundo Aarão Reis, no Brasil as chamadas “esquerdas organizadas” que se levantaram contra a tentativa de golpe quando da renúncia de Jânio Quadros, a partir de 1963, não demonstravam mais nenhuma simpatia pela via das reformas de base, preferindo a opção revolucionária como solução para os problemas sociais.²¹⁷ O autor observou que no início de 1964 cresceu entre os “movimentos mais radicalizados” a sensação de que as “reformas de base” não poderiam ocorrer pela via da legalidade, sobretudo por

²¹³ Para uma abordagem introdutória sobre as Ligas Camponesas consultar o site do Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV) do Rio de Janeiro.

Cf. http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/verbetes_htm/7794_1.asp (acesso em 20 de junho de 2009)

²¹⁴ Esse parágrafo baseou-se no conteúdo apresentado em texto do site do Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV) do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/verbetes_htm/7794_1.asp>. Acesso em: 20 jun. 2009.

²¹⁵ AARÃO REIS, Daniel. “Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória.” In: _____; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 33.

²¹⁶ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 44.

²¹⁷ AARÃO REIS, Daniel. “Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória.” In: _____; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 36.

perceberam a resistência oferecida pelas “direitas” e pelas “forças centristas”. Nesse sentido, as várias “revoluções vitoriosas” que irromperam em vários países e a experiência da Revolução Cubana, como também ressaltou Zwinglio, apresentavam-se como paradigmas para os movimentos políticos, sobretudo os de esquerda.²¹⁸ Aarão Reis constatou, então, a inusitada “metamorfose” porque passaram as esquerdas no contexto pré-golpe de 1964: “Estavam longe as esquerdas de então, em particular os setores mais radicais, da plataforma de *resistência* de agosto de 1961. A posição *defensiva*, de *defesa da legalidade*, metamorfoseara-se em posição ofensiva, e, se fosse o caso, contra a lei”²¹⁹ (grifos do autor).

Do ponto de vista da religião hegemônica, a Igreja Católica, diante de configurações tão tensas, marcou posição contrária às “reformas de base” propostas por Jango, acreditando que as mesmas representavam um sinistro prenúncio da implantação do comunismo no Brasil. Impelida por essa crença, impetrou sua benção às grandes mobilizações populares realizadas nas capitais brasileiras: as chamadas “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”. De acordo com Riolando Azzi, essas manifestações públicas foram organizadas pela entidade católica chamada “Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, conhecida como TFP”, fundada por um grupo “ultraconservador” como forma de “reação” face ao “compromisso cada vez mais expressivo de católicos, principalmente da JUC [Juventude Universitária Católica], com mudanças da sociedade brasileira.”²²⁰ O autor observa, ainda, sobre a “TFP”, que:

se a palavra tradição evocava indiretamente a monarquia, o termo propriedade implicava num compromisso declarado com as oligarquias agrárias assustadas pelos projetos reformistas que estavam sendo apregoados no país. Sob esse aspecto era um típico movimento de reação católica.”²²¹

Aarão Reis lembrou que as “Marchas da Família com Deus pela Liberdade” reuniram “milhões de pessoas em todo o país” e engrossaram, ainda mais, as fileiras de “um verdadeiro movimento civil, expresso em encontros” e “comícios”, fundamental “para legitimar as posições favoráveis à intervenção militar golpista.” Na opinião de Daniel Aarão, as forças conservadoras da sociedade civil, as “direitas”, os “capitalistas” chamados “empresários, a Igreja Católica e as forças armadas “conferiram bases sociais à aliança entre o Dinheiro, a Cruz e a Espada que derrubou o governo Jango.”²²²

No plano religioso, é necessário dizer, ademais, que o “fantasma” do comunismo fazia ouvir sua voz de maneira ímpar, assombrando não só a cúpula católica, mas importantes setores das Igrejas protestantes. Nesse sentido, na opinião de Zwinglio, o golpe de 64 contou “com o apoio, ingênuo em muitos casos, de importantes estruturas eclesiais protestantes.”²²³ No caso do catolicismo institucional, só depois do Vaticano II e da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín, verifica-se uma orientação teológico-política diferente de boa parte da hierarquia católica brasileira. Todavia, no contexto pré-golpe de 64, o discurso da maioria dos bispos católicos brasileiros estava impregnado pela ênfase na defesa dos “valores tradicionais brasileiros” contra a “ameaça comunista”. Aarão Reis assinala as principais características encontradas na alta hierarquia católica da época:

²¹⁸ Ibid., p. 36.

²¹⁹ Ibid., p. 36.

²²⁰ AZZI, Riolando & GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 260.

²²¹ Idem.

²²² AARÃO REIS, Daniel. Op. cit., p. 38/39.

²²³ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008. p. 46.

A Igreja Católica e sua cúpula institucional, a Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil/CNBB, claramente tomavam partido por posições conservadoras. Tenderam a caracterizar nos movimentos populares uma inspiração, e uma dinâmica, *comunizante*. O fantasma da revolução cubana assombrava: lá também uma revolução nacionalista e democrática transmudara-se numa revolução socialista e numa ditadura revolucionária, levando um país católico para a órbita da União Soviética, sede e centro do *materialismo ateu*. [...] Não se pode dizer que a Igreja, como um todo, derivou para posições de direita. Mas é fato que a Instituição, na grande maioria, e na cúpula, adotou posições de resistência às reformas de base e aos movimentos que as defendiam. Não gratuitamente, logo depois do golpe militar, de março de 1964, a CNBB abençoaria, com sua autoridade, os vitoriosos²²⁴ (grifos do autor).

Em setores do protestantismo, mais precisamente os vinculados à ISAL e reunidos no “Setor de Responsabilidade Social” da CEB, travava-se um intenso debate a respeito de como implementar aquilo que chamavam de “revolução brasileira”. Para muitos, ela seria a saída para a situação de pobreza a que amplas camadas populares estavam submetidas, principalmente por não terem usufruído os benefícios do chamado “desenvolvimentismo” dos *anos JK*. Era um tipo de cristianismo protestante que se articulava sob o signo de um ecumenismo voltado para o enfrentamento dos problemas sociais e estruturais da época. Participavam das discussões do “Setor de Responsabilidade Social” da CEB não apenas as pessoas vinculadas às diversas denominações protestantes, mas intelectuais não cristãos, os quais encontraram no protestantismo um parceiro possível na missão de pensar a realidade social e de criar estratégias comuns de ação política com vistas à “transformação social”.

Nessa direção, em 1957, a CEB realizou sua segunda “Consulta”, a qual tinha por título “A Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil”. Nela, as perspectivas de mudanças nos rumos do país advindas da euforia que o governo JK tentava imprimir na sociedade eram intensamente debatidas.

A terceira “Consulta” do “Setor”, ainda em 1957, recebeu o nome de “A presença da Igreja na evolução da nacionalidade” e contou, segundo Waldo César, com a presença de lideranças do CMI (que financiava o programa do Setor de Responsabilidade Social) e de intelectuais como educadores e sociólogos não protestantes, alguns deles de orientação marxista. Esta participação de não cristãos teve duplo efeito, segundo César, porque fomentou a oposição de “lideranças conservadoras” das Igrejas protestantes ao programa desenvolvido pelo “Setor de Responsabilidade Social”. Entretanto, por outro lado, contribuiu para ampliar os horizontes de análise dos cristãos acerca das especificidades da realidade brasileira “à luz de uma reflexão cristã.”²²⁵

Na referida empreitada de pensar e agir acerca das especificidades da realidade concreta da sociedade brasileira, o ano de 1962 representou o ápice do engajamento sócio-político de frações do protestantismo brasileiro articuladas na CEB, com a promoção da “IV Reunião de Estudos” na cidade de Recife, entre os dias 22 e 29 de julho. A região não foi escolhida aleatoriamente, pois, segundo Cesar, tinha o propósito explícito de selar a aproximação do protestantismo brasileiro com o “sofrido” Nordeste, um lugar “símbolo da luta entre o passado e um possível futuro, no qual a propriedade da terra e a renda nacional não mais estivessem nas mãos de uns poucos senhores.”²²⁶ Uma região em que, segundo Cesar, à época, encontravam-se desempregadas 200 mil pessoas de uma população de 800 mil. Contudo, conforme explicitou o mesmo autor, a “Conferência do Nordeste”, paradoxalmente, “marcou o começo do fim do programa Igreja e Sociedade” por conta,

²²⁴ AARÃO REIS, Daniel. Op. cit., p. 37/38.

²²⁵ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 20.

²²⁶ CESAR, Waldo. Op. cit., p. 20.

sobretudo, do caráter por demais radical de suas propostas, as quais desencadearam uma reação das “lideranças conservadoras” das Igrejas-membro da CEB.

Era, a nosso ver, um momento ímpar de aproximação e de diálogo entre protestantismo e intelectuais de orientação ou formação marxista. Participaram da Conferência do Nordeste, palestrantes e cientistas sociais de renome, tais como Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paul Singer, Juarez Brandão Lopes, entre outros. Foram convidados, sobretudo, para ministrar conferências sobre a realidade estrutural e conjuntural do Brasil com vistas a aprimorar as análises dos teólogos. Os pastores protestantes, ao lado dos citados intelectuais, tentavam desenvolver uma reflexão que possibilitasse o entendimento mais preciso de atuação das igrejas diante daquele contexto. Muitos desejavam abreviar o momento da implantação da chamada “revolução brasileira”. Como lembra Waldo Cesar, naquela época, “as palavras de modo era *reforma*, para os mais comedidos, e *revolução* para os que acreditavam na radicalização de um momento único da ‘evolução da nacionalidade’ brasileira.”²²⁷

Assim, aqueles protestantes da CEB inseriam-se no quadro social dos que ansiavam por mudanças estruturais imediatas e, talvez por isso, tenham colocado o nome da “Consulta” de “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, a qual ficou conhecida, no entanto, como “Conferência do Nordeste”. Compareceram ao evento diversas autoridades do Estado de Pernambuco como, por exemplo, o governador. O Presidente da República, João Goulart, enviou um telegrama de congratulações aos congressistas e “um representante do comandante da Região Militar, responsável pela ‘segurança nacional’ no Nordeste” estava presente e atento ao que se passava ali, relembra Cesar.²²⁸

Por tudo isso, segundo o autor, foi grande a repercussão na mídia pernambucana e também no eixo Rio - São Paulo, que diariamente cobriram as reuniões, destacando as discussões travadas naqueles dias. De fato, esse evento foi portador de um significado histórico singular, contribuindo para o forjamento de um tipo de ecumenismo brasileiro calcado numa “teologia libertária”. Segundo Zwinglio, o tipo de reflexão que se desenvolvia no universo protestante do “Setor de Responsabilidade Social” da CEB era o mesmo daquele dos intelectuais protestantes vinculados a ISAL em vários países latino-americanos. Tinha por traço central o fato de “aglutinar as forças mais progressistas das igrejas, notadamente seus quadros intelectualizados e politizados, comprometidos com as tarefas de transformação sóciopolítica dos países do continente.”²²⁹ Waldo César sublinhou o fato de que, no episódio da “Conferência do Nordeste”, “era a primeira vez que uma consulta de origem evangélica, no Brasil, alcançava a diversidade dos confrontos que se radicalizavam entre os movimentos populares, instituições sociais, a igreja [as protestantes] e as forças armadas.”²³⁰ Era de esperar-se que os órgãos de segurança do Estado não receberiam tão bem toda aquela movimentação nos arraiais evangélicos, levando-se em consideração as manchetes de jornais como: “Cristo presente na crise brasileira”; “Os evangélicos propõem a revolução cristã”; “Bispo evangélico: a igreja não pode conformar-se com a exploração”. Portanto, “as manchetes dos jornais confirmavam as suspeitas de um encontro subversivo”²³¹, como lembra Waldo Cesar. De forma bem humorada, nosso autor conta que já na realização da Consulta anterior, em São Paulo, em 1957 – cujo tema era “A presença da igreja na evolução da nacionalidade” –, recebeu uma visita inusitada:

²²⁷ Ibid., p. 20.

²²⁸ Ibid., p. 21.

²²⁹ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 45.

²³⁰ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. p. 21.

²³¹ Ibid., p. 21.

Fui procurado num dia de plena atividade, por um senhor engravatado, que só se identificou quando estávamos frente a frente, pois insistira numa conversa em privacidade. Era um agente do temido DOPS – Departamento de Ordem Política e Social. Queria saber o que discutíamos e o que queríamos dizer com essa história da “presença da Igreja na evolução da nacionalidade”. Perguntei-lhe se dispunha de algum tempo. “Como assim?” E depois de um instante: “Claro, tenho tempo. Mas por quê?”. Respondi-lhe tranqüilamente que para explicar-lhe o sentido do tema e da reunião deveria começar com o profeta Amós, do ano 700 e tanto antes de Cristo. “Como assim?”- perguntou de novo, olhar surpreso ante o inesperado. Não demorou muito e me interrompeu, dizendo-se satisfeito. Apenas queria assistir a reunião da tarde, mas me advertiu a não apresentá-lo nem a mencionar o nosso encontro.²³²

Na opinião de Waldo Cesar, esse episódio envolvendo o agente de um órgão de informação e segurança do Estado, ainda antes do golpe militar de 1964, já era um inequívoco indício do que se sucederia durante a ditadura: “Quer dizer, a repressão que só viria com toda a sua força em 64, já estava investigando o que se passava num programa que pretendia estudar a realidade brasileira e dar novo sentido ao compromisso da igreja para com a nossa sociedade.”²³³ Alguns nomes dessa geração de protestantes, imbuída de uma “teologia libertária” com vistas à “transformação sócio-política” e econômica do Brasil, foram Richard Shaull, Rubem Alves, Jether Pereira Ramalho, João Dias de Araújo, Waldo A. César, Zwinglio M. Dias, Domício Pereira de Matos, Jaime Wright, Paulo Aires Matos, entre outros. Muitos desses indivíduos tentaram influenciar suas Igrejas a seguirem a perspectiva que consideravam lúcida àquela época. Entretanto, alguns perderam seus cargos, retiraram-se de suas igrejas, foram presos ou exilados²³⁴ e, muitos outros, estiveram “na mira” da comunidade de informações do regime militar do Brasil desde os seus primeiros dias de implantação, como se verá mais à frente.

A Conferência do Nordeste talvez tenha representado uma espécie de mobilização teológico-política que, pelo conteúdo de suas propostas, antecipava-se em alguns anos às diretrizes católicas da Conferência de Medellín (1968) sob o signo da “opção preferencial pelos pobres”. É válido assinalar que, na época da Conferência do Nordeste, em 1962, em nível de cúpulas, o diálogo ecumênico entre protestantes e católicos ainda não havia começado. Mas, no plano “das bases”, já havia aproximações entre protestantes e católicos, em especial, através dos movimentos estudantis. Zwinglio observou que o trabalho desenvolvido pelos grupos ligados a ISAL propiciou o fortalecimento de “laços ecumênicos nascentes” e passou a “criar empenhos de colaboração com setores católico-romanos”, os quais trafegavam “na mesma via das transformações sócio-políticas”.

Constatou, a nosso ver, com propriedade, um importante elemento presente na Teologia da Libertação, a qual, no decorrer dos anos sessenta, ia sendo forjada em contextos católicos e protestantes: o instrumental teórico do marxismo. O diálogo ecumênico brotou em setores do protestantismo e do catolicismo, os quais se achavam “embebedos todos pela mediação sócio-analítica advinda da inspiração marxista e iluminada por uma compreensão bíblico-teológica fundamentada nos teólogos europeus do pós-guerra.”²³⁵ Segundo sugere Zwinglio, essa via de diálogo ecumênico surgiu “de baixo para cima”, ou seja, antes mesmo do estabelecimento de um projeto institucional de ecumenismo católico – que tomou forma em 1964 com o decreto *Unitatis Redintegratio*, conforme discutimos no capítulo 2 –

²³² Ibid., p. 21/22.

²³³ Ibid., p. 21/22.

²³⁴ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 23.

²³⁵ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 45.

apontando, em seguida, o lugar social, ou antes, os atores envolvidos nessa via dialogal ecumênica:

Esse diálogo se dará, basicamente, com os membros do movimento de intelectuais católicos do MIEC e incorporará os setores estudantis aglutinados no Movimento Estudantil Cristão (de origem protestante) e na Juventude Estudantil Católica (JUC, JEC), constituindo-se na vanguarda de um novo pensar teológico na América Latina e de uma atitude proposta para todas as igrejas da região, face à compreensão das mudanças estruturais que se fazem necessárias para que as sociedades do continente comecem a se movimentar em direção ao desenvolvimento pleno.²³⁶

A observação de Zwinglio sobre o tipo de reflexão desenvolvida pela Juventude Universitária Católica aponta para um processo de mobilização semelhante ao que se desenrolava no interior da CEB. Nesse sentido, verifica-se que a mobilização de setores do catolicismo com vistas à transformação social em curso, à época, teve lugar privilegiado com a criação da “Ação Popular” depois da decisão de se desvincularem da hierarquia da Igreja Católica. Foi um momento importante de mobilização política no seio da JUC. Conforme Riolando Azzi, desde inícios dos 1930, começaram a surgir movimentos no interior da Igreja Católica com vistas a influir nos setores da política partidária, porém vinculados à hierarquia. Assim, em 1935, depois da “constitucionalização do país”, fora criada a “Ação Católica Brasileira” como uma estratégia de reação da Igreja Católica diante do surgimento da Ação Nacional Libertadora (ANL), movimento que aglutinava as “forças da esquerda”. Isso porque, como assinala Azzi, “o pânico anticomunista existente nos meios católicos assumia proporções ainda maiores diante da Aliança Nacional Libertadora”.

Contudo, no final dos anos de 1950, militantes católicos ansiosos por mais liberdade de atuação na vida política do Brasil criaram o Partido Democrata Cristão (PDC), não mais atrelado à hierarquia católica como a Ação Católica Brasileira. No entanto, ainda segundo o autor, o PDC “não chegou a ter grande impacto no cenário nacional”, “tendo como meta principal de ação um reformismo de cunho conservador”. Teria faltado ao partido “tomar posições mais definidas nas questões sociais ao lado dos interesses populares.” Mas, de qualquer forma, o PDC permitia a militância “também de católicos e agnósticos.”²³⁷ Nesse ponto, já estava aberto um caminho através do qual se tornariam possíveis “laços ecumênicos nascentes” de que nos falou Zwinglio. Foi, segundo Azzi, através dos quadros da Juventude Universitária Católica (JUC), nos anos 50, que muitos militantes católicos começaram a sentir a necessidade de um engajamento político mais contundente. Entretanto, à medida que militantes “integralistas” e “comunistas” “tentavam exercer influência dentro” da JUC, a hierarquia católica tratou de frear essa tendência rumo à politização explícita, determinando durante a “Semana Interamericana da JUC”, realizada no Rio de Janeiro, em 1950, que:

A JUC está acima de qualquer partido político, não podendo assim exercer atividade político-partidária, quer em âmbito nacional ou no plano estudantil. A JUC dá liberdade aos juristas para ingressarem em partidos políticos, contanto que estes não contrariem os ensinamentos da Igreja. Fica desta maneira vetada a participação de comunistas e integralistas na JUC.²³⁸

A despeito da tentativa da hierarquia católica de limitar a atuação da JUC, Riolando Azzi observa que a partir da “reunião do Conselho da JUC realizada em Belo Horizonte, em

²³⁶ Ibid., p. 46.

²³⁷ AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. Op. cit., pp. 256/258.

²³⁸ SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 93. Apud. AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 259.

julho de 1959”, “uma nova etapa” foi aberta pelo movimento com base na idéia de um “ideal histórico” a ser seguido. Assim, em 1960, por ocasião do “congresso comemorativo” de dez anos da JUC, no Rio de Janeiro, foi aprovado o documento “*Diretrizes mínimas para um ideal histórico do povo brasileiro*”, fazendo opção por um socialismo democrático e pela ‘revolução brasileira’²³⁹, aprofundado, em julho de 1961, pelo “Conselho da JUC”, na cidade de Natal através do documento “ ‘O Evangelho, fonte da revolução brasileira’ ”.

Azzi assinala que “essa tomada de posição, evidentemente, criava uma situação de alarme no âmbito das fileiras católicas, marcadas por toda uma tradição fortemente anticomunista.”²⁴⁰ Portanto, “na medida em que os membros da JUC se envolviam com as questões políticas, começavam a sentir a tensão entre a fidelidade à instituição eclesial e seu compromisso com os problemas brasileiros.”²⁴¹ Ainda segundo Riolando Azzi, foi a incompatibilidade entre as demandas exigidas pela militância política e a obediência à hierarquia católica pela JUC que levou muitos dos seus membros a criar uma agremiação política independente da Igreja Católica: a Ação Popular (AP), em 1962.²⁴² Uma tensão semelhante a essa foi vivenciada pelos militantes intelectuais protestantes que militavam na CEB e na ISAL na América Latina e no Brasil.

É interessante notar que a AP contou com diversos militantes daquela ala “progressista” do protestantismo da CEB em seus quadros, entre eles Jether Pereira Ramalho e Waldo Cesar²⁴³, o que serviu para alargar os “espaços ecumênicos” de cristãos que sentiam ser parte de sua “missão” a intervenção nas “coisas desse mundo”.

Um evento em comemoração ao segundo número de “Brasil, Urgente” (BU), realizado em 23 de março de 1963, na cidade de São Paulo, serve para apontar outros “indícios ecumênicos” entre os militantes da AP. O “BU”²⁴⁴, segundo Fábio Dias, era o principal periódico de divulgação dos ideais e do referencial religioso e político da “esquerda católica”, em especial da AP. Em sua edição de 24 de março do mesmo ano aparecem representantes de alguns grupos sociais presentes na cerimônia, quais sejam: “homens e mulheres de todas as classes sociais, líderes operários, estudantes, das várias denominações cristãs e das classes produtoras”²⁴⁵ (grifo nosso).

Essa breve tentativa de mapear o campo religioso e político do contexto pré-golpe de 1964 serve para sinalizar que a opção teológica e política que “empurrava” setores do protestantismo e do catolicismo em direção “aos pobres” e à “revolução brasileira” custaria caro aos militantes de ambas as tradições religiosas. Como se verá adiante, tais escolhas atraíram a reação enérgica das cúpulas eclesiais e dos agentes do Estado, após o golpe militar de 31 de março de 1964.

²³⁹ Ibid., p. 259.

²⁴⁰ Ibid., p. 259.

²⁴¹ Ibid., p. 260.

²⁴² Segundo o historiador Fábio Pires “a AP surge oficialmente em 1962, principalmente por iniciativa de militantes da JUC, e que nos dois anos que antecederam ao golpe civil-militar de 1964, não é possível traçar contornos muito definidos para a atuação de uma e de outra, já que elas se confundem, havendo muitos que nelas tiveram uma dupla militância.” Cf. GAVIÃO, Fábio Pires. “Religião e reformas sociais: uma leitura do discurso da esquerda católica brasileira no campo político do pré-golpe (1960-1964).” *Revista Brasileira de História das Religiões*. Anpuh, Ano I, n. 2, pp. 150-182.

²⁴³ Tal informação está contida num documento, à época, sigiloso produzido pelo I Exército. Cf. APERJ. Fundo das Polícias Políticas. Setor: Secreto. Pasta 49, folhas 172/173, Caixa 403, 1969.

²⁴⁴ Trata-se de um jornal semanal fundado pelos dominicanos de São Paulo sob a liderança do teólogo e Frei Carlos Josaphat. Segundo Fábio Pires “A Ordem dos Dominicanos em São Paulo era um centro tradicional de pensamento católico e celeiro de iniciativas de intervenção social na cidade. Podemos dizer que em torno dos dominicanos constituía-se um espaço de organização de leigos sensíveis aos problemas sociais.” Cf. GAVIÃO, Fábio Pires. Op. cit., p. 171.

²⁴⁵ *Brasil, Urgente*, 24 de mar. de 1963, p. 9. *Apud.* GAVIÃO, Fábio Pires, Op. cit., p. 174.

4.1 - “Repressão” e “expurgos” na CEB e a criação do Centro Evangélico de Informações (CEI)

As obras consultadas produzidas por intelectuais protestantes partícipes das “Consultas” realizadas pela CEB são unânimes em afirmar que a proposta teológico-política que defendiam enfrentou reações violentas, tanto de figuras “conservadoras” das cúpulas eclesiais do protestantismo, quanto de agentes do regime militar após 1964. No plano interno da Confederação Evangélica do Brasil, Waldo Cesar rememora fatos que nos ajudam a compreender as causas que teriam motivado a reprovação por parte de figuras das cúpulas eclesiais protestantes:

Antes mesmo da Conferência do Nordeste, a diretoria da CEB havia manifestado desagrado com o tema e o cartaz de divulgação do encontro, concepção artística de Claudius Ceccon. Nele, a frase “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” se sobrepunha a uma imagem difusa de ferramentas agrícolas, encimadas por uma cruz pendida para um lado. O vermelho vivo do fundo enrobustecia e amedrontava os apologistas de uma mensagem que preferiam mais tolerante, atitude coerente com o anticomunismo que servia de rótulo para qualquer tentativa de mudança, dentro e fora da igreja, e que punha a descoberto um paradoxo: em nenhuma das reuniões preparatórias das consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja – e muito menos nos quatro encontros nacionais – a CEB permitiu a presença de católicos romanos. Marxistas sim; católicos, não, se bem que os primeiros não eram explicitamente nomeados como tais.²⁴⁶

Tal comentário ajuda-nos a perceber que igualmente à época da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) – quando o clima do conclave tornava-se disputado em virtude das divergências entre prelados “conservadores” e “progressistas” –, assim também acontecia no universo do protestantismo da Confederação Evangélica do Brasil, principalmente durante a Conferência do Nordeste (1962). Sob nossa perspectiva, em ambos os casos, o clima mental e ideológico “quente” da Guerra Fria pesava sobre as consciências de todos daqueles homens dos anos de 1960. O desejo de presenciar e participar de transformações sociais que beneficiassem as parcelas menos privilegiadas dava lugar ao medo da instauração de regimes totalitários.

Waldo Cesar observou que “a perseguição das autoridades eclesiais foi implacável”, à medida que as “forças” conservadoras da sociedade pareciam ganhar vigor no contexto anterior ao golpe de 1964. Acrescenta, ainda, que:

Nos meses que se anteciparam à deposição de João Goulart, em fins de março de 1964, quando parecia mais clara a vitória das forças de repressão, iniciou-se o expurgo, não apenas na Confederação Evangélica, mas em seminários, colégios evangélicos e até em igrejas locais, quando também fui expulso da CEB, ao lado de outros secretários executivos e funcionários.

Zwinglio Dias destacou que os intelectuais ligados a ISAL em várias regiões da América Latina, sofreram o mesmo tipo de rechaço, advindo de “praticamente todas as instituições eclesiais”, as quais anteriormente haviam apoiado a criação do órgão. Diante disso, Zwinglio recorda-se que tais:

[...] intelectuais de origem protestante (forçados a migrar de suas igrejas por imposição dos setores mais conservadores, que assumem o poder de qualquer maneira, para impor seus interesses, às vezes, extremamente reacionários) vão não apenas lançar as bases para uma reflexão teológica genuinamente latino-americana,

²⁴⁶ Ibid. p. 22.

como também influir, em muitos países e em situações específicas, na construção de um pensamento que leva as marcas da originalidade latino-americana.²⁴⁷

O depoimento de Zwinglio Dias, como aludimos acima, segue nessa mesma linha, acrescentando outros efeitos advindos da implantação do regime militar e, em consequência, da derrota das forças “progressistas” da CEB:

A Confederação Evangélica é desmantelada e seus principais agentes progressistas perseguidos dentro e fora das igrejas. Este acontecimento vai fazer com que esse grupo de pessoas, para dar seqüência à sua opção política e ao seu compromisso de fé, dê origem, em 1965, sob os auspícios do CMI, com apoio direto de ISAL, ao Centro Evangélico de Informações (CEI) [...].²⁴⁸

No caso do Brasil, em especial, uma das causas da “repressão” que, segundo Waldo Cesar, adveio das cúpulas eclesiásticas das Igrejas protestantes, relacionava-se com as atividades desenvolvidas por Richard Shaull desde 1953. Dessa forma:

Suas iniciativas e atividades, no ensino teológico, na prédica, no meio estudantil, no contato com os dominicanos, no movimento ecumênico, nos livros e artigos publicados – tudo estava sob o signo de uma “subversão” da teologia e da ordem estabelecida. Shaull era publicamente acusado de mentor de toda a crise da igreja. E muitos dos seus discípulos e companheiros de trabalho deveriam pagar pela cumplicidade e apoio às suas idéias e luta por uma igreja mais próxima dos pobres e deserdados da sociedade.²⁴⁹

A repressão suscitada pelo golpe militar de 1964 atingiu, também, os militantes “progressistas” católicos, como assinala Riolando Azzi: “com a implantação do governo militar, os membros da JUC e da AP foram violentamente perseguidos”²⁵⁰ e “o movimento entrou para a clandestinidade, alterando também seu projeto ideológico inicial.”²⁵¹

Um dos resultados mais significativos da “repressão” e dos “expurgos” vindos das hierarquias eclesiásticas “conservadoras” sobre o universo do protestantismo foi a desmobilização da corrente defensora de uma “teologia libertária”. Waldo Cesar recorda-se de que “muitos foram os presos ou os que se exilaram no exterior” e, por consequência, “um grande vazio apoderou-se de uma liderança, disposta, mas não de todo preparada, para assumir um novo papel na realidade brasileira”. Na opinião do autor, o momento representou o “maior golpe” que “a *popularização* da igreja e de outros movimentos sociais, inspirados nos ventos renovadores do movimento ecumênico e da Igreja Católica” sofreu “na aparente trajetória para o poder”²⁵² (grifo do autor). Por outro lado, assinala que essa situação acabou contribuindo para a descoberta de novas formas de desenvolver aquilo que chamavam de “humanização da vida através da participação do povo na formação do seu destino como Nação”, através do contato “com pessoas e instituições não cristãs”.

Desse modo, experiências de “cooperação” com setores do catolicismo foram ampliadas porque puderam atuar sem a necessidade do aval das hierarquias eclesiásticas, às quais muitos anteriormente achavam-se submetidos. A conjuntura de “repressão” e

²⁴⁷ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 45.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 46/47.

²⁴⁹ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 22/23.

²⁵⁰ AZZI, Rioldando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 261.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 263.

²⁵² *Ibid.*, p. 23.

“dispersão” levou tais intelectuais a buscar novas modalidades de ação diante da realidade. Uma das respostas verificadas naquele contexto foi a irrupção das guerrilhas “na expectativa de vencer o imperialismo pelas armas”. Segundo Waldo Cesar, a opção adotada por intelectuais de origem católica ou protestante, em especial nos anos de 1970, foi diferente: a militância através das ONG’s, os novos vetores sociais que passavam a fazer a mediação entre “a ajuda externa e as classes populares”. “Ganhávamos, com essa nova experiência, uma dimensão diversa da que nos prendia aos círculos confessionais, levando-nos a cruzar, às vezes com assombro, essas ‘paragens não eclesiais como dizia Gustavo Gutiérrez.’”²⁵³

Esse novo passo dos cristãos foi caracterizado por Cesar como um “ecumenismo além das igrejas”, sendo “ao mesmo tempo manifestação de luta contra a repressão”. Um dos momentos de “grande significado” na nova experiência foi a criação (por “leigos católicos e protestantes”) da “Editora Paz e Terra”, que tinha como “motor” a “revista Paz e Terra” e publicava artigos de intelectuais de expressão, cristãos ou não, tendo como correspondente nos Estados Unidos o teólogo Richard Shaull. O autor observa que, “embora vigiada pela ditadura”, o trabalho da Editora significou a abertura de “um novo espaço, que também levou intelectuais e políticos (sempre me refiro a setores específicos) a descobrirem aliados no mundo da Igreja e da fé cristã”.

O sentido do ecumenismo que a editora defendia era, segundo ele, o de “mundo habitado, o que quer dizer a casa, o campo, a cidade, a família, a economia, a política”. Todavia, era um tipo de proposta que dificilmente sobreviveria diante da ânsia dos órgãos de informação e segurança do Estado autoritário em eliminar toda e qualquer iniciativa de oposição ao regime. Assim, Cesar relata a seqüência de fatos que levaram ao fechamento da Editora em 1969:

Em princípios de 1967, como diretor da revista *Paz e Terra* e representante de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) no Brasil (além de outras acusações de subversão, incluindo a de “arruaceiro”), fui detido e posto incomunicável numa unidade da Polícia do Exército. Seguiu-se um processo na Justiça Militar e nova tentativa de prisão em 1968, quando já me havia refugiado fora do Rio. A situação tornou-se ainda mais difícil para a sobrevivência da revista, obrigada em encerrar sua publicação em dezembro de 1969.

Apesar das amargas experiências vividas, o autor faz questão de enfatizar os aspectos positivos observados na “grande novidade existencial”, marcada pela “experiência de fraternidade baseada na justiça e no amor como elementos fundamentais da unidade e do compromisso. E aqui a comunidade cristã tanto se distingue quanto se confunde com o mundo e com aqueles que lutam por uma sociedade melhor.”²⁵⁴ Na perspectiva de Waldo Cesar e de muitos protagonistas dessa “militância ecumênica”, o que os motivava era, sobretudo, a “luta pela justiça” baseada no “amor” e na “unidade”. Todavia, se indagarmos a respeito da opinião dos agentes da comunidade de informação sobre tais atividades ecumênicas, teremos um diagnóstico muito distinto.

Assim foi que, por ocasião da visita ao Brasil do “capitalista” Nelson Rockefeller²⁵⁵, Jether Pereira Ramalho e Waldo Cesar estiveram na “mira” dos órgãos de informação e de

²⁵³ Ibid., p. 23.

²⁵⁴ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 24.

²⁵⁵ “Nos ‘anos de chumbo’ brasileiros o diabo tinha nome e sobrenome, embora nem todos soubessem direito como escrevê-los: Nelson Aldrich Rockefeller (1908-1979), o neto de um dos mais famigerados robber barons do capitalismo americano, John D. Rockefeller (1839-1937), o criador da petrolífera Standard Oil. O historiador Antonio Pedro Tota, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, lembra-se da sua reação, ainda estudante, com a passagem do ‘tinhoso ianque’ pelo Brasil, em junho de 1969, e do grupo de estudantes que pichou no muro da Igreja do Calvário, em São Paulo, os dizeres: ‘Rockefeller (*sic*) go home’ (ele não participou porque

segurança do regime militar do Brasil. Na concepção dos agentes, os dois estavam entre os “elementos subversivos” que participariam da preparação de manifestações de repúdio à presença de Rockefeller ao país. De acordo com um documento, datado de 25 de julho de 1969, produzido pelo “I Exército - 2ª Seção”, localizado no então Estado da Guanabara, os dois militantes protestantes, Waldo e Jether, estariam envolvidos na articulação do protesto contra Rockefeller, organizado nas dependências do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Estariam juntamente com outros “elementos subversivos”, “entrando nas salas” e falando com os estudantes do IFCS. Munidos de tal informação, a ação repressiva policial não tardou:

Por volta das 12 horas, elementos da Polícia, armados de metralhadoras, entraram na Casa para prender alguns subversivos. Houve certamente uma prisão. O estudante preso teve sua identidade revelada, WALMIR DE TAL, mas sabe-se que os subversivos foram alertados pela “segurança” da chegada da polícia, e fugiram pelos fundos.

Na quarta-feira era muito intenso o movimento nos fundos do IFCS. Naquela área eram confeccionadas faixas com dizeres alusivos à missão ROCKFELLER, e, segundo informante, “era grande o movimento na parte de trás do Instituto, cujo acesso foi impedido pelos estudantes aos professores e aos demais estudantes desligados do (ILEGÍVEL).

Um estudante dizia que o trabalho deveria ser feito na área coberta dos fundos (corredor estreito, ou dentro de uma sala), pois ao ar livre, poderia permitir a tomada de fotografias aéreas pelo helicóptero da Secretaria de Segurança.

Outra fonte afirmou que há um autentico quartel nos fundos do IFCS, onde estão sendo preparadas as manifestações contra a presença ROCKFELLER no BRASIL. Inclusive em grande esquema de ruas do RIO, feito em papel pardo (ou melhor, amarelo, grosso), jazia sobre o chão, quarta-feira.

Na manhã de quinta-feira, dia 5, havia movimentação de natureza não identificada nos fundos do IFCS.²⁵⁶

O documento traz outras “revelações” acerca de figuras do universo do protestantismo que participaram da Conferência do Nordeste, realizada pela CEB, em 1962, consideradas “elementos subversivos”. Um dos primeiros protestantes a figurar no rol dos que, aos olhos dos órgãos de informação e de segurança do regime militar, eram “subversivos, era Jether Pereira Ramalho. Segundo o documento, ele teria justificado “sua presença [ao IFCS] a uma professora democrata, dizendo que fora tratar da emissão de seu diploma”. Na época, segundo o informe, Jether era “dentista, e também formado em sociologia pelo IFCS. Ao que se saiba não trabalha em qualquer das profissões, mas é ativista de uma igreja protestante.” Havia, porém, outras razões para se preocupar com as atividades de Jether, inclusive, por sua ligação com Waldo Cesar e com organizações estrangeiras. Desse modo, o documento segue enumerando os principais contatos realizados por Jether e os pontos mais preocupantes da sua atuação nos universos religioso e secular:

Por essa razão, mantém contato estreito com WALDO ARANHA LENZ CEZAR, de quem, ao que parece, é lugar-tenente no Centro Ecumênico de Informações, esta é uma atividade ostensiva da dupla. JETHER viaja constantemente ao exterior, e tem articulações em toda a AMÉRICA LATINA. Esteve entre (creio que em 66) na Universidade de São Marcos, de onde trouxe publicações comunistas. JETHER faz-

estava ocupado tentando depredar o logo da Esso, da família Rockefeller, num posto de gasolina próximo).” Cf. HAAG, Carlos. “O Capitalismo missionário: A aventura brasileira de Nelson Rockefeller”. *Fapesp*, n. 157, mar. 2009, p. 1. Disponível em: < <http://revistapesquisa.fapesp.br/?art=3811&bd=1&pg=1&lg=>> Acesso em: 14 set. 2009.

²⁵⁶ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Setor “Secreto”, pasta 49, folhas 183, jul. 1969.

se, às vezes, passar por pastor protestante, naturalmente para crescer de prestígio e influência em alguns círculos, mas não o é. Atuou muito na extinta FNFi, nos movimentos de agitação e subversão ali registrados, nos anos de 66, 67 e finalmente 68, no IFCS. Contribuiu na coordenação das pressões para forçar a demissão do professor PAULO CÉSAR MILANI, democrata, do Colégio de Aplicação da UFRJ, em 1968. Do mesmo atuou nos anos de 66 e 67 contra a professora WANDA TOROK. O diagnóstico é que se trata de um elemento comunista, demais ligado ao Conselho Mundial de Igrejas, órgão que, pelo tipo, permite a hipótese de alguma ligação com MOSCOU. Aliás, as conclusões de um congresso ocorrido em HELSINKI, em 67, são elucidativas. JETHER procura infiltrar-se aos órgãos oficiais, mantém muitas ligações nas organizações governamentais, e faz-se presente às atividades das organizações culturais, como por exemplo, o Instituto Cultural BRASIL- ALEMANHA.

JETHER goza de excelente conceito junto a alguns homens da atividade pública (diretores de repartições, por exemplo,) que ficariam estarecidos se tivessem ciência da verdadeira atuação dele. JETHER tem cerca de 45 anos de idade. É casado.

Como WALDO ARANHA é mais visado pelo esquema de segurança do governo, JETHER é a pessoa que se movimenta com maior facilidade. É ligado (ou era ligado) também a MOISÉS NOBRE LEÃO. Das ligações com organizações públicas citadas tira vantagens, como, por exemplo, negociando convênios entre essas organizações e outras do ramo protestante a qual pertence. Naturalmente um convênio é sempre boa fonte de recursos para obras de real urgência social, mas pode em parte [ilegível] ser utilizado para outro fim, mais dentro dos objetivos da atuação do Sr. JETHER e seus sequazes.

Embora JETHER tenha antecipado a desculpa do diploma, nas circunstâncias atuais, e considerando os elementos acima que com facilidade ocorrem à memória - entenda-se muito suspeita a presença dele, dia 4, no IFCS.

É certo que se monta alguma atividade de porte a partir do IFCS, principalmente no que se diz respeito em lá ser o “QUARTEL – GENERAL” para as manifestações anti - ROCKFELLER, que são parte de um plano de agitações de caráter continental insufladas pela OLAS, etc.

JETHER PEREIRA RAMALHO é membro da “AP”, com ações na GB. Suspeita-se que com suas viagens ser uma espécie de “POMBO-CORREIO”, no preparo de manifestações esquerdistas e agitações²⁵⁷ (grifos do autor).

As informações levantadas pelo documento acima citado, produzido pelo Centro de Informações do Exército (CIE), foram difundidas a outros órgãos de informação, como de costume, chegando ao temido Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) do Estado da Guanabara. Os agentes desse órgão trataram logo de fazer uma investigação mais cuidadosa acerca das pessoas que foram citadas no documento do CIE, as quais estariam envolvidas, inclusive, no episódio do IFCS. Após a investigação, seguiu-se à qualificação de cada um deles, enumerando uma série de dados pessoais e apontando as principais atividades dos personagens. Assim, um dos nomes que parece ter suscitado maior interesse e preocupação foi o de Waldo Cesar. Sobre ele, foi registrado o seguinte:

WALDO ARANHA LENZ CÉSAR – [...], ex-secretário do Setor Igreja e Sociedade da CEB; Foi representante da ISAL em nosso país. Segundo anotações, trata-se de elemento pertencente à alta cúpula da ‘AÇÃO POPULAR’. Viajou em julho de 1966 para a Europa, onde demorou pouco tempo. Sócio cotista da ‘Editora Paz e Terra S/A’. Segundo Informe do CENIMAR, datado de 11/9/1967, consta o seguinte: “No que se refere especificamente ao Brasil, é interessante observar que o representante da revista ‘CRISTIANISMO Y SOCIEDAD’, é WALDO ARANHA LENZ CÉSAR [...], elemento da AÇÃO POPULAR. Por outro lado, a revista ‘PAZ E TERRA’, publicada pela Editora do mesmo nome que é filiada à Editora CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, DE ÊNIO SILVEIRA, segue diretriz editorial perfeitamente

²⁵⁷ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor “Secreto”, pasta 49, folhas fls 182, jul. 1969.

identificada como a orientação publicada ou da publicação da ISAL. O entrosamento destes elementos, aos quais se juntaram exilados brasileiros no Uruguai e no Chile, indicam a amplitude desse movimento de infiltração em níveis intelectualizados nacionais, num processo que, a longo prazo, poderá se constituir em real perigo para a segurança nacional.” Segundo Informe do CENIMAR, datado de outubro de 1965, WALDO CÉSAR, constava que naquela época, residindo no México, onde trabalhava para americanos esquerdistas de quem recebia dólares. Bastante ativo nas lides esquerdistas. Promotor da Conferência do Nordeste. Vivia exclusivamente a soldo da corrente esquerdista norte-americana. Ultimamente, constava de uma relação de subversivos que tinha como residência...[...]. Consta, também, está indiciado em Inquérito no Departamento de Policial Federal.”²⁵⁸

Com toda essa movimentação nos bastidores do poder repressivo estatal, ficam mais inteligível os fatores que levaram à prisão e ao isolamento de Waldo Cesar “numa unidade da Polícia do Exército”, como citado anteriormente.

Com efeito, é significativa a percepção desse órgão a respeito da militância ecumênica articulada em nível nacional e internacional, através do “entrosamento destes elementos, aos quais se juntaram exilados brasileiros no Uruguai e no Chile”. Fica, desse modo, explicitado o temor do Estado, ou pelo menos de parte da comunidade de informações, em relação a tais atividades, que não deveriam ser subestimadas, sobretudo devido à “amplitude desse movimento de infiltração em níveis intelectualizados nacionais, num processo que, a longo prazo, poderá se constituir em real perigo para a segurança nacional.” É necessário dizer que os documentos anteriormente citados representam apenas uma pequena amostra do “quanto de tinta” fora gasto pela comunidade de informações acerca de indivíduos e agências protestantes, nacionais e internacionais, que atuaram de diferentes maneiras e em diversos momentos do regime militar.²⁵⁹

A impressão obtida a partir da análise desses documentos reflete o total desconforto sentido pela comunidade de informação com a atuação de tais atores sociais, em especial, aqueles vinculados ao universo protestante. Isso porque, apesar da censura imposta a diversos setores da sociedade civil, muitas informações prejudiciais ao governo acerca da realidade histórica de censura, repressão, ou tortura, acabavam “vazando” pelos canais abertos através de inúmeras relações e conexões ecumênicas. Estas, a julgar pela perspectiva dos militares, não deveriam ser utilizadas com tais propósitos. De fato, uma das principais intenções dos militantes ecumênicos, sobretudo após 1968, foi a difusão de informações contestadoras do regime no intuito de “conscientizar” diversos setores da sociedade, sobretudo os movimentos sociais, da importância da criação de espaços de mobilização política face às arbitrariedades dos militares.

Nessa direção, fora fundado, em 1965, o Centro Evangélico de Informação (CEI), acerca do qual o documento citado do CIE faz alusão. Nesse ponto do trabalho, interessa-nos abordar alguns aspectos da militância ecumênica aglutinada em torno dessa agência.

4.2 – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI): *Tempo e Presença* e a militância ecumênica sob o olhar da comunidade de informações.

O Centro Evangélico de Informações (CEI) foi apenas uma dentre aquilo que se passou a denominar, há alguns anos, de Organizações Não Governamentais (ONG's) ecumênicas, conforme mencionaram Zwinglio Dias e Waldo Cesar. Criado em 1965, passou

²⁵⁸ Ibid., folhas 178/179.

²⁵⁹ Como aludido anteriormente, em nossa pesquisa para o doutorado pretendemos dedicar especial atenção à atuação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e algumas das articulações estabelecidas por ele no Brasil e em partes da América Latina.

pelo nome de Centro Ecumênico de Informações (CEI), em 1968, com a adesão de católicos, antes de tornar-se o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em 1974.²⁶⁰ Foi nesse ano que, segundo Zwinglio Dias:

depois de consolidada uma aliança com setores de cientistas sociais de várias universidades e com o apoio ostensivo de vários bispos católicos, o grupo decide sair de uma semi-clandestinidade que se havia imposto e se constituir como uma entidade ecumênica de serviço às igrejas e à sociedade [...].²⁶¹

Ainda segundo o mesmo autor, “o CEDI prestou serviços de assessoria, documentação e publicação para diversos segmentos do movimento social engajados no processo de transformação sócio-política para a criação de uma sociedade justa, fraterna e igualitária.”²⁶² Uma história sobre a especificidade do ecumenismo adotado pelos protestantes que fundaram o CEI/CEDI foi escrita por Edin Sued Abumanssur, em sua dissertação de mestrado em Ciências Sociais intitulada *A tribo ecumênica: um estudo sobre o ecumenismo nos anos 60 e 70*.²⁶³ As fontes documentais utilizadas em seu trabalho consistiram, quase exclusivamente, de depoimentos de cerca de doze protestantes (teólogos, pastores, cientistas sociais, entre outros) participantes do “Movimento Ecumênico”, “nos anos 60 e 70”, no Brasil. Contudo, a conjuntura sócio-política e econômica imposta pelo regime à atuação desses cristãos, agravada pela realidade de censura, espionagem e repressão, praticamente não recebeu a atenção do autor. Abumanssur abordou aspectos significativos da trajetória de personagens do protestantismo ecumênico, integrantes do que chamou de “Tribo Ecumênica”, cobrindo o período desde a época em que participaram dos movimentos estudantis protestantes dos anos de 1940 (sobretudo da União Cristã de Estudantes do Brasil - UCEB), passando pela época da CEB, até a formação de entidades ecumênicas como o CEI/CEDI, dentre outras.

A nosso ver, apesar de contribuir de forma significativa no propósito de compreendermos aspectos do ecumenismo naquele contexto, o autor parece não se ter atentado suficientemente para outras relações que circuncidavam seu objeto de estudo, fazendo parecer que a “tribo” encontrava-se quase incólume em seu isolamento. Isso talvez se explique pelo fato de ter adotado como chave interpretativa o conceito antropológico de “tribo”. Desse modo, relações entre protestantes e católicos praticamente não apareceram em seu texto. As relações ou conexões entre a “tribo”, agências ecumênicas internacionais e com o CMI, também foram pouco exploradas. O impacto desse ecumenismo – que o autor escolheu circunscrever apenas ao universo do protestantismo – junto à comunidade de informações, nem mesmo foi cogitado. Talvez, pelo fato de não ter fundamentado sua pesquisa em documentos escritos e, muito menos, naqueles produzidos por órgãos de

²⁶⁰ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. pp. 46; 50/51.

²⁶¹ Ibid., p. 51.

²⁶² Ibid., p. 51.

²⁶³ ABUMANSUR, Edin Sued. *A tribo ecumênica: um estudo sobre o ecumenismo nos anos 60 e 70*. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, Ciências Sociais. 1991. Nesse trabalho o autor apresenta diversas organizações ecumênicas através das quais processou-se a rearticulação dos protestantes que se dispersaram no pós-64. Para Abumanssur, o “Movimento Ecumênico” que se desenvolveu nos anos de 1960 e 1970 envolveu, quase que exclusivamente, personagens do universo protestante interligados através de uma rede de relacionamentos que ele denominou de “Tribo Ecumênica”. É válido assinalar que o próprio Abumanssur foi um dos integrantes da “Tribo”. A nosso ver, ao utilizar o termo “Tribo”, ele parece ter a intenção central de sublinhar suas características de pequeno grupo e, ao mesmo tempo, confinado sem maiores contatos com o “mundo” externo. Contudo, nossa abordagem tentará demonstrar uma dimensão mais ampla das atividades ecumênicas desenvolvidas, inclusive por alguns personagens que compunham a chamada “Tribo Ecumênica”, a qual gerou muito trabalho para a comunidade de informações do regime militar como veremos mais adiante.

informação e de segurança do regime militar, limitando-se aos depoimentos orais dos membros da “tribo”, sendo, ele mesmo, um dos deles.

Tais ponderações não pretendem deslegitimar a citada obra, mas tão somente apontar outras possibilidades para o empreendimento do estudo sobre ecumenismo e religião a partir de uma outra perspectiva. Isso nos remete à tentativa de compreender as múltiplas relações engendradas pelo trabalho de “construção do ecumenismo”, empreendimento que contou com a participação de segmentos do protestantismo, intelectuais não cristãos, setores do catolicismo e, em menor medida, do pentecostalismo, além de indivíduos de outras religiões. Somos impelidos a tentar compreender que tipo de implicações políticas tais relações geraram, se considerarmos a perspectiva dos agentes dos órgãos de informação e segurança do regime militar. Nesse sentido, o uso, como fontes primárias, dos periódicos ecumênicos que também se inscreviam na designação de “imprensa nanica”, constitui-se ferramenta de primeira grandeza para a análise das relações ecumênicas. Entre eles, encontra-se o *Boletim CEI*: de especial utilidade para o propósito de compreender as relações estabelecidas por diversas igrejas entre si, bem como com a chamada sociedade civil e com o Estado autoritário.

O periódico começou a circular em 1965, editado por um grupo de intelectuais integrantes do CEI, uma agência disseminadora de um pensamento ecumênico de cunho social e político. Tal publicação encerra um enorme potencial para o propósito da compreensão do desenrolar do chamado “movimento ecumênico” na América Latina e, em especial, no Brasil. Nela, encontramos uma gama de discursos e, também, de matérias que descortinam diversos aspectos atinentes às vivências dos sujeitos sociais (incluindo pastores, padres e leigos), que explicitaram seus posicionamentos sobre temas que estavam no centro dos debates nos principais momentos do regime militar. As notícias, artigos, reflexões, notas dos leitores e documentos versavam sobre as inúmeras injustiças contra posseiros, índios, migrantes e tantos outros atores sociais, as arbitrariedades praticadas pelos órgãos de “segurança”, reforma agrária, teologia, ecumenismo, direitos trabalhistas de grevistas, direitos humanos etc. O periódico fora idealizado por um pequeno grupo protestante de quinze pessoas que pretendia, entre outras coisas, “conscientizar” as igrejas brasileiras para a necessidade da adoção de um “cristianismo ecumênico”, mais envolvido com os problemas sociais de sua época, sobretudo, com a questão da “opressão sobre pobres”. Diriam eles, um “cristianismo encarnado”. Exemplo disso é a nota da equipe do CEI acerca do perfil de sua publicação da comemoração do centésimo número de seu “Boletim”, em Março de 1975:

sempre do lado da liberdade, a temática que move e motiva o mundo de hoje. O ecumenismo que nos envolve não é litúrgico, festivo, de semana de orações, mas de nova concepção teológica dos problemas do mundo. Estamos do lado do homem sofredor, do lado da justiça para o pobre, para oprimido. Achamos que o Cristianismo precisa estar unido e identificado nesta tarefa de libertação.²⁶⁴

O texto segue lembrando a conjuntura de perseguição imposta pelas cúpulas eclesiásticas ao pequeno grupo de intelectuais protestantes quando fundaram o CEI: “Éramos quinze. Nós nos sentíamos esmagados por uma estrutura eclesiástica ávida de poder, opressora, contrária à liberdade de consciência.”²⁶⁵ Dez anos depois, em 1975, a equipe havia se consolidado e comemorava:

Somos hoje equipe ecumênica de pastores, padres e leigos cristãos, que não põe limites estruturais à Igreja de Jesus Cristo. Pelo contrário, somos a IGREJA

²⁶⁴ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 100, p. 2, mar. 1975.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 2.

buscando, como Ele, o Senhor, a encarnação da Justiça e da Liberdade. E Deus nos tem ajudado! Por isso vamos prosseguir²⁶⁶ (grifo nosso).

Waldo Cesar faz sua avaliação da função a que o *Boletim CEI* se propunha a cumprir e da perspectiva histórica vislumbrada pelos militantes ecumênicos envolvidos em sua produção e divulgação naquele contexto, olhando em retrospecto e trazendo à memória os frutos alcançados mesmo em meio ao clima repressivo. Assinala, ainda, que o *Boletim CEI* servia:

[...] como estímulo à rede de pessoas e instituições inconformadas com o autoritarismo eclesiástico e secular. O CEI teve apoio substancial de um comitê formado nos Estados Unidos – e aqui também contamos com iniciativa e participação de Richard Shaull, radicado nos Estados Unidos e professor no Princeton Theological Seminary. Pode-se dizer que a repressão, ao fechar os espaços públicos de nossa atuação, abriu novos horizontes de solidariedade, posta à prova pelo seu caráter clandestino ou semiclandestino. A geografia dos regimes autoritários, ocupando o continente latino-americano, tinha a sua contrapartida num amplo e corajoso círculo de contestadores mais e mais comprometidos com o povo e o seu sofrimento. O horizonte ecumênico se e amplia ao campo *secular*, que nos pareceu então mais aberto e mais corajoso do que o pequeno mundo das lideranças evangélicas. O sentido relacional da cultura brasileira (como sugere o antropólogo Roberto da Mata), era experimentado como novidade do espírito e de uma nova *práxis*²⁶⁷ (grifos do autor).

Em 1979, o *Boletim CEI* ascendia à categoria de *Revista*, sob o nome de *Tempo e Presença*, ganhando um formato mais elaborado e aumentando o número de suas páginas. Na concepção dos mentores, ampliava-se a capacidade crítica na interpretação da realidade social na mesma medida do projeto de informação e conscientização dos cristãos acerca dos agudos problemas oriundos do “sistema capitalista”, respaldado pelos militares. A leitura desses periódicos explicita um perfil editorial crítico voltado, sobretudo, para a análise das conjunturas e das estruturas sócio-político-econômicas do Brasil e do globo. Contudo, o perfil adotado por esses cristãos não foi capaz de agradar a todos.

Em meio ao clima de euforia expresso nas linhas que destacamos acima, no qual a equipe comemorava o sucesso de sua publicação, um grupo de oficiais do Departamento Geral de Informações Especiais²⁶⁸ (doravante DGIE) mancomunava uma estratégia para compreender os objetivos dessa “publicação ecumênica”. Nesse mesmo “Departamento”,

²⁶⁶ Ibid. p. 2.

²⁶⁷ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 25.

²⁶⁸ De acordo com as informações do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ) “Em 1944, foi criada a Divisão de Polícia Política e Social, que se incumbia de reprimir as atividades e os militantes do Partido Comunista, além de investigar e manter vigilância sobre lideranças de partidos políticos legais. Com a transferência da capital do país para Brasília, a polícia política foi integrada à estrutura do estado da Guanabara. Em 1962, foi criado o Departamento de Ordem Política Política e Social, que atuou na repressão aos sindicatos, entidades, estudantes, artistas e intelectuais. Com a criação do novo estado do Rio de Janeiro, em 1975, foi organizado o Departamento Geral de Investigações Especiais, cujas funções de polícia política foram extintas em 1983” (grifo nosso). Cf. <http://www.aperj.rj.gov.br>. Acesso em: 04 jun 2009. Em 1981 algumas das principais atribuições do Departamento Geral de Investigações Especiais (DGIE/RJ-1981) especificadas em lei – o DGIE representou a continuidade do antigo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS/GB-1967) – eram: “I- a realização das investigações especiais julgadas indispensáveis ao cumprimento das missões determinadas pelo Secretário; II- a prevenção e repressão das infrações penais contra a segurança nacional e a ordem política e social, definidas em legislação federal e estadual;” Cf. decreto n. 4.691, de 14 de outubro de 1981. Legislação do Estado do Rio de Janeiro, p. 967. *Apud*. FIGUEIREDO, Miriam B. Collares; PEREIRA, Márcia G; REZNIK, Luís. “A Reconstituição do Acervo”. In: *Dops: A lógica da desconfiança*. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. 1996. p. 32.

expediu-se em março de 1979 um “Pedido de Busca”, visando à averiguação mais detalhada do trabalho desenvolvido pela “equipe ecumênica” de “pastores, padres e leigos” que editava a *Tempo e Presença*. Em nosso julgamento, isso representa um indício do desconforto causado nos agentes do DGIE por esse tipo de ecumenismo adotado pelo CEI, o qual tinha por traços fundamentais, segundo o editorial do Boletim, uma “nova concepção teológica dos problemas do mundo”, como expressão da “encarnação da Justiça e da Liberdade”, ao “lado do homem sofredor, do lado da justiça para o pobre, para oprimido.”

Após o cumprimento da diligência pelo agente do DGIE, com a subsequente “aquisição” de um exemplar do periódico, seguiu-se a análise, apresentando um “raio-x completo” do “exemplar nº 152, de jul. 79, de *Tempo e Presença*”. Esse “raio-x” aparece, também, anexado ao documento, na pasta desse “Departamento”, assinalando os pontos considerados mais significativos da publicação, ou, “perigosos”. Dentre eles, a seguinte constatação parece ter sido motivo de especial insatisfação pelo fato de colocar o “dedo”, por assim dizer, em um dos pontos sensíveis da política governamental do regime, sobre o qual esforços eram envidados para encobri-lo, fosse pela censura, fosse pela propaganda política: a questão fundiária:

A publicação em pauta busca acirrar a luta de classes, na medida que aponta o trabalhador rural como explorado pelos grandes proprietários de terra, acusa o Governo de inoperância e defende as posições de diferentes confissões cristãs, sempre que estas posicionam-se contra as atividades governamentais na área rural.²⁶⁹

Dentre os diversos assuntos abordados por *Tempo e Presença*, a reforma agrária e o apoio aos movimentos de trabalhadores rurais causavam sensível indisposição entre os órgãos de segurança. Mais adiante, trataremos com mais vagar de tal problemática. Por hora, basta assinalar que, à medida que a equipe do CEDI expandia suas atividades, parecia crescer, também, o empenho da comunidade de informações em aprofundar o monitoramento acerca do universo protestante, em especial, das relações ecumênicas. Desse modo, ao que tudo indica, pareciam estar interessados em conhecer mais de perto o cenário religioso que se tornava cada vez mais diversificado com a presença de variadas tradições religiosas no palco.

Com efeito, não é possível perceber nas páginas dos periódicos do CEI/CEDI traços de denotassem apoio ao regime militar, instalado desde 1964. Pelo contrário, apresentam-se como um dos vários canais de veiculação de notícias, visando mostrar a face daquele regime que se esforçava, ao extremo, para ser visto como o verdadeiro “guardião” dos valores da “democracia ocidental cristã”. Paradoxalmente, no entanto, tais periódicos ecumênicos são fontes tão interessantes quanto pouco exploradas pelos historiadores que se ocupam do estudo do regime militar, sobretudo das relações estabelecidas entre as Igrejas e os movimentos sociais. Estes periódicos demonstram – inclusive pelas cartas publicadas na seção dedicada aos leitores – que suas matérias e documentos estavam produzindo resultados em diversas partes do Brasil e, até, do mundo. Para uma parcela considerável de pessoas, inclusive cristãos protestantes ou católicos, que não compactuavam com as arbitrariedades do regime militar nas mais diversas instâncias, era importante ter um periódico confiável à disposição. Principalmente, porque, como afirmou Cláudio Abramo, “houve um período em que não se podia acreditar em nada que saía impresso; era publicado nos jornais que um guerrilheiro tinha morrido atropelado, quando na verdade tinha morrido numa cela, sob torturas mais

²⁶⁹ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, Folhas 90, 1979.

bárbaras.”²⁷⁰ Guardadas as devidas proporções, este testemunho aponta para o clima de suspeitas que pairava sobre certos meios de comunicação.

Sob o nosso ponto de vista, é lícito considerarmos as atividades desses cristãos da equipe do CEI – produzindo informação e visando ampliar a “consciência política” de diversos setores da sociedade civil – sob o raio de ação do que se convencionou chamar de um “amplo movimento de resistência” à ditadura militar. Todavia, como sublinhou Marcelo Ridenti, esse “arco amplo e heterogêneo de oposição à ditadura” [...] nunca chegou a se unificar, pois a única afinidade existente em seu seio era o fim da ditadura.”²⁷¹

O início da circulação do periódico, 1965, coincidiu com o segundo ano da instauração dos militares no poder, o que já indicava, veladamente, que o periódico não teria apenas um papel de divulgação de assuntos estritamente religiosos. O *Boletim CEI* alcançava uma parcela considerável de pessoas distribuídas pelas mais diversas igrejas do Brasil e exterior, conforme as diversas cartas recebidas dos leitores. Sua difusão no exterior foi alvo das investigações dos órgãos de informação do regime militar. Um documento, em especial, do SNI “apurou que, no mês de Mai 80, a revista ‘TEMPO E PRESENÇA’, órgão do CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI), foi enviada”²⁷² para diversas pessoas e instituições, em várias partes do mundo. Os países constantes na lista do documento são os seguintes: Bélgica, Itália, Espanha, Portugal, Noruega, Holanda, Suíça, França, República Federal da Alemanha, Inglaterra, Argentina, Peru, Paraguai, República Dominicana, Honduras, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Bolívia, Porto Rico, Nicarágua, México, Colômbia, América do Norte, Zaire, Moçambique e Angola. Para alguns desses países, o periódico foi enviado a diversas pessoas, organismos e igrejas. Não citaremos todos os nomes de pessoas e instituições que recebiam constantemente o material produzido pela equipe ecumênica do CEDI, principalmente porque o documento do SNI contém seis páginas. Convém lembrar, todavia, que várias dessas instituições reproduziam as informações recebidas do CEDI em seus respectivos órgãos de informação e, com isso, ampliava-se ainda mais o alcance do conteúdo do periódico ecumênico.

Nesse sentido, não nos espanta a conclusão do redator do documento do SNI:

Considerando que “TEMPO E PRESENÇA” é uma publicação editada por fração da Igreja Protestante engajada no ecumenismo e na “Teologia da Libertação”, cuja tônica é o combate às medidas e às autoridades governamentais apontando, como única solução viável para nossos problemas o socialismo marxista, é fácil aquilatar dos danos que causa, ao nosso País, sua crescente difusão no exterior.

Em geral, havia certo exagero nos documentos dos órgãos de informação ao dizer que os periódicos pregavam a necessidade da implementação do “socialismo marxista”, tal como era conhecido em sua vertente soviética. De todo modo, entre os objetivos dos editores, encontrava-se o de “informar, de conscientizar e de mobilizar” a sociedade, em especial os cristãos, para a tomada de posição no sentido de constituir uma ampla rede “ecumênica” de lutas contra as difíceis condições de vida a que estavam sujeitas as camadas mais pobres da população.

²⁷⁰ ABRAMO, Cláudio. *A Regra do Jogo: o jornalismo e a ética do marceneiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 118. *Apud*. KUSHNIR, Beatriz. Entre censores e jornalistas: colaboração e imprensa no pós-1964. In: CPDOC; UFF; UFRJ; APERJ. (Org.). *1964-2004; 40 ANOS DO GOLPE. DITADURA MILITAR E RESISTÊNCIA NO BRASIL*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004, p. 80-90. p. 80.

²⁷¹ RIDENTI, Marcelo. “Resistência e Mistificação da Resistência Armada Contra a Ditadura: Armadilhas para os Pesquisadores”. In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 141

²⁷² Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 2982/80. folhas 1-6.

É provável que o documento do SNI, acima citado, tenha tratado da edição 159 de *Tempo e Presença*, pois fora publicada em maio de 1980. Nessa edição, o periódico traz a manchete: “Evangélicos e problemas do povo”. O conteúdo da edição enfocava as contradições e desigualdades sociais vigentes envolvendo diferentes categorias de cidadãos, sob os seguintes títulos:

bispo acha que abertura falhou; pesquisa do IBGE mostra disparidades; polícia interfere na greve do café; agente de pastoral morre assassinado no interior do Pará; Bóias-frias pedem Reforma Agrária; trabalhadores fazem denúncias; extinção é o que parece restar à tribo dos Guajás; “é preciso denunciar a violência” – fala arcebispo católico em Universidade metodista; democracia, a partir das bases; até quando, general.

O penúltimo título, “democracia, a partir das bases”, apresenta trechos do programa de trabalho do Partido dos Trabalhadores (PT), cuja liderança principal era o então torneiro mecânico e líder sindical do ABC paulista, Luís Inácio Lula da Silva – atual Presidente da República, desde 2002. Apesar de longo vale a pena reproduzir o texto da matéria pelo fato de, talvez, tê-lo sido fator determinante para a afirmação de o periódico estar pregando o “socialismo marxista”:

“Nosso programa é diferente porque é democrático: nele, quem manda são as bases. É diferente porque está presente em todas as lutas do movimento popular – em vez de aparecer apenas em épocas de eleição – respeitando e defendendo a autonomia das organizações populares, maior garantia de sua existência como partido dos trabalhadores”, diz o programa do PT. “Partido de massas, amplo e aberto, baseado nos trabalhadores da cidade e do campo”, acrescenta, “o PT é diferente também por causa de seus objetivos políticos: lutamos pela construção de uma democracia que garanta em todos os níveis a direção desses trabalhadores nas decisões políticas e econômicas do País, segundo seus interesses e através de seus organismos de base”. Outro ponto do programa lembra que um dos grandes problemas da sociedade brasileira atual é a democracia. “Garantir o direito à livre organização dos trabalhadores, em todos os níveis”, é hoje, para o PT, a luta democrática concreta. “A democracia que os trabalhadores propõem como valor permanente, portanto, é aquela que não admite a exploração econômica e a marginalização política de muitos milhões de brasileiros, que constroem a Nação com seu trabalho”. O PT acha que o combate a todos os instrumentos jurídicos ou policiais da repressão política é uma das prioridades para que atinja a democracia efetiva. Assim, o partido prega a “luta contra a Lei de Segurança Nacional e demais instrumentos de arbítrio”. E observa: “Enquanto não forem desativados os órgãos policiais que violentam as organizações e movimentos populares, só haverá democracia no papel. A maior e mais ampla liberdade de organização partidária é condição elementar para garantia de eleições democráticas”. A agremiação de Lula argumenta, ainda, que “a luta contra a miséria, a doença, a ignorância e os preconceitos, não são independentes da luta por liberdade e justiça”. Também a defesa dos grandes temas nacionais, “a partir da perspectiva daqueles que constroem a nação”, está nas preocupações do PT, que quer buscar “o enraizamento do partido e de suas plataformas de ação nas massas dos trabalhadores, evitando as soluções de cúpula”. Por causa disso, a agremiação se diz essencialmente democrática “e terá este caráter refletido” em sua democracia interna, ou seja, “nas relações entre seus filiados militantes, lideranças e parlamentares”. [...] O programa do PT diz também, em seu último parágrafo: “No Brasil de hoje, onde são negados os interesses de todos os trabalhadores, de camponeses a médicos, de operários a engenheiros e professores, enfim todos, desde os trabalhadores braçais até profissionais especializados, artistas, jornalistas, comerciantes, trabalhadores autônomos rurais e urbanos, o PT é um instrumento indispensável da ação política dos trabalhadores para suas conquistas econômicas e sociais. São convidados ao ingresso e à participação no Partido dos Trabalhadores

todos os brasileiros solidários com esta proposta de ação política, expressa neste programa partidário”.²⁷³

Com efeito, ao fazer circular as propostas do PT por intermédio de *Tempo e Presença*, a equipe do CEDI estava apresentando aos leitores uma via de participação política bem definida. A dimensão política do trabalho do CEDI era toda no sentido de oferecer ao seu público uma perspectiva crítica da realidade social. Contudo, inevitavelmente, era um tipo de proposta que não se coadunava com a mentalidade dos agentes da comunidade de informações. Era um comportamento político que, no imaginário dos agentes da comunidade, tinha tudo a ver com o “comunismo internacional” ou com o “socialismo marxista” observado em outros países. No número 160 de *Tempo e Presença*, de junho de 1980, a equipe do CEDI publicou uma “lista de nomes de bispos atingidos pela repressão no período 1968/1978 (ordem alfabética)”²⁷⁴, na qual aparecem quase trinta nomes de religiosos juntamente com os tipos das ações repressivas sofridas. Publicou, ainda, uma tabela intitulada “prisão de cristãos engajados no trabalho pastoral”, contendo o número de atingidos, em cada ano: de 1968 até 1978. Na edição de número 158, de março/abril de 1980, havia uma nota sobre “menores torturados”, o que causava ainda mais incômodo aos órgãos de informação do governo:

A pastoral de Direitos Humanos, setor Campo Limpo, São Paulo, denunciou, uma série de violências policiais praticadas contra menores do município de Embu. Em apenas cinco dias, entre 29 de janeiro e 02 de fevereiro, conforme foi apurado pelos advogados da Pastoral, foram feitas 11 prisões arbitrárias, das quais nove menores (um de oito anos de idade) a maioria permanecendo detida por até 13 dias, sendo submetida a sessões de tortura de mais de três horas, com aplicação de choques elétricos, “pau-de-arara” e, até mesmo, surras com tacos de bilhar.²⁷⁵

A julgar pelas opiniões dos leitores de diversas partes do Brasil e do mundo, os quais enviavam seus comentários à equipe do CEI, o organismo ecumênico estava atingindo parte de seus objetivos. Na edição nº 122 do mês de janeiro de 1977 do Boletim CEI, a título de exemplo, o leitor Gérson A. Meyer, de Genebra (Suíça) escreveu: “recebemos sempre com interesse as publicações de CEI e agora, especialmente, o suplemento n.º 15 sobre Direitos Humanos. Queremos desejar a v. e seus companheiros de equipe felicidades pelo trabalho que realizam desde longa data.”²⁷⁶ Nessa mesma edição, Doralice Camargo, da “Secretaria Justiça e Não-Violência”, da cidade de São Paulo, assinalou:

Tomamos a liberdade de transcrever algumas notícias do CEI em nossa Carta-Circular n.º4, para que todos os nossos amigos da não-violência tivessem conhecimento dos fatos. Acreditamos, que a nossa colaboração não está somente na permuta de informações, vai além quando se trata de luta e defesa dos Direitos do Homem. Nesse espírito de fraternidade e de luta, confiando naquEle que é a nossa Esperança e Certeza, despedimo-nos.²⁷⁷

Na edição de n.º 118, de setembro de 1976, publica-se o comentário de Roberto Lessa, de São Paulo:

Com muito interesse continuo lendo o CEI, achando-o informativo e de grande utilidade para todos os cristãos. Admiro-o pela honestidade de colocar em tribuna livre – a das cartas à redação – inclusive pensamentos discordantes da orientação da publicação o que prova que o CEI é “amigo de Plantão, mas mais amigo da

²⁷³ *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 159, mai. 1980. p. 15.

²⁷⁴ *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 160, jun. 1980. p. 6

²⁷⁵ *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 158, mar./abr. 1980. p. 15

²⁷⁶ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 100, p. 2, mar. 1975.

²⁷⁷ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 122, jan. 1977, p. 2.

verdade”. Atualmente mantenho uma coluna na Folha da Tarde (circulação 150.000), chamada “O Som do Evangelho”, utilizando notícias do CEI.²⁷⁸

Essa citação é interessante sob dois aspectos. Em primeiro lugar porque atesta a postura da equipe do CEDI em, de fato, publicar diversas opiniões enviadas por seus leitores à redação. Em segundo plano, porque aponta para o potencial de amplificação das informações produzidas pela entidade, isto é, algumas de suas notícias multiplicavam-se através das “150.000” cópias numa “coluna na Folha da Tarde”. No mesmo número, o padre Edmilson Ribeiro, do Estado da Bahia, teceu os seguintes comentários acerca do Boletim e do trabalho do CEI:

receber aqui em Lage as publicações do CEI foi para mim uma alegria sem par. Porque estas publicações se revestem de grandiosidade e preciosidade para nós sacerdotes do interior, porque só assim poderemos participar da luta que vocês têm travado para divulgar denúncias tão justas, provindas de tantas partes do Brasil e emergidas do grito mais forte que ainda está preso na garganta do pobre, na sua sede de Deus, de pão e de verdadeira justiça...Cristo seja a nossa força nestes tempos bárbaros. Meus sinceros agradecimentos e que Cristo nos liberte e uma.²⁷⁹

Pelos depoimentos citados, podemos perceber que o conteúdo veiculado pelos periódicos do CEI era, em diversos casos, reproduzido em outros veículos de comunicação, fazendo as informações atingirem um número ainda maior do que o esperado pela equipe. Em muitas matérias publicadas, aparece não só a necessidade de se promover um envolvimento social dos cristãos com obras de ajuda aos mais pobres, mas, também, a tomada de posição política na resistência contra as arbitrariedades dos regimes militares da América Latina. Nesse sentido, no mesmo n.º 118 de setembro de 1976, Frei Vital Wilderink, de Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro, deixou registrado que “as publicações do CEI provocam uma inquietação salutar mostrando um pouco daquela espada que Cristo veio trazer.”²⁸⁰ E Aerton Tavares de Azevedo agradeceu pelo “abraâmico” trabalho desenvolvido pelo CEI, pois: “ajuda bastante a despertar a consciência, motivando-nos a um engajamento preñado de conseqüências concretas para a construção do Reino de Deus. É isso aí!”²⁸¹

Nas páginas dos periódicos ecumênicos é constante a idéia da necessidade de “profundas transformações das estruturas sócio-político-econômicas” dos países “em vias de desenvolvimento”, muitos deles em situação análoga ao Brasil, sob os auspícios de regimes ditatoriais. Nesse processo de “tomada de posição” é necessário lembrar o papel relevante do Conselho Mundial de Igrejas. No contexto da busca por uma “ação cristã” voltada para os difíceis problemas sociais que “afligiam os pobres no mundo”, o CMI, através de membros de centenas de igrejas pelo mundo, realizou diversas Conferências com o intuito de articular idéias e ações em face das arbitrariedades de governos autoritários. Merecem destaque as Conferências “Igreja e Sociedade”, nas quais leigos e importantes teólogos do século XX, em constante diálogo com cientistas sociais, refletiam e esboçavam estratégias de atuação mais eficazes para as igrejas protestantes através de parcerias ecumênicas com outros organismos e, também, com a Igreja Católica, a fim de enfrentar os principais dilemas do século, como se verá adiante.

²⁷⁸ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 118, set. 1976. p. 2.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 2.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 2.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 2.

Além dos leitores brasileiros de vários Estados, há comentários extraídos de leitores de vários países tais como Alemanha, Canadá, Estados Unidos, Peru, Itália, dentre outros. São leigos católicos e protestantes, padres, freiras, pastores, bispos etc. Tudo isso demonstra o alcance das informações produzidas pelos periódicos do CEI/CEDI.

4.3 – Cristianismo no século XX e a “teologia da revolução”: uma justificação protestante do uso da violência nos “movimentos de libertação”?

Exemplo elucidativo do que afirmamos, aparece na cobertura da terceira Conferência de “Igreja e Sociedade”, realizada em julho de 1966, em Genebra, na Suíça. O suplemento do *Boletim CEI*, na edição de setembro de 1966, traz um rico balanço do que fora discutido nela: “as conclusões provenientes dessa reunião poderão marcar o início de uma nova e radical orientação das igrejas em relação ao mundo moderno.”²⁸²

Estavam presentes, segundo a matéria, “410 participantes de 80 países”. Uma aglutinação de “pessoas de quase todos os quadrantes políticos, culturais, ideológicos e eclesiais”, a maioria leiga e metade vinda “do mundo subdesenvolvido”. O conteúdo do documento final procura suscitar o “engajamento social e político” dos cristãos. A veiculação dessa mensagem (na realidade uma tradução das informações disponibilizadas pelo ISAL), no periódico do CEI, provocou diferentes percepções nos leitores. Representava um chamado, aos cristãos protestantes, a um tipo de ação que, ao ser difundida no Brasil, em setembro de 1966, certamente não seria bem recebida pela comunidade de informações do regime militar:

Estamos comprometidos com o esforço pela transformação da sociedade. No passado, atuávamos modestamente, trabalhando através de instituições estabelecidas e de acordo com as suas leis. Agora, boa parte daqueles que se dedicam ao serviço de Cristo e do próximo, assumem posição mais radical e revolucionária.²⁸³

O documento indica que a Conferência preocupou-se, em especial, com os meios práticos para a atuação das igrejas em face à ordem “conjuntural” e “estrutural” dos diversos países em que atuavam. Um das idéias sugeridas é a de que tais cristãos visavam não só apontar os “problemas da sociedade capitalista”, mas encontrar o melhor caminho para a “atuação mais eficaz das igrejas e dos cristãos nas revoluções econômicas e sociais do mundo, mesmo assumindo posições que signifiquem o abalo das estruturas da sociedade.”²⁸⁴ Seria interessante colocarmos em perspectiva algumas das declarações e posicionamentos da Conferência protestante “Igreja e Sociedade” e as “Conclusões da Conferência de Medellín”, católica, de 1968, no tocante, especificamente, à problemática da atuação dos cristãos frente à ordem social secular.

Na opinião de pesquisadores que se ocuparam do estudo do Conclave católico, ele teria representado, entre outras coisas, o momento da “opção preferencial pelos pobres” da Igreja Romana na América Latina. A propósito de Medellín, José Oscar Beozzo afirma:

indubitavelmente, há na história da Igreja na América Latina um antes e um depois de Medellín. Naqueles poucos dias, consolidou-se a consciência de uma identidade eclesial latino-americana, ficando claros os imensos desafios e as novas tarefas que incumbiam aos cristãos da América Latina e às igrejas de cada país frente à realidade, tanto eclesial, quanto econômica, política e social. Eram responsabilidades pessoais e coletivas, de âmbito local e continental e, por que não dizer, também universal, como o vai explicitar Puebla, onze anos depois.²⁸⁵

Segundo o cientista social protestante José Bittencourt Filho, “o exame das conclusões da Conferência de Medellín, não só a situam como um marco decisivo na recepção do

²⁸² *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. set. 1966. Suplemento, p. 1.

²⁸³ *Boletim CEI*, Op. cit., p. 1.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 1.

²⁸⁵ BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 153.

Concílio [Vaticano II] no Continente, como o nascedouro da Teologia da Libertação na sua expressão católica.”²⁸⁶ De forma semelhante à conferência protestante “Igreja e Sociedade”, realizada pelo CMI, em Genebra, a Igreja Católica em Medellín, segundo Bittencourt, visava implementar uma “nova orientação no que concerne à relação entre a Igreja e Sociedade”. Nesse sentido, a CELAM reunida em Medellín, deveria dar uma resposta acerca da melhor maneira de a Igreja Católica atuar “na situação concreta dos povos latino-americanos”. Uma das principais sugestões de Medellín era a via de um paulatino processo educativo, o qual culminaria na mudança das difíceis realidades enfrentadas pelos pobres no continente latino-americano:

A educação efetivamente é o meio-chave para libertar os povos de toda servidão e para fazê-los ascender de condições de vida menos humanas para condições mais humanas [...] Para tanto, a educação em todos os seus níveis deve chegar a ser criadora, enquanto deve antecipar o novo tipo de sociedade que buscamos na América Latina ²⁸⁷ .

Outro trecho do documento final da Conferência, fonte da expressão amplamente divulgada “opção preferencial pelos pobres”, exortava os cristãos católicos ao seguinte compromisso:

[...] Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência de caridade. Esta solidariedade implica em tornar nossos seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada freqüentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações. [...] A promoção humana há de ser a linha de nossa ação em favor do pobre, respeitando sua dignidade pessoal, ensinando-lhe a ajudar a si mesmo. Com esse fim, reconhecemos a necessidade da estruturação da nossa pastoral e da integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades²⁸⁸ (grifo nosso).

Duas questões devem, com base no excerto acima, ser mencionadas acerca da metodologia proposta por Medellín. Em primeiro lugar, o fato de sugerir a possibilidade de que pela persuasão e através do diálogo com “grupos responsáveis” pela “injustiça” e pela “opressão”, poder-se-ia obter alguma mudança na questão das desigualdades sociais. De um modo um tanto ingênuo, acreditam ser possível “conscientizar” figuras da “elite capitalista” e dos governos ditatoriais, a fim de aliviarem a “opressão” sobre os “pobres”. Daí, infere-se que não estava no horizonte dos prelados católicos o apoio a movimentos radicais revolucionários. O segundo ponto é que, em Medellín, a perspectiva ecumênica aberta pelo Vaticano II se ampliou, ainda que de forma indireta. Com isso, reconheceu-se a necessidade da “integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades” interessadas na causa dos “oprimidos” da América Latina.

No caso da conferência protestante “Igreja e Sociedade”, em 1966, contudo, apontava-se em uma direção um pouco diferente para a questão do modo mais adequado para o

²⁸⁶ BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003. p. 169/170.

²⁸⁷ II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Conclusões da Conferência de Medellín - 1968, Educação, I, 3. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 85. *Apud*. SCARRETTA, Máximo. “O ‘68’ do catolicismo brasileiro e sua atualidade: o exemplo da Diocese de Nova Iguaçu. no prelo. Esse artigo é um extrato da Tese de doutoramento intitulada *La Chiesa brasiliana nell’opposizione alla dittatura*, defendida no *Dipartimento di Discipline Storiche da Università degli Studi di Napoli Federico II*.

²⁸⁸ II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Conclusões da Conferência de Medellín – 1968, Texto Oficial: 1998, 199s, *Apud*. BITTENCOURT FILHO, José, Op. cit., p. 170/171.

posicionamento de cristãos e Igrejas frente à ordem social. Conclamava-os a optar por ações práticas rumo à “transformação estrutural” dos “países subdesenvolvidos”. Essa opção é explicitada pelo Dr. Eugene Blake, então futuro secretário do CMI, ao fim da Conferência:

A Igreja deve estar e lutar ao lado daqueles que não podem sozinhos vencer sua luta por justiça, liberdade e igualdade. É um risco para a Igreja que sempre resulta em controvérsia. No entanto, estou convencido de que este é o lugar onde a Igreja deve ficar: O lugar certo, na hora certa. É o único meio de que o cristão dispõe para ajudar a sua Igreja a participar da transformação da sociedade.²⁸⁹

É interessante notar que, para alcançar o êxito na “luta ao lado daqueles que não podem sozinhos vencer sua luta”, não estavam excluídas a interação e a parceria com os mais variados segmentos sociais aliadas a “um diálogo informal com os marxistas”. Isso poderia, na visão dos conferencistas, em Genebra, suscitar o aumento das “possibilidades de cooperação entre cristãos e não cristãos, sem distinção de ideologia.”²⁹⁰ Aqui, também, é notória a abertura ecumênica do CMI para o diálogo com outras expressões religiosas.

Pareciam convictos, dessa forma, que a “difícil situação de pobreza e exclusão social das camadas mais baixas da população” dos “países subdesenvolvidos” só poderia ser resolvida se “profundas mudanças revolucionárias ocorressem no campo da propriedade, da renda, do investimento das despesas, da educação, da organização política e administrativa, assim como dos padrões atuais das relações internacionais.”²⁹¹ Assim, instrumentos conceituais do arcabouço marxista como, por exemplo, a “luta de classes” como “motor da História” pareciam servir de ajuda no delineamento da ação cristã no contexto dos “países subdesenvolvidos”. O texto sugere, assim, que na concepção dos leigos e líderes protestantes, reunidos em Genebra, a via da “ação revolucionária” estava presente como opção aos cristãos.

Nesse ponto, é possível dizer que a influência de Richard Shaull era perceptível na Conferência. Ele foi um dos principais palestrantes da Conferência de Genebra. O suplemento do *Boletim CEI*, do mês de agosto de 1967, traz, na íntegra, a palestra do pensador norte-americano, intitulada: “Desafio Revolucionário à Igreja e à Sociedade”. Em sintonia com o pensamento dos participantes, Shaull apresenta uma reflexão buscando despertar os cristãos para um empenho efetivo na “transformação social”. Nessa tarefa, enfatizou a importância da adoção do que chamou de “ecumenismo social”. O pensamento teológico de Shaull sugere que a antiga perspectiva escatológica cristã da iminência da “vinda do Reino de Deus” não exime o cristão da ação, pelo contrário, indica que ele deve tomar parte na “renovação da história”. Richard Shaull parecia colocar-se como alguém que visava a dar um embasamento político-teológico para a tomada de posição, contudo, um tanto “radical”, se comparada a Medellín. Enfatizou que “os cristãos chamados a participar da luta revolucionária poderão retornar à comunidade cristã em busca de amparo teológico e moral.”²⁹² Para ele, a tradicional perspectiva protestante da separação entre “Igreja” e “Mundo” estava superada. Daí, encarar a responsabilidade cristã “revolucionária” significava que os cristãos são parte integrante da sociedade na qual vivem. Os cristãos, ao encarnarem a “postura revolucionária” como factível, “são parte de um processo dinâmico e se deparam com um mundo estranho, novo e, amiúde, chocante.”²⁹³ O teólogo presbiteriano descreve, com habilidade, os traços característicos de um “sistema econômico global” de enorme controle que, praticamente, impossibilitava a ação pela via política partidária tradicional dos que desejavam mudanças profundas. Nessa perspectiva, a sugestão proposta por Medellín de “dialogar com grupos

²⁸⁹ *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. set. 1966. Suplemento, p. 4.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 3.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 4.

²⁹² *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. agosto. 1967. Suplemento, p. 1.

²⁹³ *Ibid.*, p. 1.

responsáveis” pela opressão do povo “para fazê-los compreender suas obrigações” não deve ter feito muito sentido para Shaull. O teólogo argumenta, ainda, em defesa de sua tese da “ação revolucionária”, que em diversos países “uma política de clientela trata de evitar qualquer conflito político mais profundo.”²⁹⁴ Sugeriu, então, que apenas uma “significativa transformação da sociedade” seria capaz de reverter as inúmeras injustiças a que estavam expostos os pobres dos “países subdesenvolvidos”.

A retórica de Shaull, exposta em categorias como “transformação social”, “transformação do mundo”, “renovação da história”, “situação revolucionária”, “luta revolucionária” e outras de cunho análogo, parece carregar consigo as marcas de um tipo de protestantismo que, em muitos aspectos, lança raízes no solo de uma tradição de longa duração, plasmada a partir da experiência dos protestantes radicais da Inglaterra do século XVII. Um contexto histórico permeado pelo clima mental de que o “Senhor chamava-os a abreviar o momento de seu retorno à terra”.

Contudo, na cosmologia daqueles protestantes, tal “retorno” não aconteceria a partir de algum evento miraculoso desde os céus, mas por intermédio da sua participação na “luta revolucionária”. Uma luta que foi, de fato, levada às últimas conseqüências por diversos segmentos do protestantismo, inconformados com a submissão a Igrejas oficiais e ao autoritarismo do poder monárquico secular estabelecido. Consideramos relevante, aqui, retrocedermos um pouco no recorte temporal do presente trabalho, da mesma forma que fizemos quando da análise de elementos contidos na longa tradição da Igreja Católica, muitos dos quais vieram à tona em seus documentos oficiais durante o Vaticano II. Esse recuo visa, sobretudo, oferecer subsídios para a compreensão dessa vertente do protestantismo ligada ao CMI, a qual propunha, pelo menos no nível discursivo, essa “teologia da revolução”. Ao que parece, a linha teológica de compreensão da história tem a ver com um tipo de valor que encontra seu nascedouro no protestantismo inglês do século XVII. A partir de uma leitura particular da Bíblia, suscitou-se, entre os radicais ingleses, a convicção da necessidade do engajamento na “luta por direitos”. Assim, somos levados a colocar a seguinte indagação: seriam as propostas apresentadas, na “Conferência Igreja e Sociedade” do CMI, algo parecido a um ressurgimento de um ingrediente de radicalismo protestante, contido na mentalidade de seus “antepassados” ingleses do século XVII?

Quem melhor estudou e captou a essência teológica e política daquele radicalismo protestante foi o historiador marxista britânico Christopher Hill em *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*.²⁹⁵ O autor analisa, em especial, os diversos modos pelos quais a Bíblia e os argumentos teológicos foram utilizados, na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, pelos radicais protestantes e explicita algumas funções que a “leitura radical da bíblia”, no vernáculo inglês, desempenhou nas vidas do povo na época revolucionária do século XVII. Já nesse ponto, oferece elementos históricos que nos ajudam a compreender uma proposta de revolução por meio da Bíblia e da teologia. A sinalização de Richard Shaull para a necessidade da “luta revolucionária” torna-se, então, não uma excentricidade, mas a tentativa de recuperar elementos característicos da orientação política contida no próprio arcabouço histórico do protestantismo.

Hill demonstra que a Bíblia tornou-se a maior fonte de idéias utilizadas pelos revolucionários ingleses, isto é: as bases intelectuais de sua ação política estavam todas contidas nela. Inspirados em seus textos, contestaram a legitimidade do poder monárquico e da Igreja estatal, e, por fim, condenaram à morte o representante da Igreja, o arcebispo anglicano Laud, em 1645, e o rei Carlos I, em 1649. O autor sustenta, entre outras coisas, que

²⁹⁴ Ibid., p. 2.

²⁹⁵ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

a tradução da Bíblia para o inglês trouxe efeitos surpreendentes sobre quase todos os aspectos da vida das pessoas da Inglaterra. Sua influência teria afetado os rumos da política, da economia, da literatura, da religião e da própria vida social como um todo. Segundo Hill, o texto bíblico, em vernáculo inglês, era tido como uma “instituição” no reinado dos Tudor e simbolizava sua independência em relação ao papado. No século XVI, possuía ainda uma função legitimadora da autoridade real, que, todavia, com o passar dos anos, não permaneceria a mesma. À medida que as tensões sociais se agravaram, o domínio do uso e da legitimidade da interpretação da Bíblia “tornou-a um campo de batalha entre várias ideologias – nacionalismo inglês contra catolicismo romano, episcopado contra presbiterianismo e sectarismo.”²⁹⁶ O autor salienta que a Bíblia atingiu amplas camadas populares – que anteriormente não podiam ter acesso aos escritos latinos reservados aos leitores ricos e cultos – e, assim, suscitou o desejo de vivenciarem mudanças sociais profundas. A iniciativa da tradução do Livro acabou por suscitar o desejo de, por um lado, levar a cabo profundas transformações sociais e, por outro, a tentar manter o *status quo*, uma vez que “na Inglaterra do século XVII, um século de revolução e guerra civil, todos os partidos recorriam ao apoio da Bíblia.”²⁹⁷ Ela, a Bíblia, constituiu-se no maior “patrimônio” do povo protestante inglês, “a Palavra de Deus”, que ninguém poderia contestar era “uma dinamite”, sempre pronta para ser usada na destruição de “fortalezas ideológicas” bem estruturadas.

De volta ao contexto dos anos de 1960, percebemos que, ao menos uma parcela desse radicalismo protestante, de que nos informa Hill, parecia estar irrompendo na perspectiva de Richard Shaull e de outros teólogos vinculados a ISAL e ao CMI. A perspectiva revolucionária defendida por Richard Shaull aparece com força no Brasil na edição de julho de 1966 da revista *Paz e Terra*. E, aqui, começamos a compreender melhor a repressão dos agentes do Estado sobre as pessoas ligadas à *Paz e Terra*, relatada por Waldo Cesar anteriormente. Richard Shaull sustentava, em artigo intitulado: *Nicolau Berdiaev: Perspectiva cristã da revolução social*, que:

Somente nos países em desenvolvimento, e, especialmente na América Latina, a revolução parece haver chegado a ser, mais uma vez, uma questão inevitável. Com efeito, pode ser a vocação na América Latina, neste momento da história, não só viver a revolução, de maneira decisiva para o resto do mundo. É uma tarefa, antes de tudo complexa; exige dos cristãos, que pelo menos se voltem para os que em outras partes do mundo e em outras gerações viveram situações semelhantes e chegaram a pensar profundamente no problema.²⁹⁸

No mesmo artigo, Shaull analisa a perspectiva do “filósofo e teólogo ortodoxo russo” Nicolau Berdiaev sobre o processo revolucionário ocorrido na Rússia e suas conseqüências para a vida do povo em geral. Segundo Shaull, as reflexões de Berdiaev são resultantes de quem vivenciou “completa e intensamente a experiência da revolução”. Segundo Shaull, o teólogo russo constatou “o fracasso da revolução russa”. Entretanto, “manteve até o fim sua fé no socialismo como o único sistema que oferecia uma saída para uma ordem econômica mais justa e mais humana”. Berdiaev teria, assim, atribuído o fracasso da revolução russa a sua “idolatria”, uma vez que “os revolucionários russos não podiam crer em Deus, embora fossem profundamente religiosos, e transladaram sua psicologia e motivos religiosos a uma nova esfera, criando assim ‘uma forma peculiar de idolatria social’”.

A intenção central de Shaull parece ser demonstrar que era, não só possível, como necessário, pensar no estabelecimento do socialismo por intermédio de uma revolução, desde

²⁹⁶ Ibid., p. 24.

²⁹⁷ Ibid., p. 27.

²⁹⁸ SHAULL, Richard. “Nicolau Berdiaev: Perspectiva cristã da revolução social”: *Paz e Terra*, n. 1, jul. 1966. *Apud. Religião & Sociedade*, v. 23, n. especial, 2003. p. 36.

que se mantivesse a perspectiva de que o marxismo e o socialismo estavam acima, ou além, do evento histórico da revolução russa. Afinal, mesmo Berdiaev, que vivenciara a “tirania e crueldade” do governo soviético, continuava acreditando que “em alguns países o comunismo ‘podia chegar a ser um fenômeno inteiramente diferente apesar das teorias marxistas similares’”.

Todavia, nem Shaull, nem Berdiaev, acreditavam que apenas o socialismo pudesse estabelecer a justiça social. Era, antes, necessário que a revolução acontecesse no momento em que o socialismo tivesse um “encontro com o cristianismo”. Isso porque, afirma Shaull, “o cristianismo é sempre revolucionário”. Assim, “em qualquer ordem social, particular, a preocupação é a transformação radical do homem, da sociedade e do mundo.” Acrescenta ainda Shaull, a partir das reflexões de Berdiaev, que o cristianismo “em vez de um convite para escapar do mundo, é um chamado para transfigurar este mundo demoníaco e atribulado.” Desse modo, “em uma perspectiva escatológica, o cristianismo necessariamente deve ser valente, dinâmico e criador”, complementa o autor.

A nosso ver, ainda que tais idéias não apresentassem um programa específico de ação política para operacionalizar a desejada “revolução”, serviram para motivar cristãos protestantes e católicos. Entretanto, é fato, também, que tais idéias tiveram um peso considerável na decisão da polícia de reprimir os indivíduos ligados à editora que as publicava durante os “anos de chumbo” no Brasil.

Diante do resumido quadro do radicalismo inglês, podemos concluir que as propostas da opção revolucionária na “Conferência de Igreja e Sociedade” e as publicadas em *Paz e Terra* traziam consigo valores de uma tradição protestante de longa duração. Idéias revolucionárias a partir de um tipo de leitura da Bíblia que trazem certos elementos da herança dos radicais ingleses do século XVII. Se assim era, colocamos então as seguintes questões: seria mesmo possível colocar em prática uma “revolução radical” para o estabelecimento do socialismo sem o emprego da violência? E o uso da violência, não se constituiria numa flagrante contradição com o amor pregado por Jesus no Novo Testamento?

Alguns elementos discursivos contidos no documento da “Conferência de Igreja e Sociedade”, em Genebra, talvez nos indiquem algumas pistas. Ali, aparece a perspectiva da participação política do cristão como uma forma de “ministério”. Nesse sentido, a possibilidade do uso da violência, assim como na época dos revolucionários ingleses, deixaria de ser conflitante com a mensagem dos Evangelhos, passando, então, a expressar a própria vontade de Deus. De acordo com o *Boletim CEI*, de 1966, durante a Conferência do CMI, houve um intenso debate acerca do mais adequado canal para que as “necessárias revoluções” pudessem ser postas em prática. O possível uso da violência foi alvo de diversas conjecturas como, por exemplo, a de que nos processos revolucionários ela surgiria como possibilidade de ação cristã, enquanto “último recurso.”²⁹⁹

O escritor da matéria veiculada no CEI, Vaughan Hinton, membro do Conselho Australiano de Igrejas, justifica o uso de violência pelos cristãos revolucionários.³⁰⁰ Seu argumento assenta-se na idéia de que, no mundo de então, a “violência não consiste somente no derramamento de sangue através de revoluções armadas. É também aquilo que condena populações inteiras ao desespero permanente, embora sem o derramamento de sangue.”³⁰¹

Sob o nosso ponto de vista, a perspectiva dos protestantes radicais do século XVII é útil, ainda, para a compreensão de um modo de agir e pensar que motivava as “relações ecumênicas”, durante o regime militar brasileiro. Muitos católicos e protestantes adotaram uma chave de leitura bíblica voltada para a ação política na realidade, face às diversas

²⁹⁹ *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. set. 1966. Suplemento, p. 3.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 3.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 3.

“situações de opressão”. Guardando certa aproximação com os radicais ingleses do passado, cristãos ecumênicos brasileiros e latino-americanos, imbuídos de uma leitura bíblica embebida de uma “teologia libertária” ou de uma “teologia da revolução”, tentaram contribuir para a transformação da sociedade. É necessário, contudo, ter em mente que, para muitos deles, a intervenção na realidade não estava diretamente ligada ao ato de pegar em armas e lutar contra os regimes autoritários.

No caso dos grupos que militaram na ISAL, no CEI/CEDI, na *Paz e Terra* e, em muitas outras ONG’s ecumênicas, a luta que travaram estava ligada ao campo das idéias, mas, nem por isso, a compreensão histórica a respeito dela deveria ser negligenciada pelos historiadores. Na concepção de muitos daqueles cristãos, tal atividade significava a intervenção no mundo social por meio da difusão de informações e ideais políticos e teológicos que, em tempos de ditadura militar marcados pela censura e pela repressão, possuíam um potencial efetivo de mobilização política contra o regime estabelecido.

4.4 - Articulações ecumênicas nas malhas da comunidade de informações.

O CEDI foi uma das principais organizações da sociedade civil a denunciar os abusos cometidos pelo Estado autoritário no Brasil. Seus integrantes fizeram constantes viagens ao exterior e utilizaram, entre outros veículos, a tribuna do CMI para fornecer análises da situação sócio-política e econômica do Brasil, por meio de diversos estudos.³⁰² Segundo Zwinglio Dias, nos primeiros anos (1965 a 1968), a equipe que publicava o *Boletim CEI* atuou de forma comedida. Depois disso, começou a desenvolver uma militância mais ativa, motivada, em especial, pela adesão ecumênica de católicos após a Conferência Episcopal Latino Americana (CELAM) de Medellín, em 1968. Uma das primeiras conseqüências práticas dessa aproximação ecumênica foi a mudança do nome da equipe editorial do *Boletim CEI*. A sigla “CEI”, que antes significava *Centro Evangélico de Informação*, passou a *Centro Ecumênico de Informação*.³⁰³ Zwinglio Dias assinala que, durante o período de 1969 até 1974, boa parte da receptividade que o trabalho do CEI encontrava junto às Igrejas protestante fora perdida, ao passo que entre os católicos o espaço às idéias de ecumenismo do CEI havia crescido. Com o engajamento de católicos nas fileiras do CEI, aumentaram as forças que empunhavam as mesmas bandeiras de luta defendidas pela ONG ecumênica. Ainda segundo o mesmo autor, em 1974, o grupo dá um passo adiante em sua proposta de engajamento nas “lutas sociais e políticas em favor da democratização e emancipação da sociedade brasileira”³⁰⁴, passando a se chamar Centro Ecumênico de Documentação e Informações (CEDI). De maneira concisa, Zwinglio expõe a proposta da organização:

Essa entidade era autônoma em relação às estruturas eclesiais, mas profundamente comprometida com a causa da cooperação ecumênica, intereclesial, e com os valores teológicos que privilegiam o horizonte do reino de Deus como paradigma definitivo para a inflexão da Igreja nos meandros das lutas sociais e políticas em favor da democratização e emancipação da sociedade brasileira. [...] Por sua conta e risco, alinou-se com as posições mais consistentes do CMI e fez do ecumenismo amplo e dos valores democráticos mais radicais a motivação fundamental de sua existência e de sua atuação.³⁰⁵

³⁰² Mais adiante exemplificaremos a maneira como a comunidade de informações avaliou as atividades do CEDI e de alguns dos seus integrantes.

³⁰³ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 50.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

De fato, essa expressão de Zwinglio: “por sua conta e risco” é pertinente, uma vez que o CEDI se propunha a atuar num contexto que assistia à consolidação estrutural da comunidade de informações e de segurança do regime militar que, segundo Carlos Fico, ocorreu “entre 1969 e 1970.”³⁰⁶ Cabe ressaltar, entretanto, que não se pretende nesta pesquisa esgotar a análise sobre o papel desempenhado por esses cristãos ecumênicos em todas as áreas em que militaram. Tal empreitada demandaria um estudo monográfico específico, tamanha a complexidade e variedade das redes que, por eles, foram tecidas ao longo do regime militar.

Nosso interesse central é investigar, nesse momento, de um lado, em que termos se desenvolveram as tentativas de promover a formação e a conscientização da opinião pública daquela parcela da sociedade que conseguiam alcançar com seus periódicos. De outro lado, pretendemos analisar algumas situações em que o regime militar qualificou de forma negativa as atividades dessa ONG e de alguns de seus integrantes. Essa restrição se explica, ainda, pela enorme quantidade de informações contidas em inumeráveis volumes de periódicos, publicados pelo CEI e CEDI ao longo dos anos. Desse modo, fica praticamente impossibilitada uma análise exaustiva no curto espaço de tempo de que dispomos nesse empreendimento.

Não obstante, julgamos necessário pinçar certas temáticas trabalhadas pela equipe ecumênica do CEI/CEDI que, provavelmente, despertaram a consciência de inumeráveis pessoas que recebiam os periódicos. Um primeiro contato com os periódicos ecumênicos provocou as seguintes indagações: essas revistas com conteúdos tão críticos passaram despercebidas aos olhos dos agentes das polícias políticas do regime? Os atentos espões da comunidade de informações não se incomodariam com temáticas tão polêmicas tratadas pela ONG?

A hipótese gerada, a partir do contato com tais fontes, previa que o incômodo entre os militares seria grande após tomarem conhecimento das referidas publicações. Por isso, começamos a busca por respostas nos arquivos de uma das polícias políticas do Rio de Janeiro, o Departamento Geral de Investigações Especiais (DGIE), o que confirmou nossas hipóteses: as avaliações que os agentes dos órgãos de informação e segurança fizeram do conteúdo dos periódicos ecumênicos não foram das mais amigáveis. Todavia, não era apenas o DGIE que se havia incomodado com o conteúdo dos periódicos ecumênicos, mas o Serviço Nacional de Informação (SNI), o Centro de Informações da Polícia Federal e outros órgãos da comunidade de informações e de segurança. Documento datado de 13 de fevereiro de 1979, do Centro de Informações do Exército (CIE), órgão ligado ao Ministério do Exército, por exemplo, atesta o potencial de radicalização impresso nas páginas dos periódicos do CEI, o que suscitou nos agentes militares a necessidade de identificar e conhecer melhor as pessoas envolvidas no processo de produção dos periódicos.

Os esforços de compreensão do perfil do “inimigo” passavam pela cuidadosa investigação da trajetória dos idealizadores da entidade ecumênica. Por isso, muitos dos envolvidos com o ecumenismo protagonizado pelo CEI/CEDI, estiveram “na mira” dos agentes secretos do regime. O caso do pastor Domício Pereira de Matos é ilustrativo, pois, na lógica dos agentes, esse personagem protestante era por demais suspeito:

(...) O diretor da revista CEI é DOMÍCIO PEREIRA DE MATOS, Pastor Presbiteriano, com registros desabonadores no CIE.
DOMÍCIO PEREIRA DE MATOS sem dados de qualificação, segundo Informe nº 1816/65/ Cenimar, era Pastor da Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo (...). É o mentor, fundador e um dos diretores do CEI/ (Centro Evangélico de Informação), organizado após a revolução. Distribui o Boletim CEI de inspiração comunista,

³⁰⁶ FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 18.

ainda que veladamente. (...) pertenceu, também antes da Revolução, a Diretoria da Confederação Evangélica do Brasil, onde sempre manteve acentuada atuação esquerdista. Foi um dos propagadores da Conferência do Nordeste realizada em 1962, em Recife, e de inspiração claramente comunista. Escrevia na revista para uso da Escola Dominical, lições eivadas de conceitos comunistas. (...) É elemento frustrado, porém bastante ativo nas lides esquerdistas. Autor do livro recentemente editado 'A Posição Social da Igreja' em que ataca sua própria Igreja/Presbiteriana. Sem dados de qualificação, segundo o PB nº.141/75/B- I Exército, era pastor da Igreja Presbiteriana e procedente do Rio de Janeiro (...) que esteve em Juiz de Fora para participar do culto ecumênico realizado em 20/12/74, por ocasião da formatura dos Administradores de Empresa pela Fundação Educacional Machado Sobrinho. O texto de cunho subversivo distribuído para o culto foi laborado por Leonardo Dutra de Moraes Horte³⁰⁷ (grifos nossos).

Tal documento é interessante, sobretudo, porque explicita o monitoramento imposto aos protestantes ecumênicos desde inícios da década de 1960, por dois órgãos de informação: o Cenimar (Centro de Informações da Marinha) e o I Exército. Portanto, no ano da fundação do CEI, em 1965, os agentes do Cenimar já estavam atentos às atividades do grupo de cristãos, antes mesmo do engajamento dos católicos. A “Conferência do Nordeste” – realizada pela CEB, em 1962, e ponto de culminância da militância protestante precursora daquela modalidade de teologia de que tratamos anteriormente, que fincava suas raízes nos ideais de “libertação” – é rotulada no documento como de “inspiração comunista”. Dentro desse quadro de suspeitas contra os cristãos ecumênicos, os órgãos de informação procuravam aprimorar seus conhecimentos acerca do pensamento do CEDI. Esquadrinhavam suas publicações com vistas a encontrar vestígios de temáticas “esquerdistas”, “comunistas” ou “subversivas”. Entre os números da revista *Tempo e Presença* que mais despertaram a preocupação dos agentes, estava um de julho de 1979. Outro documento do SNI, datado de 10 de agosto de 1979, trazia o seguinte “Assunto”: “Publicação Tempo Presença”, cuja referência era: “Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) Conselho Mundial De Igrejas (CMI)”. Tal documento, à época “sigiloso”, avalia detalhadamente cada seção do “exemplar nº 152, de jul. 79”. Assinalamos alguns pontos que consideramos mais significativos, sobre a perspectiva do redator, a respeito das atividades dos cristãos do CEDI:

1. ‘Tempo e Presença’ é uma publicação mensal do CEDI, antigo Centro Ecumênico de Informação (CEI), editada pela TEMPO E PRESENÇA EDITORA LTDA., não pairando dúvidas quanto a seguir orientação do CMI.
2. A publicação em pauta busca acirrar a luta de classes, na medida que aponta o trabalhador rural como explorado pelos grandes proprietários de terra, acusa o Governo de inoperância e defende as posições de diferentes confissões cristãs, sempre que estas posicionam-se contra as atividades governamentais na área rural. ‘Tempo e Presença’ é dirigido a eclesiásticos e leigos, tanto católicos quanto protestantes, sem que se conheça sua distribuição em detalhe. Utilizando trechos da Bíblia, os responsáveis pela revista transmitem descontentamento, inconformismo, desesperança e revolta aos seus leitores.
3. Sob o título ‘Questão Agrária, Movimento Sindical e Igreja’, ‘Tempo e Presença’ faz uma apresentação do III CONGRESSO NACIONAL DE TRABALHADORES RURAIS, realizado em BRASÍLIA de 21 a 25 de maio p.p., abordando as seguintes idéias-força:
 - participação da classe operária, sendo dada ênfase aos nomes de ‘LULA’ e de JOÃO CARLOS, este do SINDICATO DOS PETROQUÍMICOS DE CAXIAS;
 - modificação da CLT, livre negociação entre patrões e empregados, abolição da legislação anti-greve, anistia ‘ampla, total e irrestrita’;

³⁰⁷ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 54/55, 13 fev. 1979.

- aprofundamento da luta sindical, com vistas a uma Reforma Agrária ‘ampla, massiva e imediata’;
- importância da ação dos Bispos AGOSTINHO JOSÉ SARTORI, HENRIQUE FROELLICH, MOACYR GRECHI, PEDRO CASALDÁLIGA e do Pastor GERNOTE KIRINUS, na CPI que, em 1977, tratou da Reforma Agrária³⁰⁸ (grifos nossos).

O “analista” continua apontando os “problemas” da publicação e destacando o envolvimento desses cristãos com as questões referentes à “Reforma Agrária”, julgando que a intenção principal do autor do periódico é a de “acirrar a luta de classes”:

5. Na Seção ‘Última Página’, sob o título ‘Reforma Agrária- Assunto para quem?’, o Pastor Luterano SILVIO MEINCKE afirma que segundo o ministro DELFIM NETTO, ‘Reforma Agrária é assunto para economista desocupado’. Assim, tendo como refrão a afirmativa que atribui ao atual Ministro da Agricultura, o autor se esmera em apontar diferenças sociais e econômicas, com o evidente intuito de acirrar a luta de classes³⁰⁹ (grifo nosso).

Em tom arrebatador, conclui mostrando aquilo que, na sua concepção, evidenciava a influência do “comunismo” na equipe do CEDI e no Conselho Mundial de Igrejas:

6. Do anteriormente exposto é lícito inferir-se que o CEDI e seu órgão de divulgação, ‘Tempo e Presença’ estão profundamente permeados pela INTERNACIONAL SOCIALISTA, da qual o CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS é uma das Organizações de Frente³¹⁰ (grifo nosso).

Esse documento conseguiu, no entanto, identificar com bastante propriedade algumas das áreas de atuação em que os componentes do CEDI estavam envolvidos. Era um tipo de atividade que começou a surgir ainda nos anos de 1960, tendo como traços fundamentais, segundo Zwinglio, a tentativa de responder ao desafio de demandas surgidas nos meandros da sociedade civil, em especial, nos variados movimentos sociais. As principais necessidades listadas pelo autor diziam respeito aos seguintes pontos:

[...] formação política, educação de base, organização de movimentos populares reivindicativos de direitos, formação teológica, análises do desenvolvimento da conjuntura político-econômica, defesa e promoção dos Direitos Humanos, documentação histórica das lutas populares, planos de pastoral etc.³¹¹

O CEDI, ressalte-se, foi uma das várias organizações ecumênicas que, ao longo do regime militar, dedicou-se a promover atividades de apoio aos movimentos sociais e às diversas pastorais católicas e protestantes. De acordo com Zwinglio, o órgão ecumênico insere-se num contexto mais amplo de “construção da democracia”, em que diversos outros atores e instituições tomaram parte. Nessa empreitada, o CEDI exerceu um papel relevante:

Os recursos para o financiamento e para a sustentação de incontáveis programas e projetos de mobilização, organização e emancipação, oriundos de iniciativas populares carreadas por instâncias das igrejas e de organismos ecumênicos e, muitas vezes, monitorados por Ongs especializadas que emergiam desse complexo processo de construção da democracia a partir das bases da sociedade, provieram, em sua

³⁰⁸ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 89, 10 ago. 1979.

³⁰⁹ Ibid., folhas 88.

³¹⁰ Fundo das Polícias Políticas, Op. cit., folhas 88.

³¹¹ DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008. p. 68

maioria, de Agências internacionais de Cooperação ao Desenvolvimento, tanto européias como norte-americanas, destacando-se aí as Agências de Cooperação Ecumênicas, articuladas pelo Conselho Mundial de Igrejas, as Agências Católicas e outras sem caráter confessional.³¹²

Todo o movimento de entrada de recursos externos passou a ser acompanhado de perto, a partir de certo momento, pela comunidade de informações. É o caso de um documento do Serviço Nacional de Informações (SNI), Agência Rio de Janeiro (ARJ), intitulado de “recursos financeiros destinados ao CEDI do exterior.”³¹³ Através de um trabalho conjunto, envolvendo diversos órgãos de informação e de segurança do regime militar, foram elaboradas listas detalhadas, contento os nomes, funções, salários recebidos do CEDI e as quantias auferidas com as doações canalizadas de entidades do exterior.³¹⁴ Participaram da entidade diversos intelectuais de origem protestante e católica, além daqueles que não possuíam vínculo religioso formal com as igrejas. Além dos nomes já citados, podemos mencionar o de Rubem Alves, José Oscar Beozzo, Aloísio Mercadante Oliva (atualmente exercendo o cargo de Senador da República pelo PT), dentre outros.

Conforme mencionamos anteriormente, a maior parte dos intelectuais protestantes que se aglutinaram no CEDI afirmou ter perdido os espaços de atuação em suas Igrejas: uns perderam o cargo de pastor, outros de professor de seminários, etc., como veremos adiante, através do depoimento do pastor João Dias. Essa situação teria ocorrido, sobretudo, em função da “postura ecumênica” e aberta à “Teologia da Libertação”, adotada desde os anos 1950 por tais intelectuais protestantes, como foi discutido.

Ao longo do regime militar, a atuação do CEDI foi cada vez mais acompanhada pela comunidade de informações. Os órgãos de segurança obtinham informações acerca dos seus componentes e das formas de atuação da entidade. Se, em agosto de 1979, como afirma o documento do DGIE acima citado, a comunidade de informações não conhecia “em detalhes” a maneira que era feita a “distribuição” dos seus periódicos, em novembro do mesmo ano, já havia, no entanto, um levantamento detalhado acerca de diversas pessoas e organizações que recebiam os periódicos no Brasil e no exterior.³¹⁵ Outro documento, de 16 de junho de 1980, expande ainda mais o conhecimento do SNI sobre a difusão dos periódicos do CEDI, contabilizando nada menos que sessenta e cinco organismos e igrejas, bem como diversas pessoas físicas – os nomes estão tarjados nos documentos – espalhados por vários países da Europa, das Américas e de Angola.³¹⁶ Também foi feito um levantamento de todos os programas e projetos desenvolvidos pelo CEDI, os responsáveis pela implementação de cada um deles e os grupos sociais que visavam atingir.

À medida que a comunidade de informações percebia o envolvimento de protestantes em questões relativas a movimentos sociais, reivindicando direitos ao lado de sindicatos de várias categorias e trabalhadores rurais, a constatação a que chegavam era de que a revista *Tempo e Presença* e, conseqüentemente, o pessoal do CEDI, visava, no fundo, “acirrar a luta de classes”. Assim, aumentavam ainda mais o monitoramento sobre a entidade e seus integrantes. Parecia, na concepção dos agentes secretos, um indício que os levava a crer que a oposição contra o regime poderia aumentar. Com efeito, as atividades do CEDI, tendo o

³¹² Ibid., p. 69.

³¹³ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional - Coordenação Regional, DF, ACE nº 4153/1980, folhas 1.

³¹⁴ DSI – Ministério das Relações Exteriores - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, informação nº 167/140/AC/84, folhas 276/289.

³¹⁵ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional - Coordenação Regional, DF, ACE nº 4935/1980, folhas 1.

³¹⁶ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional - Coordenação Regional, DF, ACE nº 2982/1980, folhas 1/6.

ecumenismo a cimentar diversas relações entre pessoas e instituições, contribuíram para a formação de uma parcela considerável de pessoas insatisfeitas e de oposição ao regime. É difícil quantificar ou precisar o número de pessoas que, dentro e fora das igrejas, foram alcançadas por suas publicações e que passaram a nutrir o desejo da redemocratização do Brasil. Muitas delas passaram a militar, de alguma forma, nos movimentos sociais nascentes na época, com vistas ao restabelecimento da democracia no país.

Contudo, se o engajamento do CEDI aumentava no apoio aos movimentos sociais, fazia sentido, também, para os agentes do Serviço Nacional de Informações, o aumento da vigilância sobre os cristãos ecumênicos e sobre as agências que os apoiavam ou que serviam aos seus propósitos. É exatamente o que atesta um documento de 1979, no qual admitiam com aparente insatisfação que:

Da mesma forma que há infiltração esquerdista no seio da Igreja Católica, tal sucede na Igreja Protestante. Nesta, mercê do maior número de seitas, a orientação vem do CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI), órgão que agrupa a maioria das igrejas não-católicas em vários países. Fundado em GENEVRA/SUIÇA no ano de 1948, aos poucos o CMI foi alargando seu raio de ação e, por força mesmo do seu crescimento, incorporando líderes religiosos a exemplo, no BRASIL, de LYSÂNEAS DIAS MACIEL pastor protestante e elemento de profundas convicções marxistas. O CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI), que faz publicar mensalmente a revista ‘Tempo e Presença’, segue a orientação vinda do CMI e se constitui em ponto focal de outras organizações tais como a FEDERAÇÃO NACIONAL DE IGREJAS PRESBITERIANAS (FENIP), INSTITUTOS SUPERIOR DE INSTITUTOS DA RELIGIÃO (ISER) e FEDERAÇÃO DE ÓRGÃOS PARA ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL (FASE), entre outros³¹⁷ (grifos nossos).

O documento aponta, entre outras, a FENIP como uma das “organizações” que mantinham ligações diretas com o CEDI. Isso nos leva a uma outra constatação relativa ao campo religioso protestante da época, qual seja: a ideologia do ecumenismo, sobretudo o ecumenismo em parceria com a Igreja Católica, foi interpretada de maneiras extremamente divergentes e, em muitos casos, antagônicas no universo das Igrejas protestantes do Brasil. Afinal, a penetração de suas premissas, em alguns círculos, chegou a causar efeitos bombásticos. O caso da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) talvez tenha sido seu exemplo mais contundente, pois ali, a polêmica envolvendo o ecumenismo, foi um dos agentes catalisadores de uma crise sem precedentes na história da denominação, contribuindo para a ocorrência de uma cisão. A Federação das Igrejas Presbiterianas do Brasil (FENIP), citada no documento do SNI, é um dos resultados dessa cisão na IPB. A FENIP fora criada por pastores e líderes presbiterianos egressos dos quadros da IPB. No texto *Inquisição sem Fogueiras*³¹⁸, extremamente documentado, o pastor João Dias de Araújo³¹⁹ descreve em detalhes a história e as circunstâncias causadoras da aludida crise instaurada na IPB e suas conseqüências no período que coincide com o golpe militar no Brasil (março/abril de 1964), com a edição do decreto papal do ecumenismo, o *Unitatis Redintegratio* (novembro de 1964 em Roma). Segundo João Dias, a cúpula da IPB, por meio de seus canais oficiais, desde 1954, começou, pouco a pouco, a manifestar um endurecimento de suas estruturas eclesiásticas, vindo a apoiar e a saudar o golpe militar de 1964.

³¹⁷ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 90-A, 04 set. 1979.

³¹⁸ ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras*. Rio de Janeiro: Iser, 1985.

³¹⁹ João Dias de Araújo foi pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, mas também deixou a denominação tornando-se pastor da FENIP.

Assim, o autor assinala que, à medida que se ia fechando o regime militar, também a estrutura eclesial da IPB acompanhava tal fechamento. O título do livro explica-se, segundo ele, pela grande semelhança entre as práticas adotadas pela direção da IPB e o espírito por trás das práticas repressivas das históricas Inquisições católica e protestante. Uma postura “intolerante” e “autoritária” teria caracterizado as decisões da presidência da IPB e de parte de líderes que com ela compactuaram. Isso levou, segundo o autor, a um clima de terror e “caça às bruxas” cujos alvos eram pastores e leigos que pensavam de forma diferente da liderança. Dentre os motivos elencados pelo autor a fim de justificar o desencadeamento de tais comportamentos, destacam-se: a crescente aproximação de parte da liderança presbiteriana aos cristãos católicos e aos outros organismos ecumênicos após o Concílio Vaticano II e a crescente inclinação dos líderes presbiterianos a uma teologia voltada para as questões políticas e sociais, influenciados por teólogos como Richard Shaull. Desse modo, segundo João Dias, os adeptos do “ecumenismo”, da “renovação espiritual” e da “responsabilidade social” da igreja foram severamente reprimidos e sofreram intensa perseguição da cúpula da IPB, que não considerava tais pontos como importantes para a missão da denominação.

Ainda segundo o autor, a crise foi tão profunda que levou a cúpula da hierarquia da IPB a tomar várias providências arbitrárias, atingindo diretamente os cristãos ligados ao ecumenismo e àquela orientação de cunho político-social. Dentre as “práticas de repressão” adotadas pela IPB, elencadas por João Dias, destacamos as seguintes: fechamento de seminários e demissão de renomados professores de Teologia (Seminário de Campinas e Seminário Presbiteriano Centenário-SPC no Espírito Santo em 1968); fechamento de presbitérios e Sínodos (Salvador e Espírito Santo, em 1974) devido à sua participação em atividades ecumênicas; fechamento de uma igreja (Belo Horizonte), inclusive trancando-a com correntes e cadeados; afastamento de pastores dos seus cargos (mais de 44 saíram por ação direta ou indireta da liderança); expulsão de pastores, presbíteros e leigos e fechamento de organizações de jovens.

Contra este pano de fundo, é possível compreender o surgimento de novas denominações presbiterianas, lideradas por intelectuais, sobretudo teólogos inclinados ao ecumenismo em parceria com a Igreja Católica, dentre os quais, encontravam-se alguns integrantes do CEDI. Segundo João Dias, em 1976, quando da publicação de sua obra, já havia oito denominações presbiterianas no Brasil, todas surgidas de cisões provocadas pela ação “ditatorial e inquisitorial” da cúpula IPB.³²⁰ Nesse contexto, a criação da FENIP ocorreu durante uma assembléia no terceiro “Encontro de Presbiterianos de 7 a 10 de setembro de 78 em Atibaia-SP.”³²¹ De acordo com seus mentores, a FENIP era “[...] uma Sociedade Civil de caráter religioso, sem fins lucrativos, apartidária [...]” surgida exatamente da situação de crise apontada anteriormente. O manifesto escrito pelos fundadores se reporta à situação que gerou a separação da IPB:

Diante desta situação insolúvel, nada mais poderíamos fazer. Nem protesto, nem recursos encontram encaminhamento para solução pacífica. Assim foi com a liderança da Igreja na antiga aliança e de igual modo a Igreja Cristã em séculos passados. A Igreja sobrevive quando reconhece a necessidade constante de reforma. Tivemos de seguir o exemplo de Paulo e Barnabé: a separação.³²²

Uma carta do “moderador” da FENIP, Jéferson Ferreira Nunes, que se encontra nos arquivos do DGIE, anexa ao material que o SNI havia recolhido com o intuito de investigar a

³²⁰ ARAÚJO, João Dias. Op. cit., p. 60.

³²¹ Estatuto da Fenip. In: Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 90-A, 04 set. 1979.

³²² Idem.

organização religiosa, acrescenta outras questões para justificar a cisão e os objetivos da “Federação”:

O objetivo principal dessa Federação é o de agrupar Sínodos, Presbitérios e Igrejas que, sob falsas acusação de que eram, esquerdistas, modernistas e também pelo fato de estarem praticando, dentro do Espírito Cristão o diálogo inter-confessional, como participantes de movimentos e atos religiosos ecumênicos, foram sumariamente alijados da Igreja Presbiteriana do Brasil³²³ (grifo nosso).

Um dos pontos interessantes dessa carta explicita a afinidade entre a mentalidade da cúpula da IPB e os integrantes da comunidade de informações, haja vista o fato de usarem a mesma categoria para classificar seus oponentes, qual seja: “esquerdistas”. Havia, portanto, do mesmo modo que na Igreja Católica, um terreno de disputa no interior do mundo protestante, tendo o ecumenismo como um dos seus eixos. Se em algumas denominações, como na batista, o ecumenismo pôde ser refutado sem maiores problemas, o mesmo não aconteceu na IPB.

A julgar pela explicação contida em seu estatuto oficial (“uma Sociedade Civil de caráter religioso, sem fins lucrativos, apartidária”) poderíamos supor que as atividades da FENIP não estariam sob a vigilância atenta dos órgãos de informação. Contudo, um documento do SNI, datado de 10 de outubro de 1979, intitulado “atividades da igreja protestante no Brasil - Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP)”, lança por terra tal suposição. Pode-se dizer que o documento representa um raio-X da recém criada FENIP, contendo os nomes de toda sua diretoria e o detalhamento da estrutura da organização. Como prova para fundamentar o trabalho investigativo da DGIE, são apresentados documentos da FENIP: estatutos, organograma, panfletos, cartas da liderança e cópias dos três jornais editados. A conclusão, breve e direta, a que se chegou, é que:

a FENIP nada mais é senão uma cisão provocada por elementos presbiterianos de tendência esquerdista, inconformados com as sanções impostas à sua atividade política pelo SUPREMO CONCÍLIO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL (IPB). Contudo, por seu dinamismo, estes cismáticos terminam por ser considerados os verdadeiros representantes da IPB tendo, inclusive, cargos de importância no CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI).³²⁴

Note-se, novamente, o aparecimento da categoria “esquerdistas, mas agora na perspectiva dos agentes de segurança. A análise meticulosa dos três números do jornal editado pela FENIP visava, ao que tudo indica, compreender os rumos de “seu desenvolvimento, tendências e lideranças”. Dentre as análises, destacamos dois comentários referentes às edições nº 1 e nº 3, respectivamente, a de janeiro e a de abril do Jornal da FENIP. Acerca da primeira edição, o documento apresenta a seguinte avaliação:

Todo ele dedicado a justificar a cisão havida na IPB, situa as causas da mesma na corrupção que imperaria nos altos escalões daquela Igreja e também o combate movido pelos mesmos aos grupos reconhecidamente esquerdistas nela existentes e aos quais acusava, ainda, de “modernismo teológico e ecumenismo.”³²⁵

Os comentários sobre a edição de nº 3, inscritos nos tópicos 6 e 7 do documento, deixam mais evidente as preocupações do SNI sobre a FENIP, pois apontam para o perfil

³²³ Idem.

³²⁴ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 90-D-F, 04 set. 1979.

³²⁵ Idem.

político da Federação, alimentado pela perspectiva ecumênica, notoriamente contrária à cartilha do governo autoritário:

2. Nota-se, no restante da publicação, uma perceptível guinada para temas político-ideológicos, bem de acordo com as tendências políticas dos inspiradores da criação da FENIP. (...) Merece destaque, também, as medidas que vem sendo tomadas para a criação de um CONSELHO NACIONAL DAS IGREJAS NA AMÉRICA LATINA (CNINAL).

6. Do exposto verifica-se que não esmorece –antes aumenta a movimentação de pastores protestantes de orientação esquerdista no sentido de, aliados a setores “progressistas” da IGREJA CATÓLICA, incrementarem o surgimento de um pensamento ecumênico, de tendência socializante³²⁶ (grifo nosso).

É provável que essa avaliação, ou melhor, esse julgamento, sobre as características da atuação política dos integrantes da FENIP, tenha brotado da leitura que fizeram do seguinte trecho do seu estatuto:

A engajar-nos, a qualquer preço pela nossa vida e testemunho, na encarnação viva dessa mensagem no interior das estruturas alienantes e escravizadoras da sociedade humana, cumprindo com decisão e humildade nosso papel de cristãos comprometidos com a transformação redentora do mundo.[...]

A partilhar solidariamente obrigados pelo próprio Evangelho que anunciamos, e de forma compatível com ele, de todo e qualquer esforço pela ampliação da liberdade, elevação da dignidade e preservação da dignidade da pessoa humana, qualquer que seja o seu povo, etnia, classe ou cultura, conscientes que somos do conteúdo de violência e opressão implícitos em todas as formas humanas de organização social.³²⁷

Nesse ideal teológico e político, expresso no estatuto da FENIP, aparece a influência da “teologia libertária” surgida no âmbito da CEB por influência de, entre outros, Richard Shaull. Muitos dos intelectuais que organizaram as “Consultas” do Setor de Responsabilidade Social da CEB e, em especial, a Conferência do Nordeste, em 1962, faziam parte também da FENIP.

É importante ressaltar que a comunidade de informações consolidou uma ampla rede pela qual faziam circular documentos contendo informes de diversos tipos acerca de inumeráveis atividades de vastos setores da sociedade civil. Em geral, agiam sob a premissa de que em certos grupos sociais havia a “infiltração” de doutrinas “comunistas” ou “subversivas” e, conseqüentemente, estavam ligados ao Movimento Comunista Internacional (MCI). Entre os atores e instituições sociais sob suspeitas da comunidade de informações de abrigar e/ou proteger ou, ainda, de sofrer a influência do MCI, estavam não apenas pessoas ou organizações católicas, como já foi apontado por pesquisadores da ditadura, mas, também, personagens e organizações protestantes e pentecostais. Como não havia ainda a Internet fez-se necessário improvisar um *modus operandi* arcaico, que pudesse dar conta daquele tipo de demanda sigilosa, fazendo circular informações que julgavam essenciais para a manutenção da “Segurança Nacional”.

O SNI, em especial, estava bastante preocupado com as relações do CEDI com organismos internacionais que pudessem influenciar a opinião pública no Brasil sobre questões referentes, sobretudo, às denúncias contra atos militares de desrespeito aos direitos humanos. Outro motivo, semelhante a esse, que colocou personagens do protestantismo sob os olhares atentos dos agentes secretos, relaciona-se com suas denúncias no exterior, através

³²⁶ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 90-A, 04 set. 1979.

³²⁷ Idem.

de organismos como o CMI, de abusos cometidos contra os direitos humanos no Brasil. Em 5 de novembro de 1979, um documento intitulado “Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ligações com grupos argentinos e mexicanos” demonstra a inquietação dos agentes militares nos bastidores do SNI, acerca do assunto:

1- Os documentos citados na referencia permitem verificar da constituição do grupo de esquerdistas presbiterianos que atuam no BRASIL através de organizações e publicações religiosas, bem como de sua influencia no CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI).

2-As ligações internacionais realizadas, muito provavelmente em GENEBRA por elementos ligados ao CEDI e citados nos documentos da referencia estão dando os seus frutos. Assim, a organização Argentina ‘FAMILIARES DE DESAPARECIDOS Y DETENIDOS POR RAZONES POLITICAS’, com sede em BUENOS AIRES (rua Corrientes 1785 – 5º piso ‘J’ - 1042) e a publicação semanal mexicana intitulada ‘Comunicaciones CENCOS’, de orientação comunista (pró-URSS), têm mantido contatos com o CEDI, consubstanciados na troca de publicações³²⁸ (grifos nossos).

É significativa a afirmação de que a militância ecumênica desses cristãos estivesse “dando os seus frutos”. Principalmente, porque era uma época em que o regime esforçava-se para “vender”, aos estrangeiros, uma imagem positiva do Brasil como país que caminhava confiante para o futuro, auferindo prosperidade econômica (lembremos do slogan do “milagre econômico”), sem cometer práticas de tortura, não cerceando, sobretudo, as liberdades constitucionais. Nesse contexto, um grupo de pessoas que, como testemunha o documento anteriormente, “tem mantido contatos” com organizações internacionais, não poderia mesmo ser considerado como inofensivo sob o ponto de vista dos agentes do Estado.

³²⁸ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 90-C, 05 nov. 1979.

Capítulo 5

Em busca de coesão social no contexto dos “anos de chumbo”... e o ecumenismo³²⁹

³²⁹ Para historiar esse capítulo utilizamos, em especial, alguns números do *Jornal do Brasil*, de 1968, sob a guarda do Setor de Periódicos da Biblioteca Nacional (RJ). A intenção foi a de trazer ao texto um pouco do clima mental da época. É válido esclarecer que não estive presente naquele contexto, mesmo porque minha cronologia de vida não permitiria.

Certas conjunturas político-sociais marcadas por crises, repressão policial ou tragédias, comumente impelem pessoas, sobretudo as mais religiosas ou voluntárias, à busca da unidade, do diálogo, da solidariedade, da cooperação e, em muitos casos, acabam deixando de lado os mais diversos tipos de divergências políticas, ideológicas e, até mesmo, de ordem religiosa. Essa observação está ligada à busca por respostas a questões colocadas no início do trabalho em tela. Entre elas, destacamos a seguinte: que elementos propiciaram a aproximação ecumênica entre grupos religiosos historicamente antagônicos?

Em certas configurações sociais, em especial, a partir de 1968, marcadas pelo autoritarismo do regime militar expresso pela espionagem, repressão e censura, muitos manifestaram um sentimento comum de que apenas a unidade poderia lhes servir para atingir seus objetivos últimos. Nos anos finais da década de 1960, em particular após a morte do estudante secundarista Edson Luís Vieira Souto, de apenas dezesseis anos de idade, resultante da atuação de policiais militares em março de 1968, nas dependências do restaurante Calabouço, no Rio de Janeiro, processou-se um forte movimento de unidade no meio estudantil. Uma onda de indignação, a partir do Rio de Janeiro, irradiou-se por várias cidades do Brasil, levando milhares de jovens às ruas em forma de protesto contra as arbitrariedades do regime militar.

O objetivo principal das manifestações era o de protestar contra a ação policial que, além de matar aquele adolescente, feriu gravemente outras pessoas. É importante assinalar que, até aqueles dias, a julgar pelas páginas do *Jornal do Brasil*, não era a maioria da população que nutria a certeza de estar vivenciando uma ditadura militar na acepção máxima da palavra. Mesmo a questão política do golpe ou, como diziam muitos, da “Revolução de 1964”, não estava de todo resolvida, isto é, o lugar específico que os militares ocupariam nos rumos da nação era algo incerto para boa parcela da população brasileira.

Apesar da extinção do AI-2 (o qual, desde outubro de 1965, havia extinguido os partidos políticos e estabelecido as eleições indiretas para presidência da república) já ter acontecido em 15 de março de 1967, perdurava um clima de incerteza com relação às pretensões dos militares. O temor era de que estivessem planejando permanecer por tempo indeterminado à testa do governo. Ainda em março de 1968, a “oposição”, isto é, políticos do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), único partido permitido além da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), partido do governo, defendia a anistia como uma alternativa para resolver os problemas políticos do país. A respeito desse contexto, Waldo Cesar relata um dado relevante para a compreensão do palco que assistiu ao desenrolar de relações ecumênicas entre cristãos e atores sociais de fora do universo da religião:

[...] é importante lembrar que essa experiência de novas relações sociais e de companheiros não cristãos, que também descobriam na igreja uma face para eles desconhecida, era alimentada pela expectativa de que os golpes militares, por tudo quanto representavam de antipopulares e antidemocráticos, teriam duração curta.³³⁰

Com efeito, a percepção sentida por Waldo Cesar de que o regime militar duraria pouco, reforça nossa hipótese inicial de que situações adversas propiciam a unidade entre os grupos sociais. Nesse sentido, algumas expressões de ecumenismo verificadas no período podem ter sido estabelecidas sob a mesma percepção da necessidade de união de forças contra os desmandos do regime.

Nos principais jornais, como, por exemplo, o *JB*, haviam opiniões divergentes sobre o momento pelo qual passava o país, principalmente sobre a questão da censura. Em 08 de março de 1968, um artigo do católico Tristão de Athayde, publicado nesse jornal, intitulado

³³⁰ CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003. p. 25.

“A censura censurada”, alertava para a realidade da prática governamental de censura, ainda que de modo não institucionalizada:

A censura é apenas uma conseqüência da ditadura. Como não temos uma ditadura dura, também, temos uma Censura...*sura*. Pela metade. Que ora cede, ora enrija. Ora tolera, ora não admite. Enquanto perdurar o regime de insegurança nacional em que vivemos, também teremos uma Censura insegura.³³¹

A hierarquia da Igreja Católica não se posicionava publicamente como um bloco monolítico de oposição ao regime militar em 1968, mesmo após alguns atos repressivos dos agentes do Estado sobre seus membros. Segundo o historiador Kenneth Serbin, “até o início dos anos 70, a maioria dos bispos mantinha uma cautelosa, porém esperançosa atitude em relação ao regime, e permaneceu praticamente em silêncio enquanto católicos radicais eram presos e torturados.”³³² Isso indica que, da mesma forma que militantes protestantes da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) foram “expurgados” pelas lideranças eclesiais e reprimidos pelos órgãos do Estado no contexto do golpe militar, militantes católicos sofreram repressão. Conforme o mesmo autor, debaixo de “uma orientação ainda mais conservadora” da CNBB, “os bispos dissolveram a JUC em 1968 e a JOC e a AP foram perseguidas brutalmente pelas forças de segurança.”³³³ Carlos Fico, não obstante, assinala que “a alta hierarquia católica, depois do apoio inicial ao golpe de 64, horrorizou-se com os ‘excessos’, isto é, com a tortura e o assassinato de presos políticos oriundos da classe média e das elites intelectuais.”³³⁴ É fato que, em 1968, por exemplo, havia importantes personagens da “alta hierarquia católica” que consideravam insuficientes os atos de censura praticados pelos militares até aquele momento.

Dom Vicente Scherer, arcebispo católico de Porto Alegre, julgava necessário maior rigor do governo nessa área, pois em sua concepção, “o Estado deve zelar pelo bem comum e restringir a liberdade que se abusa em detrimento da ordem, da paz, do respeito e dos valores de que dependem o bem-estar do indivíduo, a estabilidade dos lares, a honra e a tranqüilidade de todos na sociedade humana.”³³⁵ Cabe, contudo, sublinhar que a opinião do prelado não era uma voz isolada. Mas, ainda era possível verificar algumas vozes de políticos da “oposição” protestando contra as censuras do governo, como, por exemplo, a de Artur Virgílio. Segundo ele, a situação do Brasil, no âmbito da liberdade de expressão, não era diferente daquela dos países vizinhos, em que perduravam “regimes ditatoriais mais obscurantistas, onde a perseguição a estudantes, jornalistas e atividades culturais é prática constante.”³³⁶ Como que prevendo o que sucederia alguns meses depois pelo AI-5, continuava argumentando: “alegar-se-á que a palavra continua livre nesta tribuna, mas até quando? Qual o efeito, a repercussão de nossos protestos?”, já que, segundo ele, quando ocorrem críticas contra os militares, elas quase sempre, são entendidas como “subversivas” ou, então, “deformadas.”³³⁷

O tipo de mentalidade, exemplificado nas palavras de D. Vicente Scherer, com a qual comungavam amplas parcelas da sociedade, a situação explosiva das ruas após a morte de Edson Luís, bem como o “perigo” em potencial do paulatino movimento de oposição da

³³¹ ATHAYDE, Tristão de. A censura censurada. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 08 mar. 1968. Seção Nacional.

³³² SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 104.

³³³ *Ibid.*, p. 104.

³³⁴ FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 166.

³³⁵ *Idem.*

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ *Idem.*

“frente ampla”, liderado por Carlos Lacerda, indicavam que os militares já poderiam promover o enrijecimento do regime. E isso, de fato, veio a acontecer com o anúncio do AI-5, em 13 de dezembro de 1968. Pelas manchetes do *Jornal do Brasil* daquela sexta-feira, ainda em 05 de abril de 1968, era possível aos leitores vislumbrarem tempos tenebrosos: “Luther King assassinado em Memphis”, “Rádio JB é silenciada após divulgar agressão” e “Governo nega estado de sítio e PM impede manifestação com violência” – referindo-se ao aparato mobilizado pelas forças armadas por ocasião da missa em memória de Edson Luís, no centro do Rio, no dia anterior. Nesse ponto, tocamos no papel da religião naquele contexto no Rio de Janeiro, ou pelo menos, a participação da Igreja Católica.

Numa das três missas celebradas na Igreja da Candelária, no centro do Rio de Janeiro, no dia 04 de abril de 1968, a repressão foi notadamente cruel. À frente da igreja, os “cavalarianos” lançaram-se com tamanho ímpeto sobre os estudantes e demais presentes que saíam do interior da igreja ao final da cerimônia que, se quer, encontraram meios para se defender. As fotos da reportagem apresentam os moradores dos prédios ao redor observando a ação militar como se fora um espetáculo teatral, dos gêneros de ação e terror ao mesmo tempo. Todavia, ao que tudo indica, aqueles cidadãos não estavam gostando da peça encenada, porque “do alto dos edifícios, os que assistiam viaavam em protesto”.

De fato, o clima parecia estar, naquele dia, extremamente pesado nas redondezas. Fora, inclusive, decretado ponto facultativo pelo governo do Estado do Rio de Janeiro e a maioria das repartições públicas, bem como do comércio do centro, não funcionou. O *JB* publicou diversas fotos que flagravam as tropas militares circulando ao redor dos quarteirões, exibindo carros de guerra e pesado armamento. Após o final da cerimônia religiosa, as pessoas presentes começaram a sair e a se deparar com a rápida e assustadora aproximação dos mais de cinquenta “cavalarianos” que desferiam golpes de cassetetes em quem conseguiram alcançar, tendo o apoio dos agentes a pé, que acrescentavam chutes raivosos com seus coturnos nada macios sobre o povo. Muitos conseguiram fugir em grande correria, outros foram encurralados entre as portas da igreja, já fechadas, e a tropa. Alguns, ainda, tentaram enfrentar os policiais, mas, em nítida desvantagem, não puderam fazer muito.

Dessa forma, pessoas foram feridas nas missas da manhã e da tarde, inclusive profissionais da imprensa que tentavam fazer a cobertura do evento. A ação repressora dos policiais atingiu, inclusive, um fotógrafo do *Jornal do Brasil* que tentava se aproximar das escadarias da Igreja, no momento mesmo da agressão, mas:

os cavalarianos investiram contra ele. Um golpe de sabre fendeu-lhe o alto da cabeça e as mãos não foram suficientes para protegê-lo [...] numerosos policiais o rodearam golpeando-o com os cassetetes. Arrastado aos trancos, Jacob continuou apanhando junto à caminhoneta que o levaria para o DOPS, e antes de ser jogado no seu interior, teve arrancada a máquina fotográfica, testemunha de que ali se encontrava cumprindo seu dever profissional.³³⁸

A cena foi registrada por outro profissional atento e suas fotos atestam a crueza dos fatos relatados pelo fotógrafo do *JB*. A polícia militar, juntamente com homens das forças armadas, parecia de todo determinada a impedir manifestações estudantis naquele dia. As fotos deram destaque, ainda, às “nuvens” de fumaça, levantadas pelas bombas de gás, que se avolumavam ao longo de várias ruas próximas à catedral, e a correria para fugir da repressão militar. Segundo a matéria do *JB*, os policiais tinham ordens para dispersar qualquer tipo de aglomeração no centro da cidade, por isso, usaram de todos os métodos, inclusive coronhadas e golpes de cassetetes, para espantar a multidão. No meio do tumulto, uma cena “cômica” serviu para provocar risos em meio ao terror: a queda de um “cavalariano”. Entretanto, o fato

³³⁸ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 abr. 1968. Caderno B, p. 1.

só serviu para aumentar a irritação dos policiais que, em sinal de represália pela chacota dos estudantes, aumentaram a violência. Com efeito, os eventos registrados significaram uma demonstração cabal de intolerância, intransigência e desrespeito para com aquelas pessoas que, num momento de dor e sofrimento pela morte de um adolescente, manifestavam seu apoio aos parentes de Edson Luís.

Na realidade, durante todo aquele dia, a cidade parecia ter se transformado numa imensa zona de guerra, devido à intensa movimentação de tropas do Exército, do DOPS, da Polícia Militar e ao aparato logístico envolvido nas operações.³³⁹ Na frente do Ministério do Exército, por exemplo, durante todo o dia estiveram posicionados cerca de quinze tanques de guerra enfileirados, além de jipões, carros de combate e caminhões, como em prontidão para o combate. Acrescente-se, ainda, o permanente monitoramento dos helicópteros sobre as áreas consideradas de “segurança nacional” e a viação antiaérea, posta à disposição no centro da cidade.

Agentes do DOPS e da Polícia Militar revistavam e solicitavam documentos dos transeuntes pelas principais ruas do centro do Rio e em alguns bairros. O resultado não poderia ser diferente: centenas de pessoas foram presas e, outras tantas, espancadas. Segundo a matéria do *JB*, até as 22 horas daquele dia, 380 pessoas haviam sido presas pelos agentes do DOPS e da Polícia Militar, em vários pontos da cidade. Um dos presos foi o “delegado da Rádio-Televisão Francesa na América Latina, o jornalista Grignon Dumóufin”³⁴⁰, que ainda não havia sido localizado até o fim da noite de 05 de abril, mesmo dia da missa, apesar dos esforços da Embaixada francesa.

Em virtude dos acontecimentos traumáticos, ocorridos por ocasião das missas da manhã e da tarde, a última missa do dia, às 18 horas, contou com maior precaução, tanto dos religiosos católicos, quanto daqueles que pretendiam assistir à cerimônia. A última missa, segundo matéria do *JB*, fora celebrada pelo Bispo Vigário geral Dom José de Castro Pinto auxiliado por quatorze padres. Os religiosos enfrentaram dificuldades para adentrar à catedral, devido à presença dos policiais, enquanto os jornalistas foram proibidos.

A matéria do *JB* explicitou que uma estratégia de evacuação da Igreja foi pensada, ao que tudo indica, pelos padres, com o intuito de evitar novos confrontos com a polícia na saída da Igreja. O combinado seria: primeiro, saíam os padres, depois os que estivessem em pé e, por fim, os que estivessem assentados. Desse modo, após o término da cerimônia, todos os padres e o Vigário deram as mãos e fizeram um corredor de isolamento na porta da Igreja, de maneira que as pessoas iam saindo e tentando se proteger contra as possíveis investidas dos policiais que aguardavam pelo fim da missa do lado de fora. Pouco a pouco, tendo à frente a cobertura dos religiosos e por eles sendo guiado, o povo foi seguindo até a Avenida Rio Branco, a dezenas de metros do local, de onde foi orientado pelos sacerdotes a se “dispersar com calma”. No entanto, antes que pudessem se afastar, depararam-se com um “piquete de cavalaria” que só permitiu a passagem do cortejo, em sua maioria estudantes, após o tenente de plantão ter sido convencido, pelos religiosos, de que a movimentação não se tratava de “passeata”, mas, apenas, da saída conjunta de uma missa.

A partir do Rio de Janeiro, a situação instável, evidenciada desde a morte de Edson Luís aprofundou-se ainda mais, gerando o acirramento das relações entre Estado e diversos setores da sociedade civil, em particular dos estudantes. Estes promoveram manifestações em várias cidades do Brasil, nas quais ocorreram missas em intenção da alma de Edson Luís, havendo, em sua maioria, repressão policial. É interessante notar o paradoxo: de um lado, a opinião de Dom Vicente Sherer, anteriormente citada, enfatizando a necessidade do aumento

³³⁹ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 abr. 1968. 1º Caderno, p. 17.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

da censura e, de outro, as missas realizadas nas igrejas católicas, canalizando manifestações de oposição ao regime.

A conjuntura política parecia caminhar para uma definição, ainda que não aquela pretendida por alguns segmentos sociais. A “frente ampla”, movimento político de cunho crítico ao regime, liderada pelo ex-governador do Estado da Guanabara (hoje Estado do Rio de Janeiro), Carlos Lacerda, passou a não ser mais tolerada como antes da “crise”. Na “frente ampla”, haviam-se aliado a Lacerda, paradoxalmente³⁴¹, os ex-presidentes João Goulart e Juscelino Kubitschek. Com considerável sucesso, ela conseguiu aglutinar cerca de três mil pessoas, principalmente operários da indústria automobilística, na cidade de São Caetano, em São Paulo, no mês de março de 1968. Ali, Lacerda “pediu fim à barreira do medo”, sendo ovacionado entusiasticamente pelos presentes, sobretudo, quando, com sua eloquência característica, lançava mão dos nomes de Vargas e de Jango em apoio a seus argumentos. Os militares não permitiriam que tal situação tomasse maiores proporções e, por isso, a ação não tardou a vir. Como num ato de resposta ao sucesso da “frente ampla”, o então ministro da justiça, Gama e Silva, do governo do presidente Costa e Silva, divulgou uma Portaria proibindo “qualquer atividade política da frente ampla”. Segundo a matéria do *Jornal do Brasil*, de 05 de abril de 1968:

Além de proibir a **frente ampla**, numa decisão que surpreendeu a classe política – inclusive as lideranças do Governo no Congresso – a Portaria do Sr. Gama e Silva, baseada na legislação revolucionária sobre os políticos cassados, determina à Polícia que prenda em flagrante quem, estando banido politicamente, faça pronunciamento sobre a **frente** ou desenvolva atividade política. Também manda apreender jornais, revistas e quaisquer outras publicações que divulguem atividades da frente ampla ou pronunciamentos de políticos cassados. Contra os políticos e órgãos de divulgação que infringirem tais normas haverá instauração imediata de inquéritos policiais³⁴² (grifos do autor).

Alguns parlamentares da “oposição” interpretaram o fato como “uma nova fase de endurecimento do governo”. Segundo a matéria do JB, o senador Josafá Marinho e os deputados do MDB, Martins Rodrigues e Mário Covas, consideraram o evento como um “ato de violência que fere a própria legalidade instituída pela Revolução e inicia a escalada para a ditadura franca.”³⁴³

A surpresa manifestada por esses políticos pode não fazer muito sentido para nós, hoje, distantes daqueles dias difíceis, mas havia uma crença nutrida, por considerável parcela da população, de que os militares estavam prestes a deixar o governo do país e “voltar aos quartéis”. Nessa perspectiva, a ditadura propriamente dita, poderia ser evitada. Isso explica, pelo menos em parte, o fato de muitos estarem dispostos a aceitar a “legalidade instituída pela Revolução” por um pequeno período de restrições, enquanto a situação do país não se pacificasse.

A respeito do ecumenismo, percebemos que, apesar do apelo emocional provocado pela morte do estudante e de iniciativas de “unidade civil” de alguns segmentos sociais, principalmente dos estudantes, não havia, ainda, disseminada uma mentalidade ecumênica consistente, a qual levasse religiosos de diferentes segmentos do cristianismo a colaborarem, mutuamente, em práticas ou rituais públicos expressivos. Dessa forma, a missa, por exemplo, não teve cunho ecumênico. Entretanto, já começavam a surgir iniciativas que visavam à

³⁴¹ Carlos Lacerda foi um dos políticos mais importantes a apoiarem a intervenção militar contra o governo constitucional de João Goulart às vésperas do golpe militar em 1964. Em seus discursos inflamados contra Jango e seu “populismo” na imprensa procurava arregimentar forças contra o presidente.

³⁴² *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 06 abr. 1968. p. 1.

³⁴³ *Ibid.*, p. 1.

promoção do ecumenismo num nível de maior projeção, ainda que não institucionalizado. Uma delas aconteceu entre os formandos em Teologia da Faculdade da Igreja Metodista do Brasil. Tal fato serve para demonstrar que, mesmo no seio dessa Igreja protestante, participe ativa de relações ecumênicas nos anos de 1970 e 1980, a questão do ecumenismo ainda causava reações diversas. Duncan Reily relata-nos o episódio da seguinte maneira:

Preocupados com a presença da Igreja na vida sócio-política do país, os formandos em teologia de 1967 convidaram para seu paraninfo dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, tido por eles como um símbolo do engajamento sadio do cristão nessa realidade. A oração do arcebispo foi transcrita na íntegra no órgão oficial da IMB [Igreja Metodista d Brasil], deixando clara assim a postura da Faculdade de Teologia frente à conjuntura nacional e ao ecumenismo na sua nova feição pós-Vaticano II;[...].³⁴⁴

Ao que parece, no entanto, a iniciativa dos novos teólogos e da Faculdade, não seria interpretada de forma “sadia” por elementos da cúpula da Igreja Metodista. Em sua concepção, talvez não fizesse sentido convidar para a posição de paraninfo um arcebispo católico em detrimento de um bispo ou pastor metodista. Fato é que, segundo Reily, o episódio contribuiu “para a polarização de posicionamentos dentro da Igreja e fechamento da Faculdade de Teologia em 1968.”³⁴⁵ De qualquer forma, são indícios que sinalizam para a crescente tendência que, ao longo dos anos de 1970, intensificar-se-ia através de iniciativas ecumênicas adotadas, senão pelas cúpulas das Igrejas, pelo menos por setores estudantis e intelectuais ligados à militância política.

Um dos temas da fala de Dom Helder Câmara dizia respeito à necessidade de um testemunho cristão que atraísse o interesse de ateus ou de marxistas. Conclamava a todos a um cristianismo que não escandalizasse ou alienasse, isto é, “um cristianismo encarnado como o próprio Cristo”. Assim, lançava a indagação aos estudantes para imaginarem o que “representaria para marxistas” ou para “irmãos ateus”:

- Sentir que, na prática, e, amanhã, se Deus quiser, na teoria, existe e existirá, a liberdade cristã de aceitar, dentre as várias modalidades de socialismo, as que possibilitem e ajudem a expansão da pessoa humana, e o desenvolvimento comunitário.

- Sentir que a religião para nós é vida, que Deus para nós é realidade dentro da qual respiramos, nos movemos e somos; que viver não só diante de Deus, mas em Deus, longe de afastar-nos dos homens, nos torna de verdade irmãos de todos; longe de desenraizar-nos da terra, nos leva a exercer com plenitude nossa missão de domar a natureza e completar a criação; longe de tornar-nos tristes, faz de nós criaturas realizadas e felizes! Quem sabe, nosso exemplo de fé os atrairá para Deus!³⁴⁶ (grifo nosso).

A alusão de dom Helder às “várias modalidades de socialismo” sugere que partilhava daquela convicção exposta por Richard Shaull nas páginas da revista *Paz e Terra*, em 1966. Ambos pareciam comungar da esperança do estabelecimento de um socialismo pautado em premissas cristãs. É necessário lembrar que no mesmo ano conturbado de 1968 acontecia, também, a Conferência do Episcopado Latino Americano (CELAM), em Medellín, na Colômbia. A ocasião, como dito anteriormente, representou, para a maioria dos estudiosos do

³⁴⁴ REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. p. 346.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 346.

³⁴⁶ “Oração do paraninfo, pronunciada no dia 9 de dezembro de 1967. O texto foi reproduzido na íntegra no *Expositor Cristão*, 1º e 15 de janeiro, 1968, pp. 11/13. Consta também, em italiano, de: dom Helder Câmara, *Fame e Sete Di Pace com Giustizia*, Milano, Editrice Massimo, 1970, pp. 156-168.” *Apud*. Reily, Duncan A. *Op. cit.*, p. 400.

tema, um momento ímpar na história da Igreja Católica, institucionalmente marcada pela “opção preferencial pelos pobres”. Tal *slogan* visava exprimir uma tomada de posição ao lado de “amplas camadas da população” latino-americana em sua “luta por libertação” da situação de opressão econômica, política e cultural. Ainda que o ecumenismo não tenha sido o assunto central em Medellín, não se pode dizer que esteve, todavia, ausente. Ele foi um dos elementos lembrados pelos prelados católicos, ajudando “na luta” ao lado dos pobres.

Se pensarmos, porém, em rituais ou cerimônias ecumênicas de grandes proporções realizadas no Brasil, como expressão de lutas contra o regime militar, teremos de procurar, sobretudo, a partir da década de 70. Assim, em 1975, pouco mais de sete anos após a morte de Edson Luís no Rio de Janeiro, ocorreu outra tragédia, porém, em São Paulo. Um episódio dramático que, no entanto, serviria de plataforma para colocar em evidência a prática do ecumenismo, levando, até mesmo um cônego católico da Catedral da Sé, a manifestar sua atitude de surpresa.

Mais uma cerimônia, catalítica de unidade, processar-se-ia em meio à adversidade, num contexto marcado pela indignação popular contra os agentes militares considerados, por grande parcela da população de São Paulo, responsáveis pela morte do jornalista Wladimir Herzog – então diretor do departamento de jornalismo da TV-Cultura –, nas dependências do Destacamento de Operações Internas – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI).

Conforme matéria do *Jornal do Brasil*, no dia 24 de outubro de 1975, o jornalista fora procurado por agentes do DOI, órgão do II Exército, em seu próprio local de trabalho, e levado para ser inquirido nas dependências do órgão. Entretanto, após a intercessão do sindicato dos jornalistas e de colegas de trabalho de Wladimir, os militares concordaram em liberá-lo para o devido cumprimento de suas atividades de trabalho daquele dia, com a promessa de que, no dia seguinte, apresentar-se-ia pessoalmente no DOI. No dia 25 de outubro, Wladimir cumpriu o combinado e apresentou-se ao Departamento, ficando ali detido e, até à noite daquele dia, não sendo liberado para retornar à sua casa. Cumpre destacar que, naquele contexto, o presidente Ernesto Geisel havia garantido envidar esforços para levar o regime à “abertura democrática”. No entanto, segundo o *JB*, apenas no DOI-CODI de São Paulo, havia mais dez jornalistas presos, além de Wladimir.

O tipo de “abertura política”, proposta pelo presidente, pode ser compreendida se observarmos as opiniões de alguns políticos da Arena a respeito das conclusões da “XXXI Reunião da Sociedade Internacional de Imprensa”, ocorrida por aqueles dias, no Brasil. Para o senador Eurico Resende, vice-líder da Arena, por exemplo, a conclusão desse órgão internacional “enquadrando o Brasil entre os países sem liberdade de imprensa foi ‘no mínimo exagerada’.”³⁴⁷ Mesmo com as selas do DOI de São Paulo lotadas de profissionais da imprensa e com a manchete tão grande do *Jornal do Brasil* do dia 26: “Jornalista é preso em São Paulo”, informando a prisão de Herzog, o ministro arenista afirmava não haver censura no Brasil. Em consonância com a opinião do senador Resende, outro senador da República, José Lindoso, vice-líder da Arena, “disse que a grande imprensa no país goza de ampla liberdade de expressão.”³⁴⁸ Talvez, na opinião desses políticos, Wladimir trabalhasse num pequeno órgão da imprensa e, não na TV-Cultura, uma vez que a censura só atingia “apenas três ou quatro órgãos pequenos”³⁴⁹, conforme sustentava o senador Lindoso.

No entanto, o senador de “oposição”, do MDB, Leite Chaves, afirmou que o documento da “Sociedade Internacional de Imprensa” era “a demonstração mais evidente de que estamos longe da normalidade democrática.”³⁵⁰ Ainda em 17 de outubro de 1975, outro

³⁴⁷ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 out. 1975, 1º Caderno, p. 2.

³⁴⁸ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 out. 1975, 1º Caderno, p. 2.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 2.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 2.

deputado do MDB também denunciava com veemência “prisões em todo o país, sobretudo em São Paulo e Paraná.”³⁵¹ Talvez tenha sido por posicionamentos semelhantes a estes que importantes vozes arenistas no Senado, alertavam para a “infiltração comunista” nas fileiras do MDB.

A morte de Wladimir Herzog, curiosamente, não apareceu na manchete do *Jornal do Brasil* do dia 27 de outubro de 1975, mas, de forma indireta, na página 4³⁵², sob o título: “Comando do II Exército explica em nota oficial morte de jornalista”. O *JB* divulgou, na íntegra, a nota do Comando do II Exército (‘órgão de segurança diretamente vinculado ao comando do Estado-Maior do I Exército’). Nela tentava-se relatar e explicar os fatos que levaram à morte do jornalista, desde a prisão até o momento em que fora ‘encontrado’ morto nas dependências do DOI-CODI.³⁵³ Conclui, tentando oferecer uma justificativa das ações do DOI-CODI, uma vez que ‘as prisões até hoje efetuadas se encontram, rigorosamente, dentro dos preceitos legais, não visando a atingir classes, mas tão somente salvaguardar a ordem constituída e a segurança nacional’.

Segundo o historiador Carlo Fico³⁵⁴, a ação repressiva que levou à morte de Herzog representava a resistência daquele segmento das forças armadas conhecido como a “linha dura”. Isso porque não teriam concordado com a forma de Geisel encaminhar a “questão política”. Assim, para Carlos Fico, o presidente teve de enfrentar fortes resistências da “linha dura” para levar adiante sua proposta de “abertura política”.

O caso Herzog gerou um tremendo mal estar entre o presidente Geisel e os setores mais radicais das Forças Armadas. Entretanto, no dia 30 de outubro, seis dias após a morte do jornalista, o general Ednardo d’Ávila Melo, comandante do II Exército, afirmou em entrevista, na sala de imprensa do Palácio do Governo de São Paulo, que “o que nós temos em vista é justamente viver na mais completa harmonia com todos os brasileiros, com os representantes de todas as classes. Isto é importante ficar bem frisado.”³⁵⁵ Em sintonia com o discurso do general Ednardo, responsável pelo órgão onde ocorrera a morte de Wladimir, estava o discurso do Ministro da Justiça, Armando Falcão, que, em seu gabinete, afirmara, também no dia 30, que “o país está em ordem e tranqüilidade. O clima de paz reinante precisa sempre ser mantido, acima de qualquer contingência”³⁵⁶. Ou seja, a morte de Wladimir não passava de um evento isolado que em nada afetava a calma reinante naqueles dias, uma vez que “as leis em vigor aparelham o Governo devidamente, para cumprir à risca o seu dever. Quem atua nos necessários limites da norma legal sabe que não precisa ter preocupações. Mas quem viola as disposições em vigor responde pelos abusos que comete. Eis tudo.”³⁵⁷ Essas eram as palavras finais do Ministro da Justiça: “Eis tudo!”

Ao indagarmos acerca do papel desempenhado por idéias de ecumenismo, nesse contexto, devemos atentar, em especial, para o dia 31 de outubro de 1975. Fazia sete dias desde a morte do jornalista, era o dia marcado para o “culto ecumênico” em intenção da alma de Herzog. Aqui, diferente da ocasião da missa do Edson Luis, em 1968, o ecumenismo já havia adquirido maior aceitação em alguns círculos religiosos, inclusive, no judaísmo, religião de Herzog. No mesmo dia, o presidente Ernesto Geisel visitara a cidade de São Paulo, intentando, ao que tudo indica transmitir o recado de desaprovação aos militares envolvidos na morte do jornalista e pacificar os ânimos dos paulistanos. A visita de Geisel a São Paulo

³⁵¹ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 out. 1975, p. 1.

³⁵² *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 out. 1975, Seção Nacional, p. 4.

³⁵³ *Ibid.*, p. 4.

³⁵⁴ FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 212.

³⁵⁵ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 31 out. 1975, 1º Caderno, p. 4.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 4.

foi bem vinda por políticos da Arena e do MDB. Apesar da clara ligação de sua visita com o evento da morte de Herzog, um deputado arenista afirmou que ela já estaria programada. O líder do governo na Câmara dos Deputados, por outro lado, afirmou, no mesmo dia, que a situação em São Paulo era de tranquilidade e que o presidente possuía grande simpatia “junto às diversas classes sociais”. Um político da Arena comentou que “se houvesse desordem na praça da Sé partiria de assistentes comunistas”, por ocasião do “culto ecumênico”, “o que deixaria clara o objetivo político da cerimônia”.

Todavia, o clima não era de tanta tranquilidade, como previam tais políticos. Boa parte do segmento estudantil, em especial os universitários, estava indignada, pretendendo expressar um veementemente protesto contra o assassinato de Herzog. Segundo matéria do *JB*³⁵⁸, 30 mil universitários da USP estavam em greve como forma de manifestação. No entanto, os alunos da Faculdade de Higiene e Saúde Pública resolveram fazer uma trégua na paralisação e “voltar às classes”, persuadidos pela direção da Universidade, diante da importância da visita do Presidente da República, à tarde, às instalações da Faculdade. Os estudantes deixaram claro que, após a breve pausa, voltariam à greve para comparecer ao “culto ecumênico” em memória de Wladimir Herzog. Conforme mencionado anteriormente, para alguns segmentos da sociedade civil, o ecumenismo tinha um sentido diferente daquele percebido por muitos religiosos da época como, por exemplo, o cônego da catedral da Sé, o qual veremos adiante. Para os estudantes da Escola Politécnica da USP, a cerimônia não parecia representar algo místico, o que explica o fato de que “decidiram preparar um documento explicando que o comparecimento ao culto é mais um ato político que religioso.”³⁵⁹ Nessa perspectiva política aparentemente dessacralizada, “à tarde, os estudantes prepararam cartazes para serem colocados em ônibus e outros locais dizendo: “Ato público de repúdio ao assassinato de Vladimir Herzog. Pela liberdade e fim das torturas aos presos políticos. Catedral da Sé – sexta-feira- dia 31 – 16h.”” A cobertura do culto, feita pelo *JB*, publicou, na íntegra, uma nota da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), divulgada no dia anterior ao culto. No texto, a entidade solidarizava-se com a família do jornalista e com seu sindicato, anunciando que acionaria o Superior Tribunal Militar “contra as violações” sofridas por advogados. Manifestava-se contrária aos “extremismos de toda e qualquer espécie”, pois almejava “um clima de paz e harmonia, inteiramente liberto do medo e da insegurança”. O caminho sugerido pela OAB era o do “estrito cumprimento da lei”. Entretanto, aqui residia, de fato, um problema sério, porque as versões do Ministro da Justiça e do general do II Exército sobre a atuação dos militares, que culminaram com a morte de Herzog, estavam assentadas na convicção de estar seus homens agindo dentro do estrito cumprimento da lei.

No dia do culto, houve uma operação montada pelos órgãos de segurança, visando impedir protestos ou aglomerações de estudantes: a “Operação Gutenberg”, iniciada às 14 horas de 31 de outubro, dia da cerimônia ecumênica. Num raio de dois a três quilômetros da Catedral da Sé, “os carros eram obrigados a parar, ou voltar. Por isso “grupos de estudantes, formados por três a cinco pessoas, no máximo, se dirigiam à Catedral”. Segundo o *JB*, “a maioria das empresas jornalísticas praticamente se esvaziou na hora da cerimônia. Repórteres, redatores e fotógrafos deixaram as redações para assistirem ao culto.” Outra operação da Polícia Militar bloqueava a saída da cidade e, também, a saída da cidade universitária da USP. Entre outros motivos, havia o de tentar encontrar e apreender “faixas e panfletos considerados subversivos” que pudessem ser utilizados pelos estudantes antes, durante ou depois do culto ecumênico. Segundo ainda a mesma matéria do *JB*, “cerca de 7 mil pessoas assistiram, na Catedral da Sé, num clima de serenidade e ordem, ao culto ecumênico”.

³⁵⁸ Ibid., p. 4.

³⁵⁹ Ibid., p. 4.

No entanto, a ocorrência de um incidente em que “um sacerdote já idoso, um pouco antes do culto, caiu nos fundos da sacristia”, causando-lhe forte sangramento, somando-se aos gestos das pessoas em “levarem sempre ao rosto o papel com as homilias toda vez que um flash era acionado”, parecia indicar o temor das possíveis represálias após o culto. A tensão parecia tomar conta de algumas pessoas diante do atento monitoramento da cerimônia. Desse modo, “uma repórter, muito nervosa, procurou o jornalista Audálio Dantas e informou que ‘estão filmando todos do quinto andar de um edifício próximo. Que fazemos?’”. Ao que o jornalista respondeu, tentando acalmar sua colega que comungava da mesma tensão: “Não tem importância. Trata-se de uma cerimônia religiosa. Não tem problema. Quem veio para cá não deve temer ser filmado ou fotografado. Fique calma. Tudo está em ordem.” A questão, no entanto, é que boa parte das pessoas não via o evento como algo estritamente religioso, mas político e, nesse sentido, o temor não era sem razão, uma vez que até barricadas ao redor da igreja foram montadas pela polícia.³⁶⁰

A cerimônia contou com a participação do Cardeal Arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, do Rabino Henry Sobel, dirigente da Congregação Israelita Paulista, do arcebispo de Olinda, Dom Helder Câmara e do Pastor Jaime Wright, presidente da Missão Presbiteriana do Brasil.

Cumprido salientar que Jaime Wright, junto com Dom Arns, seria, algum tempo depois, um dos idealizadores e integrantes do grupo “Tortura Nunca Mais”, em São Paulo. O “Tortura Nunca Mais”, além de outras atividades, prestou assistência de variadas formas às famílias vítimas de ações repressivas do governo. Segundo Jaime Wright, um dos objetivos do grupo era: “denunciar as causas da repressão, a fim de cortar o mal pela raiz” para que os diversos abusos do regime “não pudessem se repetir jamais em nossa sociedade.”³⁶¹ Ainda segundo o reverendo, o projeto iniciado em 1979 durou 6 anos e envolveu 35 pessoas. Os principais resultados do trabalho do “Tortura Nunca Mais” foram os seguintes: a produção de um “acervo dos processos políticos da Justiça Militar brasileira”, os quais “conseguimos copiar a quase totalidade”, somando “mais de 1 milhão de páginas”; a constituição de uma “biblioteca de publicações da esquerda brasileira”, constituída da apreensão dos militares; o “‘projeto A’, uma verdadeira ‘enciclopédia’ sobre a tortura no período” de 1979 a 1985, e o “‘projeto B’, o resumo da ‘enciclopédia’ para o grande público, na forma do livro “Brasil: Nunca Mais”.

Jaime Wright, quando da realização do “I Seminário do grupo Tortura Nunca Mais” em 1986, após o término do ditadura militar, opinava que “o povo brasileiro deve exigir que se faça constar na nossa nova Constituição a proibição da tortura e outros tratamentos ou castigos cruéis, desumanos ou degradantes, bem como as sanções a que estarão sujeitas as pessoas que desobedecerem essa proibição.”³⁶² A militância política e ecumênica exercida pelo pastor Wright não deixou de ser notada pela comunidade de informações. Na perspectiva de muitos órgãos de informação, ele era um dos muitos protestantes “esquerdistas”, sendo que a maioria possuía ligações com o CMI. Vale a pena, nesse momento, citar um trecho de um documento de 10 de outubro de 1978, produzido pela Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério dos Transportes (MT) do governo Geisel, com o propósito de apreendermos a percepção nutrida, por órgãos do governo, acerca de atores sociais do protestantismo e do catolicismo:

Assim: Desempenha importante função na sede do CMI, em Genebra, o Rev. JOÃO PARAÍBA DANROCH DA SILVA, pastor metodista, brasileiro, que foi preso há

³⁶⁰ *Coleção 100 Anos de República: Um retrato Ilustrado da História do Brasil.* (1974-1981). v. IX. São Paulo: Nova Cultural. 1989. p. 18.

³⁶¹ ELOYSA, Branca. *I Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais.* Petrópolis: Vozes. 1985. p. 26.

³⁶² WRIGHT, Jaime. “Brasil: nunca mais”. In: ELOYSA, Branca. *I Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais.* Petrópolis: Vozes. 1985. pp. 27/28.

cerca de dez anos no município paulista de Santa Fé do Sul, por agitação no meio rural. Naquela ocasião foram presos também o advogado MÁRIO CARVALHO DE JESUS, católico, e um jovem metodista muito ligado ao Prof. WARWICK ESTEVAM KERR.

Além do Prof. WARWICK ESTEVAM KERR (metodista) outros esquerdistas são dirigentes da WCC [World Council of Church] no Brasil, entre eles o atuante Rev. JAMES WRIGHT, protestante, irmão do terrorista Dr. PAULO STUART WRIGHT, considerado desaparecido pelos órgãos de segurança e, segundo o Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA), assassinado pelos “órgãos de repressão”. Tanto o Rev. JAMES WRIGHT como o advogado MÁRIO CARVALHO DE JESUS são ligados ao cardeal arcebispo de São Paulo, Dom PAULO EVARISTO ARNS. O primeiro co-celebrando cultos ecumênicos em memória de comunistas e terroristas e o advogado, dirigente da Frente Nacional do Trabalho, atuando através do Movimento de Não Violência, sob a égide do cardeal.

WARWICK ESTEVAM KERR e JAMES WRIGHT são ligados ao monsenhor SÉRGIO MENDES ARCEO, Bispo de Cuernavaca, México, através da Coordenadoria Ecumênica de Serviços da AMÉRICA LATINA (CELA)³⁶³, do Conselho Mundial de Igrejas. Monsenhor MENDES ARCEO, militante marxista, organizou e dirigiu ampla campanha contra o Presidente GEISEL, quando da sua visita ao México³⁶⁴ (grifo nosso).

Esse excerto representa uma pequena amostra do trabalho de monitoramento sobre o universo do protestantismo, tido como “esquerdista”, “esquerdizante”, “comunista”, etc. Indica, ainda, algumas de suas articulações nacionais e internacionais, muitas das quais tinham como ponto nodal o CMI. Mais adiante retomaremos tais questões.

Voltemos o foco, agora, para a análise do “culto ecumênico” em homenagem a Herzog. O cardeal arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, durante a leitura de sua homilia, assinalou, segundo o *JB*, que “Deus faz questão de comunicar constantemente aos homens que é mantido quem mancha suas mãos com o sangue de seu irmão. Nem as feras do Apocalipse hão de contar vitórias diante de um Deus que confiou aos homens sua própria obra de amor’.” Outro trecho do discurso de Dom Evaristo Arns é bastante significativo, versando acerca dos ideais subjacentes à prática ecumênica manifestada naquele culto:

A esperança reside na solidariedade. Aquela solidariedade que é capaz de sacrificar os egoísmos individuais e grupais no altar da pátria. No altar do Estado. No altar de uma cidade. Neste momento, o Deus da esperança nos conclama para a solidariedade e para a luta pacífica, mas persistente, crescente, em favor da geração que terá como símbolos os filhos de Vladimir, sua esposa, sua esposa, e sua mãe.³⁶⁵

O Presidente do Sindicato dos Jornalistas também teve a oportunidade de se expressar durante o culto, declarando, entre outras coisas, que “em nome do homem, do Deus homem, que homenageamos Vladimir Herzog”. Segundo o *JB*, Dom Helder Câmara fez questão de “participar desta última homenagem ao homem, ao jornalista, ao pai de família Vladimir Herzog.” Enquanto isso, no Rio de Janeiro, a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) realizava em seu auditório, no centro da cidade, um “ato simbólico” em homenagem a Vladimir Herzog, com a participação de trezentos jornalistas e a presença de um deputado, o presbiteriano Lisâneas Maciel. Cumpre salientar que Lisâneas Maciel é mencionado no

³⁶³ Diferente do que informa o documento, a Coordenadoria Ecumênica de Serviço é um órgão ecumênico brasileiro fundado em 1973 na cidade de Salvador, Estado da Bahia sob apoio do CMI. Fizeram parte da fundação do CESE, além de outras Igrejas, a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Católica Apostólica Romana.

³⁶⁴ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 129/130.

³⁶⁵ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1975, p. 4.

documento acima citado, de 1978, no contexto de atuação da “ala esquerdista da Igreja Metodista”, como o “deputado cassado”, “considerado comunista, dirigente do protestantismo e que mantém ligações internacionais de esquerda”.³⁶⁶ O presidente da ABI manifestou-se durante o evento:

convocamos este ato para partilhar simbolicamente da cerimônia ecumênica que está sendo realizada neste mesmo momento (16h) em São Pulo. O ato será uma homenagem de silêncio de 10 minutos, ao final dos quais, pelas circunstâncias conhecidas por todos, aconselho que se retirem em ordem e serenidade. Agora, nesses 10 minutos de silêncio, cada um que faça à sua maneira suas orações.³⁶⁷

É possível afirmar que a mentalidade ecumênica permeava o ato da ABI, ainda que não explicitamente e pela via do “silêncio”. Silêncio que expressava uma dimensão política de censura ao regime militar. Silenciosa, também, parece ter sido a postura do Cardeal do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales, com relação ao culto ecumênico de São Paulo. A ausência de D. Eugênio ao “culto ecumênico” de São Paulo, talvez se explique por outra nota publicada, no mesmo *JB*, em que se afirma: no Rio não haveria “culto ecumênico”, “por faltar base para esse tipo de manifestação”. Entretanto, nesse mesmo dia, fora publicado um artigo de D. Eugênio também no *JB*. No texto, o prelado católico discorre longamente sobre o dia de finados e sua importância para os homens, mas não cita a morte de Herzog. Em sua análise, faz uma associação de causa/efeito para enfatizar que a entrada da morte no mundo se deveu ao “pecado original”, cometido pelo primeiro casal humano. Dessa forma, o “pecado original” era, segundo ele, um ato de “agitação e subversão” à ordem estabelecida por Deus.

De acordo com a matéria do *JB*, durante o culto ecumênico, em São Paulo, foram entoados “cânticos judaicos”, antecedendo à mensagem do Rabino Henry Sobel, que soou, a nosso ver, como uma expressão de protesto contra o regime militar: “esta é uma cerimônia que se dirige ao homem Vladimir Herzog, que fugiu do nazismo e fez do Brasil a sua pátria querida e amada, nela se integrando.” Talvez na intenção de justificar sua presença em um “culto ecumênico” e, mais, numa catedral católica, observou ainda que “a um rabino não cabe apenas se ocupar de sua religião. O rabino também se volta para tudo aquilo de importante que ocorre fora de sua sinagoga.” Um pouco antes de sua oração, Sobel comentou que “não importam as condições em que Vladimir Herzog tenha sido morto. Ele soube ser um homem. Isto é o que conta.” Tal explicação talvez intentasse dar uma resposta àqueles que questionavam a legitimidade de um culto em homenagem a um “comunista”, “ateu” ou “suicida”, expressões acerca de Herzog aceitas por muitos, sobretudo, porque a informação oficial, divulgada pelo governo sobre a causa de sua morte, apontava o suicídio.

De todo modo, um tipo peculiar de ecumenismo serviu de base para a aproximação de diferentes segmentos religiosos. A presença protestante mais notória foi a do pastor Jaime Wright³⁶⁸, que não teve nenhum trecho de sua fala transcrita pela matéria do *JB*, limitando-se, apenas, a destacar de forma crítica, sua participação. De acordo com o articulista, o pastor Wright:

chegou com um atraso de mais de 20 minutos, foi levado às pressas à sacristia. Cordialmente recebido por D. Paulo Evaristo Arns e pelo Rabino Henry Sobel, fez

³⁶⁶ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 136.

³⁶⁷ *Jornal do Brasil*, Op. cit., p. 4.

³⁶⁸ Segundo Paul Freston, o Reverendo James Wright foi o organizador do livro “de não ficção” mais vendido da história do Brasil: “*Brasil: nunca mais*”. Cf. FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo). p. 1.

logo sua oração, por sinal a mais longa. Vinte e três minutos. Referiu-se menos ao morto, detendo-se muito mais nos aspectos religiosos da vida e da morte.³⁶⁹

Samarone Lima, contudo, observou que os órgãos de segurança tentaram de várias maneiras impedir a realização do culto ecumênico, de modo que a cerimônia ficou conhecida como o “culto proibido”. Segundo o mesmo autor, o esquema policial foi tão intenso no dia do culto que a cidade de São Paulo registrou um dos maiores engarrafamentos de sua história. Por isso mesmo, o pastor.

Jaime Wright quase foi vítima da operação. Saindo do Brooklin, tomou dois táxis, mas acabou preso no caos do trânsito daquela tarde. Ao perceber que não chegaria a tempo, não teve dúvida: desceu do carro e entrou, pela primeira vez, numa estação de metrô. O culto já havia começado quando ele, suado, entrou, na catedral.³⁷⁰

Os estudantes devem ter saído frustrados do culto ecumênico, pois, não lhes foi dada a palavra, conforme noticiou o *JB*: “uma comissão de estudantes da USP e de faculdades particulares foi demovida de ler uma mensagem de cunho político. Sua intenção de protestar por intermédio da leitura do documento de “cunho político” acabou sendo abafada, ao que tudo indica, devido ao fato de os organizadores da cerimônia terem evitado qualquer provocação à polícia. Até porque, a memória da repressão policial, ocorrida nas missas em homenagem ao estudante Edson Luis, em 1968, ainda era bem presente.

Sob nosso ponto de vista, o “culto ecumênico”, apesar de não reunir tantos adeptos das diferentes confissões religiosas, foi portador de um forte simbolismo político, propiciando a temática do ecumenismo estampada nas páginas dos principais jornais da época. A nosso ver, no contexto da ditadura militar, em especial no pós-AI-5, esse tipo de “culto ecumênico” acabava por traduzir uma gama difusa de anseios, angústias, revoltas que uniam pessoas de diferentes classes sociais e tradições religiosas. Comportamentos políticos contestatórios, que, há tempos, a repressão estatal esforçava-se para sufocar, vinham à tona em cerimônias como essa por meio de discursos, de gestos e, até mesmo, do silêncio. Era como se, por meio do rito religioso, as pessoas que vivenciaram aquele clima cultural e, direta ou indiretamente, haviam sido atingidas pelo autoritarismo do regime, expressassem “um sistema de crenças compartilhado por todos.”³⁷¹

Mais adiante, veremos outros exemplos de cultos ecumênicos que sugerem a hipótese de que tais ritos traduzem uma espécie de “cultura política ecumênica” concebida ao longo dos anos de ditadura. Nesse sentido, tal cultura política operava “remetendo aqueles que dela participam a todo um contexto implícito cujo conteúdo ideológico eles sentem e nem sempre podem exprimir”³⁷² por meio de opiniões políticas claramente formuladas.

Faz-se necessário notar as considerações pessoais tecidas pelo cônego católico que atuava na Catedral da Sé acerca do “culto ecumênico” e da morte de Herzog, fontes reveladoras de importantes aspectos do contexto histórico. As impressões pessoais do religioso fornecem-nos, ainda, indícios para pensarmos o impacto daquele tipo de ecumenismo sobre a opinião pública:

Os jornais noticiam, com grande alarido, a morte do jornalista Vladimir Herzog (Vlado) ocorrida nas dependências da Secretaria de Segurança Pública do Estado, nesta capital. A notícia é divulgada como sendo suicídio, tendo sido o referido

³⁶⁹ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 nov. 1975, 1º Caderno, p. 1.

³⁷⁰ LIMA, Samarone. *Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. p. 47-48.

³⁷¹ BERSTEIN, Serge. “Os partidos”. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996. p. 86.

³⁷² Op. cit., p. 89.

jornalista tido como comunista. Mas a opinião pública não dá muito crédito a esse suicídio - tem-no por ter sido assassinado pelos próprios policiais.

Este jornalista era tido como jornalista e ateu. Tendo sido jornalista tido como ateu e suicida, não seria possível receber sufrágios públicos da Santa Igreja.

O Sr. Cardeal Arcebispo e outras entidades, profissionais e religiosas – acatólicas - idealizaram um culto ecumênico em memória do falecido.

Tal invenção foi muito mal recebida por parte do Governo e Polícia e com razão de escândalo por parte dos fiéis. Culto Ecumênico por um ateu? Celebração Ecumênica na Catedral de São Paulo? Presidida pelo Sr. Cardeal Arcebispo Metropolitano? (...)

³⁷³ (grifos do autor).

É significativo que as expressões “culto ecumênico” e “celebração ecumênica” tenham sido destacadas por esse observador católico em suas anotações particulares. A opinião do religioso é representativa de uma parcela considerável da hierarquia católica naquele período, a qual não recebeu com bons olhos a orientação vinda de Roma, desde o Vaticano II, e de Medellín, logo em seguida, com relação à aproximação e ao “diálogo com as demais igrejas e religiões”. Talvez por isso, ele tenha caracterizado o culto como uma “invenção”, o que explicaria, ainda, a ausência do Cardeal do Rio de Janeiro, D. Eugênio Sales, na cerimônia. Portanto, aquela modalidade de ecumenismo (e talvez nenhuma outra) não possuía “bases consistentes.”

De certa forma, o Cônego da Catedral da Sé tinha razão quando dizia que “parte do Governo e Polícia” receberam mal a idéia de um culto ecumênico porque, como veremos adiante, alguns órgãos de segurança mostraram-se extremamente preocupados com as intensas aproximações entre católicos e protestantes. Outra questão relevante, a nosso ver, foi a inquietação sentida pelo cônego, manifestada através das muitas interrogações, as quais representam fortes indícios de que o ecumenismo, naquele conturbado momento histórico, significava, para muitos, uma prática extremamente ousada, ou mesmo radical. Com efeito, a preocupação dos agentes secretos do regime com a aproximação esboçada entre evangélicos, católicos e, em menor medida, judeus, levava-os a cogitar a possibilidade da ocorrência de uma revolução armada contra o regime.

O documento acima corrobora a hipótese de que o ecumenismo estava sendo construído por intermédio das práticas de cristãos que, em grande medida, seguiam em direção oposta às orientações vindas das cúpulas eclesiásticas.

A experiência da aproximação ecumênica entre o católico D. Paulo Evaristo Arns e o reverendo protestante Jaime Wright, por ocasião do culto ecumênico de 1975, na Catedral da Sé, em São Paulo, já apontava para uma parceria extremamente rica, estabelecida anos depois. Não se trata do projeto *Brasil: Nunca Mais*, de indiscutível valor histórico, mas, da criação do grupo *Clamor*. Uma história dessa organização foi publicada no livro “*Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*”³⁷⁴, do jornalista Samarone Lima. Seu trabalho resultou de uma dissertação de mestrado, desenvolvida no âmbito do Programa de Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (USP), em 2000. Samarone Lima narrou os principais fatos que cercaram a trajetória do *Clamor* em um texto emocionante e rico em detalhes. Conseguiu não apenas contar as histórias de muitas vítimas de ditaduras sanguinárias, mas, também, documentar a saga de um pequeno grupo de pessoas que se esforçou para ajudar centenas de vítimas que não tinham a quem recorrer.

Segundo ele, o *Clamor* foi formado em 1978 pelo pastor Jaime Wright, pela jornalista inglesa Jean Rocha e pelo advogado Eduardo Greenhalgh. Eles contaram com aquilo que chamou de “guarda-chuva” institucional da Igreja Católica de São Paulo, na figura de D.

³⁷³ Apud. MINAMI, Edson. *Os Franciscanos da Reconciliação e o Ecumenismo na Arquidiocese de São Paulo (1977-1994)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005. p. 117.

³⁷⁴ LIMA, Samarone. *Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

Paulo Evaristo Arns, e com o apoio financeiro do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Essa ajuda estrangeira viabilizou-se, sobretudo, através da amizade entre Jaime Wright e os pastores Charles Harper – responsável pelo secretariado de direitos humanos do CMI para a América Latina –, e o Pastor Philip Potter – secretário geral do órgão. Samarone Lima salientou que o fato de o Pastor Harper possuir, além da nacionalidade brasileira, a norte-americana, era a garantia de “um sinal verde” para entrar no Brasil com dinheiro trazido do CMI para o *Clamor*.

Todavia, é necessário lembrar que os pastores ligados ao CMI não estavam acima do olhar da comunidade de informações do regime militar brasileiro. Pelo contrário, o Serviço Nacional de Informações (SNI) e as Divisões de Segurança e Informação (DSIs) estavam atentos aos contatos travados, discursos proferidos e ações tomadas por eles aqui no Brasil. Isso aparece claramente em um documento, de 1980, intitulado “Conselho Mundial de Igrejas (CMI ou WCC)” produzido pela DSI do Ministério dos Transportes (MT). O nome do pastor Charles Harper é um dos que, juntamente com o de D. Paulo Arns, aparece figurando no rol dos que poderíamos chamar “politicamente incorretos”, a julgar pela visão dos órgãos de informação. Isso porque, naquela época, quem assumia uma postura política contrária aos regimes autoritários, defendendo os direitos humanos, como fez o CMI, era, segundo a comunidade de informações, claramente “a favor de subversivos e terroristas banidos ou asilados”, como presume o seguinte excerto:

Este OI [Órgão de Informação] vem observando que aumenta, cada vez mais, a ação do CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI), também conhecido mundialmente como WORLD CONCIL OF CHURCH (WCC), que congrega Igrejas do protestantismo em todo o mundo, cuja sede fica em GENEVRA (SUIÇA), o qual está dominado e atuando a favor das esquerdas, em ação conjunta com o “Clero Progressista” da Igreja Católica.

Assim, o diretor da Comissão de Ajuda Intereclesiástica e Serviço Mundial de refugiados do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), JEAN FICHER, está no Brasil e suas declarações, de fundo político, são a favor de subversivos e terroristas banidos ou asilados, além de fazer apologia de bispos católicos esquerdistas como dom PAULO EVARISTO ARNS e dom PEDRO CASALDÁLIGA (ver anexo).

Já em 1977 também esteve no Brasil o reverendo CHARLES HARPER do Setor de Direitos Humanos do CMI, mantendo contatos e levando solidariedade ao bispo marxista dom PEDRO CASALDÁLIGA. Naquela ocasião, o Reverendo HARPER estava acompanhado de dirigentes do Protestantismo no Brasil, comprometidos com as esquerdas.³⁷⁵

O *Clamor* teve uma atuação ecumênica destacada na promoção de ações de diferentes espécies com vistas à defesa dos direitos humanos no contexto das ditaduras do Cone Sul. Segundo Lima, o *Clamor* se valeu de estratégias secretas, à semelhança de uma conspiração do bem, para atuar na denúncia das violações dos direitos humanos, no sentido de ajudar refugiados políticos que chegavam ao Brasil fugidos da perseguição implacável desencadeada pelas ditaduras da Argentina, do Paraguai, do Chile e do Uruguai, ao longo de vários anos. Outra iniciativa bem sucedida do *Clamor* foi, segundo Lima, divulgar informações a respeito de crianças desaparecidas em função da repressão sobre pais militantes políticos nos referidos países. Através de um Boletim mensal, publicado em espanhol, inglês e português a equipe do *Clamor* fazia circular internacionalmente informações e fotos de crianças vítimas de ações

³⁷⁵ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informe nº 042 /SICI/DSI/MT/1980, folhas 123. Para visualizar esse trecho do documento conferir Anexo p. 253. O tópico “difusão”, no cabeçalho, indica os diversos órgãos da comunidade de informações que receberiam o documento. Isso serve de indicador para aquilatar a importância dada às relações ecumênicas entre protestantes e católicos e à atuação do CMI no Brasil.

repressivas nesses países. Para tanto, foi fundamental o espaço na Cúria da Arquidiocese de São Paulo, cedido por Dom Arns, o financiamento do CMI e a parceria com entidades de direitos humanos como, por exemplo, do grupo argentino de mães de desaparecidos políticos: *Madres de Plaza de Mayo*. Além disso, membros de sua equipe, a qual cresceu ao longo dos anos, através da incorporação de refugiados latino-americanos, realizou incursões extremamente arriscadas nos citados países. Atuaram de forma decisiva para a localização e o resgate de crianças que já haviam sido consideradas desaparecidas pelos governos de seus países.

A amizade entre Jaime Wright e D. Paulo Arns era tão estreita, ao longo dos anos de trabalho no *Clamor*, que este último teceu as seguintes palavras acerca do reverendo Wright:

[...] meu amigo e pastor Jaime Wright, homem de grande experiência e de uma lealdade sem contestação. O fato de me atribuírem a missão de “guarda-chuva” do grupo [Clamor] partiu dele, que por anos trabalhou na Cúria Metropolitana, sem receber qualquer recompensa, a não ser de sua própria Igreja Presbiteriana, a quem ele foi fiel em todas as situações, até a morte. Nosso relacionamento foi tão íntimo, que ele chegou a doar integralmente seu tempo e sua experiência insuperável, trabalhando numa sala pequena, ao lado de meu gabinete na Cúria. Por causa de tal afinidade e ação conjunta, muitos passaram a chamá-lo de “bispo auxiliar de Dom Paulo” e, nessa condição, ele teve ampla liberdade de ação, mas também o cuidado de comunicar cada fato que poderia mudar a situação nos diversos países. Foi a conselho dele que perguntei ao arcebispo de Assunção, no Paraguai, se eu poderia fazer uma visita lá. Ela acabou libertando mais de 500 camponeses e mais de 20 políticos presos considerados de esquerda.³⁷⁶

Outro ritual ecumênico de grande impacto político, à semelhança do culto em homenagem a Herzog, aconteceu em 1979, na Argentina, na igreja da Consolação. Esse culto resultou, em grande medida, do trabalho de investigação do *Clamor* em busca de vítimas argentinas da repressão. Segundo Samarone Lima, o “culto ecumênico” foi realizado a pedido de “familiares de desaparecidos e refugiados” políticos da Argentina, contando com a desaprovação, inclusive, da cúpula eclesial da Igreja Católica do país. De acordo com o mesmo autor, “a homilia, em homenagem aos desaparecidos, foi pesada”:

“Estamos aqui, nesta noite, para levantar nossa voz contra esse genocídio, cujas vítimas potenciais se elevam a mais de 12 mil pessoas que esperam seus destinos nos chamados campos de reabilitação”, disse dom Paulo. Ele criticou abertamente um decreto promulgado pelo governo militar argentino, que declarava “morto por desaparecimento” todo cidadão que, tendo sido preso pelas forças de segurança, desapareceu posteriormente de maneira definitiva.

“Com a promulgação desse decreto, a Argentina se transforma num país onde reina a mais absoluta carência de garantias em qualquer nível e onde prevalece o máximo desrespeito pela vida e dignidade de todos os seus habitantes”, completou o cardeal brasileiro.

Jaime Wright também deu sua contribuição. Leu um texto intitulado “Do iníquo ao inócuo”, abordando a questão dos desaparecidos: “Seguramente, mais de dez mil famílias argentinas choram por seus desaparecidos”, disse. Ele observou que a lei promulgada pela Junta Militar representava uma “degradação do Direito” jamais ocorrida na história, nem mesmo na Alemanha nazista. Ao final, concluía Wright:

“Foi aqui, pertinho de nós, na Argentina, que se inventou o mais monstruoso artifício jurídico de que a história recente tem memória. Criou-se uma nova categoria de mortos: os mortos presuntivos. E inventou-se uma nova arma mortífera: a lei.”³⁷⁷

³⁷⁶ ARNS, Dom Paulo Evaristo. “Um movimento novo e singular.” In: LIMA, Samarone. *Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. p. 10.

³⁷⁷ LIMA, Samarone. *Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. p. 183.

Um dos trabalhos mais significativos realizados pelo *Clamor*, tratados no livro de Samarone Lima, foi a confecção de um dossiê contendo os nomes de 7.291 pessoas desaparecidas na Argentina. O trabalho foi realizado ao longo de cerca de quatro anos, possuía 427 páginas e continha informações precisas sobre os fatos que cercaram o desaparecimento de todas as pessoas citadas. O dossiê foi entregue, pessoalmente, ao papa João Paulo II, pelas mãos de D. Paulo Arns, em 1982, circulando em vários países da Europa e da América latina. Afinal, fora publicado em três idiomas: inglês, português e espanhol. “Junto com o dossiê, o *Clamor* preparara um calendário especial para 1983, com fotos e datas de desaparecimento de 143 crianças”³⁷⁸, observou Samarone Lima. Segundo o autor, os efeitos desse trabalho foram positivos, pois colocaram em evidência, através de várias reportagens realizados por agências de diversas partes do mundo, a questão dos desaparecidos políticos na Argentina. O governo deste país acabou se manifestando e prometeu que entregaria uma “lista oficial, com três mil nomes”.

O trabalho desenvolvido pelo *Clamor* teve um impacto tão forte, sobretudo, devido à seriedade e meticulosidade com que foi realizado, que se tornou útil ao propósito de investigação dos crimes políticos, cometidos pela ditadura na Argentina, após o seu fim, em 1983. Segundo Samarone Lima, o trabalho da Comissão Nacional sobre o desaparecimento de Pessoas (Conadep) foi realizado a partir do dossiê do *Clamor*. A lista oficial da Conadep investigou, ainda, muitos outros casos, alcançando a marca de 12.500 pessoas “ausentes” ao longo dos sete anos de ditadura na Argentina (1976-1983).

As palavras de Dom Paulo Evaristo Arns, no prefácio do dossiê, servem para sintetizar um dos mais fortes efeitos do tipo de ecumenismo empreendido pelo *Clamor* ao longo dos anos em que atuou ao lado dos que sofreram a repressão ditatorial: “a solidariedade e a defesa dos direitos humanos eliminaram todos os tipos de fronteiras – geográficas, políticas, ideológicas, religiosas, sociais e econômicas.”³⁷⁹ Talvez aqui resida uma das chaves para a compreensão de um tipo de ecumenismo que fez borrar as fronteiras religiosas e uniu, em diversos momentos da ditadura militar, personagens de diferentes tradições numa mesma causa: “solidariedade e a defesa dos direitos humanos”.

³⁷⁸ Ibid., p. 181.

³⁷⁹ Ibid., p. 179.

Capítulo 6

Os “guardiões” da “ordem social vigente” diante do pluralismo religioso dos anos 70: Uma “sociologia da religião” produzida pela comunidade de informações

A Igreja Católica e algumas outras Igrejas protestantes foram, em menor ou maior medida, afetadas pelo clima tenso vivido no período, sobretudo, após a outorga do AI-5³⁸⁰, em 13 de dezembro de 1968, e, posteriormente, na década de 1970. Nesta década, o país experimentava altos índices de crescimento econômico. Todavia, à medida que vivenciava o chamado “milagre brasileiro”, convivía, também, com a crescente perda do poder aquisitivo da população, resultante da escalada crescente da inflação. Concomitantemente, flagrantes desrespeitos aos direitos humanos, intermináveis greves nos anos finais da década, quando “o milagre” já se havia esvaecido, e outros tantos sérios problemas sociais que o governo se esforçava para esconder evidenciavam-se.³⁸¹

Com efeito, foram anos difíceis, marcados por fortes restrições às camadas mais pobres da população, aviltadas por excessivo arrocho salarial, intensa perseguição policial e censura, época em que o “medo pairava no ar.”³⁸² Fenômenos que, no final dos anos de 1970, quando boa parte dos brasileiros já se havia convencido de que o “milagre” não passava de “ilusão”, aprofundar-se-iam devido, em especial, à falta de recursos financeiros disponíveis ao Brasil, no exterior. Esse contexto foi palco de grandes alterações também no campo religioso brasileiro. Um dos aspectos mais notáveis dessa alteração foi o crescimento das Igrejas pentecostais e de religiões afro-brasileiras, em especial, da Umbanda. No entanto, tal alteração não foi notada apenas por atores sociais do próprio campo religioso, mas pela comunidade de informações, a qual estava, também, preocupada com essa temática, como veremos a seguir.

Uma primeira leitura do enunciado em epígrafe poderia sugerir, facilmente, tratar-se do título de um estudo desenvolvido por algum pesquisador das Ciências Sociais ou Humanas sobre a situação religiosa, possivelmente no Brasil. Considerando, ainda, a distinção feita entre “religiões ou seitas”, poderíamos sugerir, inclusive, estarmos diante de uma obra no campo da Sociologia da Religião ou mesmo da Ciência da Religião. Qual, porém, seria a reação do leitor se descobrisse que o referido enunciado é o “assunto” de um documento “sigiloso”, qualificado como “Pedido de Busca” (doravante PB), expedido pelo Serviço Nacional de Informações (SNI), Agência Rio de Janeiro (ARJ), órgão da “Presidência da República”, em 28 de dezembro de 1976? O documento fora encaminhado ao Departamento Geral de Investigações Especiais (DGIE), órgão da Secretaria de Segurança Pública (SSP) do mesmo Estado, para a instauração de uma investigação.

Nossa reação foi de instigante surpresa, devido ao caráter inusitado desse tipo de “pedido”, contrastante com os demais documentos da pasta, produzidos pelos “órgãos de informação” do regime militar. Ainda mais pelo fato curioso de nos ter trazido à memória o título inicial do projeto de pesquisa apresentado à banca, quando da seleção para o Programa de Pós-Graduação em História, ao qual nos vinculamos, qual seja: “Mudanças na Retórica e

³⁸⁰ O Ato Institucional nº 5 (AI-5) de 13 de dezembro de 1968 deu ao presidente da República, entre outras coisas, o poder de decretar o recesso do Congresso Nacional, das Assembléias Legislativas e das Câmaras Municipais. O chefe do executivo poderia, ainda, suspender os direitos políticos de qualquer cidadão por prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos. Cf. *Coleção 100 Anos de República: Um retrato Ilustrado da História do Brasil*. (1965-1973). v. IX. São Paulo: Nova Cultural. 1989. p. 29.

³⁸¹ MENDONÇA, Sônia Regina; FONTES, Virginia Maria. *História do Brasil Recente (1964-1992)*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2004, p. 66.

³⁸² *Ibid.*, p. 66.

na Prática da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil em relação às Igrejas Cristãs Protestantes 1977-2007.”

Em função do processo de construção da pesquisa ora desenvolvido, fomos impelidos a vasculhar a imensa documentação, produzida por alguns órgãos de informação, depositada no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), no bairro de Botafogo. Inicialmente, o documento em pauta não parecia ser indispensável ao nosso propósito. Contudo, em meio a tantos outros, o título logo despertou a atenção, juntamente com seu conteúdo, em seguida examinado com curiosidade. Ele exalava certa tensão, parecendo sugerir que algo grave se passava no panorama religioso do Brasil, julgando, sobretudo, pela quantidade de carimbos e assinaturas de diversos oficiais (delegado, detetive, chefe de departamento, etc.), e o alerta carimbado em vermelho, lembrando aos desavisados o cuidado devido com o assunto: “O destinatário é responsável pela manutenção do sigilo deste documento (Art. 62- Dec. nº 60.417/67- Regulamento para salvaguarda de Assuntos Sigilosos).”³⁸³

Após a leitura de algumas páginas, passamos a buscar pistas para compreender o motivo que levara o temido SNI a inquirir sobre aqueles aspectos do campo religioso, sobretudo, no Rio de Janeiro. Entretanto, nesse contato inicial, apenas algumas anotações do teor do *PB* foram feitas, continuando a busca pelo tema do ecumenismo, uma vez que, aparentemente, seu conteúdo não possuía ligação direta com o presente objeto de estudo. Ademais, como não encontrávamos um indício, uma pista que relacionasse seu conteúdo ao objeto central de nosso estudo, formulando indagações plausíveis, deixamos de lado aquelas informações. Porém, sempre que retornávamos ao APERJ, o conteúdo daquele *PB* vinha à mente. Ao mesmo tempo, entramos em contato com diversos recortes de jornais de outras pastas do DGIE atinentes ao tema religião, o que nos impulsionou a delinear uma hipótese para abordar o “problema” relacionando-o com o ecumenismo. Nessa perspectiva, o estudo da religião e suas múltiplas implicações e relações com as mais diversas instâncias do poder político poderia nos ajudar a compreender um pouco mais uma face do regime militar pouco estudada: sua perspectiva acerca do campo religioso. De certo modo, ainda que longe de comparações com o consagrado historiador italiano, sentimo-nos como Carlo Ginzburg, quando fora atraído pela curiosidade em compreender a história do moleiro friulano, Menocchio, contida nos documentos da Inquisição católica que o condenou à morte.

Conforme mencionado na introdução desse trabalho, eram diversos os órgãos de espionagem e de repressão que integravam a chamada comunidade de informações e de segurança ao longo do regime militar e, diversas eram, também, as questões que suscitavam suas preocupações. O historiador Carlos Fico, no capítulo “o Estado contra o povo”³⁸⁴ analisou (com base na documentação da Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério da Justiça) a percepção da comunidade de informações a respeito de alguns atores sociais que mais teriam causado preocupação nos órgãos de Estado: “estudantes e professores, clero e estrangeiros”. O que não foi dito por ele – talvez por não constar da documentação da DSI/MJ, a qual não tivemos acesso – é que no plano da religião, a abrangência do trabalho da comunidade de informações não se restringiu ao “clero” católico. Muitas lideranças e agências protestantes estiveram “na mira” da comunidade de informações, sendo perseguidas.

Carlos Fico salientou, por exemplo, que “Helder Câmara (bispo de Olinda e Recife) e Pedro Casaldáliga (bispo de São Félix) foram dois dos prelados mais perseguidos pelo regime militar.” Estamos de acordo com ele. Entretanto, tais figuras do universo católico articulavam-

³⁸³ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 312, dez. 1976.

³⁸⁴ FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record. pp. 165-209.

se, em diversos momentos da ditadura militar, por intermédio de complexas redes ecumênicas, a atores sociais do protestantismo nacional e internacional, inclusive pentecostais, como demonstra um documento de outra DSI, a do Ministério dos Transportes:

Dom PEDRO CASALDÁLIGA tem mantido ligações, em São Félix do Araguaia, com esquerdistas brasileiros e estrangeiros do CMI, como o pastor MANOEL DE MELO, Chefe da Igreja Pentecostal Brasil para Cristo e o Rev. CHARLES HARPES, do Setor de Direitos Humanos do Conselho (Genebra).³⁸⁵

A menção que o documento faz à participação de um líder pentecostal nessa militância ecumênica chama à atenção, merecendo uma breve análise acerca do perfil desse líder. Conforme pudemos verificar, esse tipo de participação pentecostal em situações sócio-políticas concretas e sobre o ecumenismo, ainda não recebeu atenção dos historiadores. Um documento produzido pela equipe do CEDI, em especial, ajudar-nos-á na análise. Trata-se de uma entrevista que o CEDI fez com o líder do então chamado “Movimento Pentecostal O Brasil para Cristo”, missionário Manoel de Mello Silva, em 1973. Nela, o líder pentecostal expressa sua opinião acerca de diversos assuntos: comunismo, capitalismo, CNBB, religiões não cristãs, evangelização popular, Evangelho Social, ecumenismo, direitos humanos, dentre outros. Homem “de palavra solta, cheia de repetições e quebras espontâneas (os pleonasmos e anacolutos dos gramáticos) muito nordestinas, entremeadas de cliques paulistanos; baixo, forte, comunicativo e otimista”, uma “figura discutida, mais incompreendida que discutida, de valor inegável, que Deus tem usado de várias formas” especifica o prefácio do documento.

De acordo com o texto, Manoel de Mello nascera numa localidade chamada Engenho Amoroso, município de Água Preta, distante 150 quilômetros de Recife. Segundo Manoel de Mello, até 1973, “lá ninguém conhece o que é asfalto, nem água encanada, nem luz elétrica” e o lugar é muito conhecido “pelos grandes criminosos que deu a Pernambuco”. Em 1946, com apenas dezessete anos, deixou Engenho Amoroso e “apareceu” em São Paulo, trabalhando na construção civil, em obras para a Prefeitura. Em 1954, já possuindo o título eclesiástico de Evangelista, passou a dedicar-se exclusivamente “à pregação” do evangelho. Após ter pertencido à Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada por pessoas de origem norte-americana, passou a desenvolver suas atividades de forma independente, em um movimento religioso “com raízes exclusivamente brasileiras (26 de março, 1956)”, acrescenta a equipe do CEI.

O atual site oficial da *Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo* informa que Manoel de Mello, antes de passar pela Igreja do Evangelho Quadrangular, fora diácono da Assembléia de Deus, até ser “excluído” por orar por enfermos, impondo-lhes as mãos, prática exclusiva dos pastores.³⁸⁶ Manoel de Mello esclarece que não teve acesso à instrução educacional formal. Talvez por isso enfatizasse a necessidade de dar aos jovens tal oportunidade: “Eu não tive infância. Com 12 anos já era maduro. Com 15, já queria casar. Educação é a base de tudo. Não podemos ficar esperando que a educação se faça por processos milagrosos que nem a minha. A igreja tem que ajudar”. Contudo, apesar das aparentes limitações, Manoel de Mello não se sentiu imobilizado, expandindo suas atividades para além das fronteiras brasileiras, “filiiu o MOVIMENTO O BRASIL PARA CRISTO ao Conselho Mundial de Igrejas” e “entre outros grupos já falou ao Parlamento Nacional Sueco”. De fato, situação aparentemente atípica: um líder pentecostal, participando do ecumenismo e, ao mesmo tempo, usando espaços internacionais para fazer ouvir a voz do pentecostalismo – movimento religioso visto com resistência por muitos na época e, ainda hoje, por não poucos acadêmicos. O site da

³⁸⁵ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional - Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 131.

³⁸⁶ Disponível em: <<http://conselhonacional.org.br/sobre/>>. Acesso em: 01 jan. 2010.

instituição religiosa traz outros aspectos da experiência vivida por Manoel de Mello, ao longo do regime militar:

Durante a ditadura, cresceram também as acusações de curandeirismo e charlatanismo contra Manoel de Mello. No entanto, isso não o impedia de denunciar publicamente ou em fóruns internacionais, como no Conselho Mundial de Igrejas, os abusos e as injustiças do regime militar que visava impedi-lo de anunciar o Evangelho. “Mesmo sabendo que era vigiado e perseguido 24 horas por dia, não se calava diante das ameaças”, afirma pastor Ivan Nunes, que conviveu com Manoel de Mello. [...], não eram raras as vezes em que o missionário dizia, em cima do palco: “Aos agentes da polícia federal aqui presentes, aviso: podem ligar os seus dispositivos de gravação, agora, porque eu estou pronto para iniciar a minha pregação”. Uma ousadia que lhe custou 27 detenções, felizmente sem qualquer condenação.³⁸⁷

Manoel de Mello afirmou, na entrevista concedida ao CEDI, sua abertura ao ecumenismo e, de forma oposta, sua rejeição ao chamado “fundamentalismo”. Isso não significa dizer que aceitasse, em especial, o ecumenismo praticado pelo CMI sem consciência crítica. A avaliação que fazia do Conselho era a seguinte:

O CMI é um lugar de diálogo. Nossa Igreja no CMI se considera opositora a muita coisa, não estamos batendo palmas a tudo. No entanto, através do CMI, temos tido uma tribuna para divulgar o movimento pentecostal e representar o nosso pensamento. O ecumenismo, meu amigos, tem muitos defeitos. Perfeito só o Evangelho. Mas entre o ecumenismo e o fundamentalismo [...] eu diria que no ecumenismo muita coisa é bíblica e no fundamentalismo quase nada.³⁸⁸

Com efeito, várias de suas declarações chegam a surpreender por tamanha largueza de horizontes. Aliás, um dos traços principais que emergem de sua fala é a consciência crítica em relação à religião e, também, às injustiças sociais. Ele fundamenta seu argumento em favor do ecumenismo contra o fundamentalismo da seguinte maneira:

Jesus um dia falou assim para os fundamentalistas de sua época: cuidado, porque as prostitutas entrarão no reino primeiro que vocês. Antes de se condenar o ecumenismo deve-se examiná-lo como eu fiz durante dez anos para o aceitá-lo. Mas eu estava dizendo que não aceito tudo. Nem da minha igreja eu aceito tudo. No Movimento O Brasil para Cristo nós temos liberdade de consciência, apenas não discutimos a fé em Jesus. Aceitamos o Movimento Ecumênico liderado por Genebra, onde se assentam na mesma mesa, para dialogar, o judeu e o árabe; o americano e o russo; o cubano e o brasileiro. Quem tiver boa mercadoria vence, quem tiver fraca perde. Jesus não se furtou ao diálogo com fariseus, com saduceus. Esteve na casa dos pecadores. Aceitou que lhe enxugassem os pés com os cabelos, os cabelos de uma mulher prostituta, porque Simão, o representante do conservadorismo religiosos de então, não lhe deu uma toalha.³⁸⁹

Nos anos de 1970, o trabalho de evangelismo, liderado por Manoel de Mello – que se considerava um aluno da “Universidade da Vida” – havia despertado a atenção da opinião pública, devido, sobretudo, às grandes concentrações populares observadas nas “cruzadas” realizadas em estádios, ginásios e ao ar livre pelo “Movimento Pentecostal O Brasil para Cristo”. A denominação contava, na época, apenas na capital paulistana, com mais de 60.000 membros, segundo afirmava o missionário. A entrevista fora realizada na cidade de São

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Entrevista: Missionário Manoel de Mello. In: *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1973.

p. 35.

³⁸⁹ Ibid., p. 36.

Paulo, no “centro religioso” do “Movimento”, o qual encontrava-se em fase de construção. Segundo o CEDI, o espaço para reuniões possuía capacidade para acomodar “cerca de 15 mil pessoas assentadas e, nas grandes concentrações, outras 15 mil em pé”. Quando questionado pelos entrevistadores a respeito da veracidade de uma informação acerca da realização de um “congresso budista” no local, Manoel de Mello confirmou o fato, afirmando, ainda, que o espaço não se tratava de um templo exclusivo da sua denominação. Segundo ele, “já houve congresso adventista e, – por incrível que pareça – um congresso budista e um congresso de uma seita japonesa IZEIN que aliás foi o mais bonito de todos”. Essa constatação também reforça a idéia da necessidade de uma relativização acerca do suposto perfil anti-ecumênico dos pentecostais. Manoel de Mello esclareceu que o templo “era para servir ao povo”, a “massa”, fazendo questão de salientar que:

nós agimos assim de modo aberto não só por minha consciência ecumênica, mas também porque este templo não é somente nosso.[...] trinta por cento dos fundos, para esta obra vem de católicos romanos, outros trinta aproximadamente vem de outros grupos religiosos, inclusive evangélicos e apenas quarenta por cento procedem do Movimento O Brasil para Cristo.³⁹⁰

Mais uma demonstração de abertura ao ecumenismo, oriunda desse líder pentecostal, numa modalidade de cooperação com outros segmentos religiosos que, não fosse por ele explicitada nesse depoimento, dificilmente teria sido apreendida pelos estudiosos do tema. Afirmou, inclusive, que tal espaço estaria disponível, ainda, aos prelados da CNBB quando precisassem de um local “para realizarem até congresso eucarístico”.

É interessante notarmos a concepção de Manoel de Mello a respeito do espaço físico em que os cultos eram realizados. Um tipo de entendimento que, de certa forma, expressa uma distinção marcante em relação à concepção católica acerca de seus templos. No caso católico, tal espaço de culto, ou, da missa, é sagrado por si só. Manoel de Mello, pelo contrário, sustenta que o próprio templo deve ser utilizado como espaço para outras atividades, inclusive, a educacional. Haja vista sua percepção de que “no entender de O Brasil para Cristo o templo não é sagrado, o templo é uma casa como outra qualquer. Sagrado é o povo”. Curiosa foi a forma como o missionário despertou para a importância de promover a educação nos espaços reservados às reuniões religiosas: num confronto de idéias com um ateu, oficial comunista, por ocasião de uma visita à União Soviética. Assim, à pergunta do CEDI – se a meta de Manoel de Mello era “fazer de cada templo uma escola” – seguiu-se o relato do inusitado episódio que o ajudara a consolidar o entendimento de que a “educação é a base de tudo”:

É. Vou contar uma experiência de minha visita à União Soviética. Discuti certa vez com um comissário de política e fui até preso e logo libertado pela mediação do secretário de nossa embaixada. Uma pergunta que eu fiz ao emissário, foi: “Por que vocês quando dominam um país, fecham os templos?”. Ele respondeu: “O reverendo está mal informado, nosso partido nunca fechou igrejas”. Aí eu comecei aquele debate tentando convencê-lo e repetindo o que já tinha ouvido. “Não, respondeu ele, isso é falsa propaganda”. E ele me deu esta explicação: “Vocês têm igrejas, abrem no domingo para os cultos, a missa, depois fecham e só abrem no domingo seguinte. Os templos ficam fechados a semana inteira. Quando dominamos um país, nós tomamos a igreja e fazemos funcionar como escola ou museu, ou outra coisa educativa e no domingo devolvemos ao padre ou ao pastor.” E eu concordei, porque, enquanto no Brasil há falta de milhares e milhares de templos que ficam vazios a

³⁹⁰ Entrevista: Missionário Manoel de Mello. In: *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1973. p. 30.

semana toda.[...] Então nós queremos fazer em cada templo ou igreja uma escola sim.³⁹¹

Manoel de Mello observou, ainda, que “não podemos esperar que a educação se faça por processos milagrosos que nem a minha. A igreja tem que ajudar”. Defendeu a disseminação do que chamou de “Evangelho Social”, o “Evangelho com pão”, que atentasse para o homem em sua integralidade, isto é, para “o homem total”, não só para o espírito. Isso a partir de uma perspectiva que não entende o “Reino de Deus” como estando no céu, mas, sim, “entre nós”. Daí sua fala revelar aspectos de uma aproximação teológica com a visão “libertária” que começou a irromper no contexto da CEB dos anos 1950. Desse modo, asseverou que:

Quando eu digo Evangelho com pão eu digo evangelho com saúde e cura. Faz parte do pão. A libertação do homem faz parte do pão. O pão não é só uma bisnaga da padaria para comer, mas é tudo o que beneficia o homem. Com pão eu quero dizer educação. Eu quero dizer vestuário...O pão eu quero dizer escola, hospital. O pão eu quero dizer o salário justo. O respeito à pessoa humana. Quando eu digo Evangelho com pão eu digo evangelho com justiça social, com os direitos do homem. Eu digo Evangelho com a Declaração aprovada pelas Nações Unidas, que o Brasil também aprovou. Neste Evangelho, neste contexto eu me enquadro como pregador do Evangelho.³⁹²

Mello fundamentou esse posicionamento, citando as diretrizes da *Carta de Tiago*, contida no Novo Testamento, a qual exorta os cristãos a esmerarem-se na prática das boas obras. Desse modo, para o missionário, era necessário adotar o “Evangelho com pão”. O comunismo não estava habilitado para resolver o problema, pois “comunismo é depósito de Pão, mas sem evangelho. Então é falso.”

A julgar pela bibliografia que identifica o pentecostalismo com os “interesses alienantes” do capitalismo norte-americano, poderíamos pensar que o pentecostal Manoel de Mello preferisse o capitalismo para promover o “Evangelho com pão”. Contudo, ele assinala que “o capitalismo é um depósito de bens materiais para um pequeno grupo. Notem que o capitalismo até aceita o evangelho, mas só como capa protetora de seus interesses, mas não aceita a distribuição das riquezas para os que querem pão. Então é falso.”³⁹³ Daí sua compreensão de que a igreja deveria ter “uma visão global de transformar o seu país numa Nova Comunidade”. Talvez, por isso, tenha dado o nome de “O Brasil para Cristo” à sua Igreja.

Essas considerações acerca da preocupação sócio-política de um pastor pentecostal remetem-nos à tentativa de compreender, em parte, o tipo de inserção social e de posicionamento face ao ecumenismo, adotado por uma parcela do pentecostalismo, no contexto da ditadura. Nesse sentido, a lúcida pesquisa da antropóloga Regina Novaes ilumina diversos aspectos acerca de atuações do pentecostalismo. Alguns cientistas sociais que se debruçaram sobre o tema classificaram o pentecostalismo, de forma generalizante, como anti-ecumênico e desligado das questões sociais ou políticas. Apenas uma citação bastará para exemplificar esse ponto de vista:

Converter-se e entrar para uma Igreja significa para o indivíduo aceitar que a totalidade dos seus atos sejam regulamentados e controlados pela comunidade religiosa, não lhe deixando nenhum domínio no qual a sua consciência pessoal seja o único juiz... Finalmente, na vida profissional e pública, a moral ensinada torna-se

³⁹¹ Entrevista: Missionário Manoel de Mello. In: *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1973. p. 30/31.

³⁹² *Ibid.*, p. 33.

³⁹³ *Ibid.*, p. 32.

francamente negativa e passiva: é preciso ser submisso na obediência e no respeito às autoridades (quer se trate das autoridades do Estado, do patrão ou dos sindicatos), mas a regra de ouro é “Tu não participarás”... O crente isolado deve seguir uma ética de retiro e de greve.³⁹⁴

Segundo Regina Novaes, poucos pesquisadores atentaram para o que pode haver de imprecisão em tais conclusões. A autora oferece um contraponto a tais perspectivas, estudando a interação social – principalmente com vizinhos católicos e no sindicato de agricultores – de adeptos do pentecostalismo, em especial, da Assembléia de Deus, numa comunidade de agricultores da cidade de Santa Maria, Pernambuco. Seu empreendimento visava à elaboração de sua dissertação de mestrado, defendida em 1979 e publicada, apenas, em 1985, pelo ISER. A autora balizou sua investigação na tentativa de identificar possíveis alterações nos padrões de sociabilidade desses cristãos, sobretudo, no “antes e depois” de suas experiências de “conversão”. Em primeiro lugar, observou que as conversões ao pentecostalismo assembleiano não os tornavam pessoas afastadas do convívio social como postulavam diversas obras sobre “pentecostalismo” (as quais lista em seu trabalho):

a conversão não desloca o *crente* de seu grupo doméstico, não modifica as relações na esfera da produção e do consumo, mas também porque apesar da valorização da “família de fé”, o bom *crente* é aquele que desempenha bem, segundo as regras do próprio grupo, seus papéis sociais³⁹⁵ (grifos da autora).

A crítica de Novaes aos outros trabalhos sobre pentecostalismo deve-se, sobretudo, ao fato de tentarem explicar o fenômeno, dando ênfase, apenas, à “ideologia inerente” a ele. Sustenta que, em sua maioria, os autores não atentaram para a participação político-partidária, sindical ou outra possibilidade concreta que suscitasse a mobilização das comunidades pentecostais em contextos históricos específicos. Novaes assinala que, nas conclusões desses estudiosos, acabam prevalecendo generalizações, conferindo ao perfil do pentecostalismo categorizações das mais diversas, como: “alienação”, “conservantismo”, afastamento “do universo sócio-político”, ou uma religião que “demanda conformismo e sacrifício”, a qual “impõe um preço a ser pago para a salvação”. Ainda segundo a autora, na perspectiva desses trabalhos, “a conversão [pentecostal] atuaria como reforço à dominação a que se está submetido ‘aquí na Terra’.”³⁹⁶ Entretanto, percebeu, no caso concreto da cidade que pesquisou, que mesmo certas relações sociais que alguns indivíduos possuíam, quando católicos, não sofreram ruptura após se converterem ao pentecostalismo. O compadrio – relação sócio-religiosa pela qual alguém se torna compadre, ou comadre, após ser escolhido como padrinho de batizado do (a) filho (a) de seu amigo –, por exemplo, como era de se esperar, não se rompera depois que um dos compadres ou comadres se convertia, tornando-se membro da Assembléia de Deus. Isto porque, como observa Novaes, “embora com filiação religiosa distinta, os crentes participam do mesmo código que define as regras sobre relacionamentos entre compadres”. Outra atitude que se poderia esperar dos crentes, a julgar pela interpretação que os vê quase como inimigos dos católicos, é seu afastamento em relação aos vizinhos não crentes. A autora verificou um intenso intercâmbio – o qual poderíamos denominar de ecumenismo cotidiano – entre vizinhos católicos e pentecostais assembleianos, em relação a várias demandas do cotidiano da interação social sem, contudo, deixar de sublinhar as modificações advindas com a conversão. Segundo ela:

³⁹⁴ CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986. p. 21.

³⁹⁵ NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. Cadernos do Iser, n. 19. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião: 1985. p. 102.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 132/133.

é comum ver uma *crente* moendo café para uma católica, uma católica passando a ‘roupa do culto’ para sua vizinha. Um fluxo de empréstimos, em víveres ou pequenas quantidades de dinheiro, é comum entre as casas de *crentes* e católicos. Entre os homens combinam-se trocas de dia [de trabalho] ou outro tipo de adjutório³⁹⁷ (grifos da autora).

A julgar por esse tipo de relacionamento entre católicos e pentecostais, poderíamos ratificar a idéia de que o pentecostalismo, como um todo, estaria intrinsecamente ligado ao anti-ecumenismo? A nosso ver, seria mais adequado indagar acerca da modalidade de ecumenismo que estamos lidando. Tal postura metodológica nos levaria, pelo menos, a relativizar algumas análises sobre o pentecostalismo, sobretudo, dentro do contexto e recorte cronológico que estamos tratando. Não queremos, também, afirmar que a maioria dos pentecostais daquele contexto defendesse a bandeira do ecumenismo ou estivesse envolvida com questões sócio-políticas. Tão somente pretendemos chamar a atenção para a necessária ponderação acerca dessas questões.

A autora busca relativizar a visão acerca dos pentecostais que, costumeiramente, tende a considerá-los desinteressados ou desligados das “coisas desse mundo”. Assim, para ela, as conversões dos indivíduos ao pentecostalismo não alterariam significativamente a sua participação nas relações referentes à política naquela localidade. De forma emblemática, a autora verifica que, apesar de nos discursos dos informantes da Assembléia de Deus sempre aparecer sua opção de afastamento “das coisas do mundo e do pecado”, sua efetiva prática social tende a seguir em outra direção. Constatou, desse modo, que vários aspectos do comportamento político, em época de eleições, não se alteraram com a conversão.³⁹⁸ As reivindicações por melhorias nas condições locais de saneamento, de urbanização, a participação em comícios, o apoio ou não aos candidatos, o pertencimento e a realização de campanhas eleitorais continuaram existindo após a experiência religiosa. Notou a assídua participação de associados pentecostais, além dos protestantes não pentecostais, nas atividades do sindicato dos trabalhadores rurais. Ademais, percebeu um componente peculiar nas práticas dos “crentes”, quando recorrem à assistência jurídica do sindicato: a tendência a legitimar e a sacralizar suas reivindicações e direitos, recorrendo a argumentos bíblicos.

Tal percepção adveio da comparação feita, pelo advogado do sindicato, entre as atitudes dos crentes e dos católicos. Pare ele, os crentes são “mais convictos destes direitos, defendem mais que os demais. São intransigentes em relação aos direitos, mesclam direito com religião. Acham que aquilo é deles... Quando as ações passam pela justiça, concordam e acatam a justiça.”³⁹⁹ Ao esboçar uma comparação do perfil de participação política das comunidades pentecostais com as Comunidades Eclesiais de Base (as CEB’s católicas), em outros lugares do Estado de Pernambuco, Novaes observa caminhos diferentes:

a aparente “despolitização” dos *crentes* não significará, necessariamente, menor participação em momentos de mobilização política. A título de exemplo histórico, transcrevo um trecho da entrevista que Francisco Julião [Líder das famosas Ligas Camponesas] deu ao jornal Pasquim (nº 497, de 5 a 11 de janeiro, 1979): “Jornalista: não havia diferença de idéias entre você e os protestantes que trabalhavam juntos? Julião: Não. Eu defendia o que estava no Código, na Lei, na Constituição. Nunca saí dali. Ao contrário, os protestantes radicalizavam muito baseando-se nos profetas que disseram coisas tremendas. Usavam expressões muito fortes, como quando citavam Isaías. Eu até pedia para que moderassem um pouco a linguagem. Como o

³⁹⁷ NOVAES, Regina. Op. cit., p. 117.

³⁹⁸ Ibid., p. 127/128.

³⁹⁹ Ibid., p. 131.

protestante se sentia oprimido e perseguido, tinha uma tendência para sectarizar mais.”⁴⁰⁰

A autora cita a ocorrência de confrontos armados envolvendo posseiros protestantes, reivindicando seus direitos contra fazendeiros, em junho de 1978. Para iluminar alguns aspectos das atitudes dos protestantes engajados nas lutas políticas das Ligas Camponesas, por exemplo, as quais sacudiram diversas regiões do Brasil, Regina Novaes cita um trecho da fala do advogado Francisco Julião, o mais conhecido líder das Ligas. É um fragmento extraído do *Jornal Pasquim*, no qual Julião afirma o seguinte:

não bebiam, não fumavam e só tinham uma família, então os camponeses se interessavam em que os protestantes fossem presidentes ou secretários das Ligas porque tinham orgulho em saber que seu presidente não se embriagava, tinha só uma família, embora eles tivessem várias famílias e se embriagassem. Tinham orgulho em saber que seu presidente era um homem sério. Muitos protestantes foram verdadeiros condutores das Ligas Camponesas.⁴⁰¹

A perspectiva do bispo D. Adriano Hipólito⁴⁰², da diocese de Nova Iguaçu, quando entrevistado pelo pessoal do CEDI, em 1974, oferece outros subsídios para pensarmos possíveis relações entre pentecostalismo(s) e ecumenismo(s). Quando perguntado sobre sua “experiência” em Nova Iguaçu com “relação ao movimento ecumênico”, o bispo respondeu o que pareceu ter surpreendido os entrevistadores:

[...] Eu, imperfeitamente sem dúvida, umas tentativas de aproximação humana e cristã, com o pensamento do movimento ecumênico. Mas até agora não consegui muito. Nas visitas pastorais peço aos vigários: “O senhor veja se consegue uma reunião com os pastores, uma visita às igrejas, sem causar escândalo nem de um lado nem de outro.” Geralmente, tem sido possível fazer uma visita, ter uma conversa. Em alguns lugares o pastor também me convidou para dizer umas palavras a um grupo da comunidade. Noutros lugares, convidaram alguns pastores para juntos conversarmos, sempre numa atmosfera boa. A participação maior foi sempre da Assembléia de Deus, com aquela movimentação, aquela espontaneidade, aquela simplicidade.[...] Eu não penso, de maneira nenhuma em converter ninguém. Como eu disse uma vez em Austin à comunidade evangélica: “Eu não vim aqui para ser convertido nem para converter, vim aqui para um encontro fraterno, somos irmãos”. [...] o curioso é que são os pastores das Assembléias de Deus que revelam mais aceitação. Já tenho estado em reuniões deles, em conversas e até falei a grupos deles, e se mostraram bastante interessados.⁴⁰³

Voltemos, agora, à questão da atuação de intelectuais, nesse contexto ditatorial, para analisar outras dimensões do campo religioso, antes de retomarmos a investigação do nosso detetive “sociólogo”. Carlos Fico explicitou com muita propriedade que “os estudantes eram muitíssimos visados pelos órgãos de informação do regime militar”, bem como “professores também eram constantemente perseguidos.”⁴⁰⁴ A principal causa dessa perseguição, segundo o autor, devia-se à militância política que desempenhavam em oposição ao regime militar.

⁴⁰⁰ NOVAES, Regina. Op. cit., p. 132.

⁴⁰¹ *Pasquim*, nº 497. *Apud*. *Ibid.*, p. 151.

⁴⁰² Dom Adriano Hipólito fora vítima de “seqüestro e tortura” em 1976, em 1979 a catedral de Nova Iguaçu sofreu um “atentado a bomba” em 1979 oriundos, segundo, Mainwaring, das atividades da “extrema direita”. Cf. MAINWARING, Scott. “Igreja Católica e movimento popular”. *Religião & Sociedade*, v. 12, n. 3, pp. 74-101, dez. 1985. p. 82.

⁴⁰³ Sentindo os sinais dos tempos: Um profeta na própria terra? Entrevista com Dom Adriano Hipólito. In: *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1974. pp. 45-46.

⁴⁰⁴ FICO, Carlos. Como eles agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001. pp. 187-189.

Mais uma vez, estamos de acordo com o autor. Todavia, a dimensão da religião e, em especial, das relações ecumênicas por trás da militância de professores universitários e de estudantes não foi abordada. No caso dos católicos, a motivação religiosa impregnava a ação política dos membros da JUC, da JOC e da AP, sendo que, nessa última organização, havia a militância de protestantes, como dito anteriormente.

No tocante à militância de oposição, exercida por professores universitários ao longo da ditadura militar, é necessário dizer que havia, em suas fileiras, o engajamento de protestantes, os quais agiam e se moviam, novamente, pelas vias das redes ecumênicas estruturadas em ligações, às vezes, nacionais e internacionais. Como exemplo disso, citemos um trecho do documento da DSI/MT de 1978. Nele, um renomado professor protestante da USP é identificado pela comunidade de informações como um dos que mantinham ligações, supostamente “subversivas”, com quatro bispos, dois católicos e dois protestantes, quais sejam: os católicos seriam Dom Paulo Evaristo Arns, de São Paulo, e Monsenhor Sérgio Mendes Arceo, da cidade de Cuernavaca, México; os protestantes seriam os bispos metodistas Oswaldo Dias da Silva, de São Paulo, e Almir de Matos, do Rio de Janeiro.⁴⁰⁵ Segundo a Divisão de Segurança e Informação do Ministério dos Transportes:

O prof. WARWICK ESTEVAM KERR, pouco antes de assumir a Presidência do INPA (Manaus), na qualidade de Chefe do Departamento de Genética da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto (USP), enviou aos quatro bispos acima referidos xerocópias de documentos subversivos, que havia recebido do exterior, tiradas na própria Faculdade, com material da mesma, versando sobre supostas torturas sofridas pelo pastor metodista licenciado FREDERICK MORRIS, norte-americano, preso no Recife e expulso do País por atividades subversivas e de violento pronunciamento de dom PEDRO CASALDÁLIGA, bispo de São Félix do Araguaia, espanhol e marxista.

Segundo informes recentes, FREDERICK MORRIS tem feito proselitismo de esquerda a jovens brasileiros que têm ido ao EEUU, dentro da sistemática do intercâmbio cultural existente entre os dois países, com ataques ao regime vigente aqui no Brasil.

Quando houve a prisão do norte-americano no Recife, o prof. WARWICK ESTEVAM KERR se encontrava naquela capital nordestina, dirigindo congresso da SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA – SBPPC – ocasião em que redigiu, em nome de cientistas, violento manifesto contra o Governo Revolucionário de 1964.⁴⁰⁶

O documento tem o valor de, entre outras coisas, demonstrar mais uma vertente da rede ecumênica que operava na ditadura, inclusive, com denúncias de tortura. Essa informação, em especial, sobre tortura contra o pastor norte-americano Frederick Morris provavelmente fora aproveitada por Dom Paulo Evaristo Arns e pelo pastor James Wright no trabalho do grupo “Tortura Nunca Mais”.

Retornemos à análise do “Pedido de Busca” de 1977, encontrado na documentação da DGIE do Rio de Janeiro. Tal documentação comporta inúmeros recortes de jornais, com artigos e reportagens completas, cobrindo eventos, discursos e participações da hierarquia católica e de cristãos protestantes em questões “subversivas”, no entender dos agentes da comunidade de informações. Entretanto, uma inquietação específica, com as alterações na configuração do campo religioso brasileiro, motivada pela ascensão das ditas “seitas”, e suas possíveis implicações, não parecia ser, ainda, objeto dos questionamentos secretos até o momento da produção do documento em pauta, em 1977. No verso do *PB*, através de carimbo

⁴⁰⁵ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 130.

⁴⁰⁶ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 131.

da Agência Regional do SNI, no Rio de Janeiro (ARJ), verifica-se que a “origem do PB” era a sede do SNI, em Brasília. A ARJ, após recebê-lo, submeteu-o ao DGIE, onde seria gerado outro *PB*, a cargo dos agentes do DGIE, em 05 de janeiro de 1977, para o início dos trabalhos de investigação ou (por que não?) das pesquisas.

Trata-se de um documento interessante, não apenas por seu título, mas, também, pela natureza das questões exigidas na investigação, as quais deveriam ser atendidas pelo órgão de investigações do Rio de Janeiro (DGIE), inclusive, dentro de um prazo determinado: até 05 de abril de 1977, “tendo em vista determinação do Escalão Superior”, numa clara referência à sede do SNI, em Brasília. Portanto, não era conveniente ao “subalterno” DGIE desconsiderar a urgência de um *PB* de tal natureza, mesmo que tivesse apenas três meses para cumpri-lo. Outra curiosidade do documento é que, logo após o título (na epígrafe desse capítulo), segue uma exposição da “situação geradora” do *PB*. O texto que se apresenta, então, caso fosse tomado fora de seu contexto, assemelhar-se-ia a uma hipótese de projeto de pesquisa para a seleção de algum curso de mestrado ou doutorado em Ciências Sociais. O primeiro tópico traz o subtítulo de “dados conhecidos”, onde se lê: “O crescimento e/ou aparecimento de seitas orientais, da umbanda e de outras religiões cristãs parece que tem se verificado pela perda de prestígio e influência da Igreja Católica Apostólica Romana.”⁴⁰⁷ Diante do que poderíamos classificar como uma hipótese geral de investigação, colocada pela sede do SNI, segue o tópico 2, o qual explicita, com maiores detalhes, o objeto de suas interrogações, ou seja, os *dados solicitados*:

- a - dados que comprovem ou não o constante no item 1 acima [que chamei de hipótese];
- b - em caso positivo, esta ARJ solicita que na medida do possível, fossem abordados os seguintes aspectos para cada religião ou seita:
 - 1- variação no número de templos;
 - 2- estimativa do número de adeptos;
 - 3- frequência aos serviços religiosos; e
 - 4- processo de arregimentação de adeptos e receptividade da população.⁴⁰⁸

Essas quatro questões seriam, então, (se continuássemos pensando numa perspectiva científica teórico-metodológica) os objetivos a serem alcançados na pesquisa, ou o *modus operandi*, sugerido pelo *Escalão Superior*, para a devida obtenção das respostas pretendidas. Tudo isso em apenas três meses. Diante da urgência para a execução do *PB*, talvez pudéssemos admitir que os mestrandos da atualidade não deveriam queixar-se contra os prazos impostos pela CAPES para o cumprimento de suas dissertações. Além do mais, geralmente trabalhamos em assuntos de nossa escolha, diferentemente do detetive policial, lotado no Serviço de Buscas Especiais (SBE) do DGIE, incumbido dessa nebulosa investigação que, de repente, aterrissou em sua mesa, oriunda de um “Escalão Superior”, sem que pudesse ter a oportunidade de rejeitá-la. E mais: sua tarefa deveria ser feita sem o auxílio de um orientador e sem o respaldo teórico das disciplinas de um programa de Pós-Graduação, vantagens extras que levamos em relação ao “pesquisador”, responsável pelo empreendimento em pauta.

É curioso notar que a comparação entre questões levantadas no *PB* inicial e alguns documentos católicos, inclusive encíclicas papais e opiniões de determinados bispos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) da época, sugere que, de forma paradoxal, havia um ponto de convergência entre a percepção desses militares e a dos religiosos, a saber: a constatação do crescimento de outros grupos religiosos rumo à conquista

⁴⁰⁷ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, fls 275, dezembro de 1976.

⁴⁰⁸ Ibid., folhas 275.

de fiéis, tradicionalmente tidos como membros da instituição católica. Talvez a percepção dos militares que atuavam, naquele período, em nome do Estado, sobre o crescimento do que chamavam de *seitas* em detrimento da religião católica, resultasse num tipo de preocupação diferente da que atingia parte da hierarquia católica e o papa. No entanto, é inegável que entre esses sujeitos históricos havia a nítida convicção de que vivenciavam um processo de transformação do campo religioso brasileiro, na década de 1970.

Assim, em 1977, por ocasião da 15ª Assembléia da CNBB, em Itaiaci, São Paulo, os bispos católicos debatiam, entre outras coisas, o crescimento do que chamavam de *seitas carismáticas* (ao que parece, trata-se dos grupos pentecostais). Na perspectiva da maioria daqueles bispos, tal movimento religioso não fora considerado saudável aos propósitos da causa cristã no Brasil. Tal posicionamento católico encontra-se expresso num recorte de artigo de *O Globo*, de 14 de fevereiro de 1977, como documento do mesmo DGIE anexado em folha de ofício, na seção que trata do movimento religioso,⁴⁰⁹ ajudando a perceber, entre outras coisas, que a preocupação com as ditas *seitas* não atingia apenas os agentes do Estado ditatorial, mas, também, os representantes da religião hegemônica. Em certo sentido, tal problemática torna-se ainda mais significativa para o objeto de pesquisa desse trabalho, à luz do posicionamento mais decisivo, adotado pela Igreja Católica, nos últimos anos, em relação às ditas *seitas*. Desse modo, quando deslocamos, brevemente, o foco da análise dos anos de 1970 para os anos de 1990, fica mais fácil notar quão importante é o estudo da religião, no contexto do regime militar, para se compreender as diversas nuances da paisagem religiosa dos últimos anos do século XX e dos dias atuais. Caso ilustrativo do que afirmamos pode ser encontrado na carta encíclica, *Redemptoris missio*, de 1990, através da qual o papa João Paulo II invocava os esforços ecumênicos como estratégia de combate às *seitas cristãs e paracristãs*, argumentando que:

a atividade ecumênica e o testemunho comum de Jesus Cristo, dado pelos cristãos pertencentes a diversas Igrejas e Comunidades Eclesiais, produziram já abundantes frutos, mas é ainda mais urgente que colaborem e testemunhem de comum acordo, neste tempo em que seitas cristãs e paracristãs semeiam a confusão com a sua ação. A expansão dessas seitas constitui uma ameaça para a Igreja católica e para todas as Comunidades Eclesiais com quem ela mantém um diálogo. Onde for possível e segundo as circunstâncias legais, a resposta dos cristãos poderá ser também ecumênica⁴¹⁰ (grifos nossos).

Opinião contundente foi manifestada por um bispo católico sobre a controvérsia das “seitas” em uma das Conferências Nacionais da CNBB, chamando atenção, na época, devido ao tom ameaçador, sendo noticiada pela *Revista Charisma*, em 1994, citada, também, na obra de um teólogo protestante norte-americano, Dave Hunt:

Espantado com o forte crescimento das “seitas” evangélicas no Brasil, os líderes da Igreja Católica Romana têm ameaçado desencadear uma “guerra santa” contra os protestantes, a não ser que eles parem de tirar o povo do domínio católico... Na 31ª Conferência Nacional dos Bispos do Brasil...o bispo Sinésio Bohn disse que os evangélicos são uma séria ameaça à influência do Vaticano nesse país. “Declaremos uma ‘guerra santa’, não duvidem”, anunciou ele. “A Igreja Católica dispõe de uma poderosa estrutura e quando nos mexermos esmagaremos qualquer um que se colocar em nossa frente...”. Conforme Bohn, tal guerra santa pode ser evitada, desde que 13 grandes denominações protestantes assinem um acordo... [o qual] requereria que os protestantes cessassem com todos os esforços evangelísticos

⁴⁰⁹ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, fls 264, dezembro de 1976.

⁴¹⁰ João Paulo II. *Redemptoris Missio*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 470.

no Brasil. Ele disse ainda que, em troca, os católicos concordariam em parar com todo tipo de perseguição aos protestantes.⁴¹¹

A fala do bispo Sinésio Bohn, publicada em 1994, parece uma reverberação das palavras, anteriormente expostas, da encíclica do papa João Paulo II, em 1990, propondo algo parecido com um “acordo entre cavalheiros”. Uma espécie de ecumenismo a partir do alto, isto é, das cúpulas eclesiásticas, o qual funcionaria como uma saída possível para evitar o “esmagamento” dos credos rivais pela “poderosa estrutura” da Igreja Católica. De fato, a preocupação da alta hierarquia católica com relação ao crescimento das ditas “seitas” não é difícil de compreender, haja vista a posição hegemônica (dados os critérios oficiais dos censos) ostentada por ela, durante a maior parte da história do Brasil. Entretanto, quando pensamos a respeito da perspectiva do Estado, ou de seus agentes secretos, à época em que o documento em tela foi redigido (1978), torna-se, então, um pouco mais complexa a compreensão das motivações que levaram os órgãos de informação a se interessarem por uma investigação como esta.

Surgem, assim, algumas questões que desafiam o pesquisador desse período: Como interpretar o tipo de indagação dos agentes dos órgãos de espionagem do regime militar? Estariam eles manifestando um contentamento ou, antes, um descontentamento com o aparente desprestígio da Igreja Católica junto ao povo brasileiro? O crescimento das “seitas ou religiões” seria, de fato, um perigo à “Segurança Nacional”, segundo critérios do SNI? Uma vez comprovada a crescente perda de influência da Igreja Católica, seria essa a razão para o regime (através de figuras eminentes das forças armadas) abandonar de vez o diálogo⁴¹², travado secretamente com elementos da cúpula da CNBB e com intelectuais católicos e partir para uma investida repressiva de maior intensidade contra a Igreja Católica? Com tais questões em mente, tentaremos esboçar algumas hipóteses sobre o tipo de leitura a respeito dos interesses dissonantes, mas em diálogo direto (ou indireto), naquele complexo momento histórico.

Entremos, então, na análise do conteúdo do documento secreto. O detetive do DGIE, estando de posse do “Pedido de Busca”, carimbado e assinado pelo delegado da Seção de Buscas Especiais (SBE), do mesmo órgão, deu início ao trabalho de investigação, seguindo-se a coleta de dados. Nesse empreendimento, esclarece que os materiais levantados para fundamentar sua investigação foram “pesquisados em fontes oficiais - alguns em fontes particulares -, os quais creio elucidarem por completo as solicitações constantes do P.B. de origem.”⁴¹³ Continuando na perspectiva hipotética de um trabalho acadêmico, percebemos que o detetive preocupou-se em explicitar as características das fontes e a metodologia, a qual contou com o instrumental metodológico desenvolvido pela Antropologia: a “pesquisa de campo”. O resultado do estudo desenvolvido ou, melhor, da investigação, foi dividido em dois tópicos. O primeiro recebeu o título: “I - posição nacional da igreja católica apostólica romana ante o ‘avanço de outras seitas religiosas’ ”⁴¹⁴ e o segundo: “II - igreja católica apostólica romana x outras seitas no âmbito do estado do Rio de Janeiro.”⁴¹⁵ Desse modo, apresenta uma abordagem de ordem mais geral, buscando situar as questões em uma perspectiva histórica, fechando o recorte espaço-temporal no âmbito do Estado do Rio de Janeiro, nos anos de 1970.

⁴¹¹ *Apud.* HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta: A Igreja Católica Romana e os Últimos Dias*. Porto Alegre: Actual, 2001. p. 10.

⁴¹² O tema do diálogo entre a Igreja Católica e o Estado foi abordado em profundidade pelo historiador Norte-americano Kenneth Serbin. Cf. SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴¹³ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 310, janeiro de 1977.

⁴¹⁴ *Ibid.*, folhas. 310.

⁴¹⁵ *Ibid.*, folhas. 309.

No tópico I, procura fazer uma diferenciação sociológica entre o perfil do católico brasileiro e o do europeu, assinalando que lá o catolicismo é fruto de uma tradição há muito consolidada e aqui no Brasil, o povo “recebeu de seus descobridores uma religião católica havida como a única respeitável e até mesmo obrigatória para as pessoas de bem, que perdura até nossos dias como a crença ‘oficial’ da maioria do povo brasileiro.”⁴¹⁶ É significativo que o detetive tenha chamado atenção para o fato de o catolicismo continuar a ser uma crença “oficial” e, não, uma religião oficial.⁴¹⁷ Partindo desses mesmos números, observa que “a seita ‘oficial’ deteve 91,8 % dos brasileiros.” Interessante é, também, que no PB de origem, oriundo do SNI, há uma clara distinção entre as categorias seita, Igreja e religiões, o que não se verifica ao longo do documento final, resultante da investigação do detetive. Nele, a Igreja Católica é apresentada com a mesma classificação de suas “rivais”, isto é, “seita”, porém, acrescida da palavra oficial, entre aspas.

Quando avalia o crescimento do número dos adeptos das “outras seitas”, busca relativizar a questão, chamando a atenção para um fenômeno característico do campo religioso brasileiro recente. Ele não chega a citar abertamente o conceito sócio-antropológico “trânsito religioso”, bastante usual entre os especialistas em pesquisas sobre religião no Brasil, mas transmite, claramente, as idéias subjacentes a ele, ao observar que:

As estimativas feitas por outras seitas, por exemplo, a Umbanda, acusam um índice cada vez mais crescente, chegando a captar de 10 a 30 milhões de seguidores. Convém dizer que, por mais frágil que possa ser o nosso senso, as variações alarmantes da Umbanda não devem ser aceitas pelo total apresentado.

O que vem ocorrendo com grande regularidade são as incursões de católicos em outras seitas religiosas, especialmente Protestantismo e Umbanda. Essa bivalência ou trivalência, em muitos casos, obriga a que os encarregados das estatísticas apontem determinada pessoa como adepta de uma, duas ou mesmo três religiões.⁴¹⁸

Chega a surpreender a sintonia observada entre as análises de nosso detetive “sociólogo”, em 1977, e aquelas do teólogo católico Faustino Teixeira quando, recentemente, em 2005, assinalou a capacidade do catolicismo brasileiro de abrigar em seu seio diversos tipos de fiéis, inclusive, aqueles que não restringiriam sua prática religiosa ao âmbito da instituição:

os diversos censos realizados no Brasil não conseguem captar essa plasticidade religiosa, e muito menos a realidade cada vez mais presente do trânsito religioso ou da dupla (ou tripla) pertença religiosa. Indaga-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças.⁴¹⁹

Talvez tenha sido exatamente por essa imprecisão metodológica do Censo, sugerida por Teixeira, que o detetive do DGIE não tenha considerado apropriado concluir ter havido um crescimento real das “outras religiões”. Para o detetive, era necessário pensar em termos de um crescimento relativo, algo que deveria mesmo ser nuançado. Contudo, não lhe escapa o significativo indício de que havia algo errado acontecendo dentro do universo da “seita ‘oficial’” propiciando o crescimento das outras seitas. Com tal convicção em mente, passa a

⁴¹⁶ Ibid., folhas. 310.

⁴¹⁷ Isso atesta o fato de que, a despeito da separação entre Igreja Católica e Estado, ocorrida em 1890, esta religião continuava detendo a posição de destaque em relação às demais, a julgar pelos números oficiais oferecidos pelo Censo de 1970.

⁴¹⁸ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 310, janeiro de 1977.

⁴¹⁹ TEIXEIRA, Faustino. “Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo”. *Revista USP*, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005. p. 16.

levantar os possíveis problemas na instituição católica que poderiam estar abrindo espaço para a evasão de católicos e para o que chamou de “bivalência” e “trivalência”.

Segundo a opinião do detetive, o primeiro problema era a enorme distância, verificada entre as lideranças católicas e os seus fiéis, devido ao reduzido número de sacerdotes, o que prejudicaria o acompanhamento eficaz dos crentes: um problema que estaria se agravando devido à diminuição constante do número de padres, nos últimos anos. O segundo problema, em relação direta com o primeiro, seria a questão da burocratização excessiva, observada no processo de formação de novos sacerdotes e nos trâmites relacionados à abertura de novas paróquias. Para o caso da Umbanda, em especial, notava a grande facilidade para o lançamento de novos locais de ‘cultos’ e para a investidura de novos responsáveis para os mesmos.

É curioso notar que a preocupação com a diminuição de católicos e com o crescimento do número de fiéis de outros credos despertou a atenção dos órgãos de informação do Estado e da Igreja Católica na época, permanecendo atual em nossos dias. As explicações plausíveis para tais fenômenos ainda parecem ser extremamente difíceis àqueles (tanto acadêmicos quanto religiosos) que se interessam pelo assunto. Assim mesmo, muitos cientistas sociais e religiosos têm envidado esforços na tarefa de compreender as causas desses fenômenos que aparecem com mais força no censo de 2000 (comparativamente àquele realizado em 1970), servindo de base para as observações do detetive do DGIE. São elucidativas dessa busca as reflexões desenvolvidas, recentemente, em 2006, pelo teólogo e sacerdote católico José Comblin, acerca do crescimento dos pentecostais.

Adotando uma percepção diferente daquelas sustentadas pelo papa João Paulo II e pelo bispo Sinésio Bohn, na década de 1990, citadas anteriormente, José Comblin se detém mais nas virtudes que nas acusações contra os pentecostais. Para tentar dar conta da explicação acerca do crescimento dessa vertente religiosa, relaciona três questões que considera da maior importância na problemática, quais sejam:

Primeiro, os pentecostais estão presentes nas massas, enquanto a Igreja católica tem uma presença muito fraca nelas. Os pentecostais reagem imediatamente, quando se abre um conjunto habitacional novo, uma vila nova. A Igreja católica reage muito mais tarde, com um ritmo de burocracia. No distrito Marcos Moura, vizinho meu, há uns 5.000 habitantes, todos pobres e muito pobres, gente que teve de sair do campo, recentemente. Ali há 84 capelas pentecostais e 3 comunidades católicas num distrito como este. Assim mesmo, chegaram 84 pastores em poucos meses. A paróquia não pode mandar 84 missionários, porque não os formou e não está no seu imaginário. Em segundo lugar, os pastores pertencem à cultura popular e falam o linguajar que o povo entende. Os padres adotaram a cultura de classe média e não são entendidos, mesmo quando estão presentes. Em terceiro lugar, os padres católicos não falam de Jesus. Ignoram Jesus. Prestem atenção aos sermões dos padres. Falam da Igreja, da paróquia, das pastorais, do programa das atividades paroquiais para a semana que vem, mas não falam de Jesus. Têm a obsessão da Igreja e falam como representantes da Igreja, e não como testemunhas de Jesus. Por sinal, não falam de sua fé, mas falam da doutrina objetiva da Igreja, o que não interessa a ninguém.⁴²⁰

Como se não bastassem as colocações extremamente (auto) críticas, Comblin vai além ao concluir que, “na Igreja católica não existe o fervor missionário que há nas denominações pentecostais”⁴²¹, o que poderia, na opinião dele, significar mais uma chave para o entendimento do crescimento pentecostal em detrimento da religião católica. Para além das

⁴²⁰ COMBLIN, José. “Sinais dos novos tempos – 40 anos depois do Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 263, pp. 575-588, jul. 2006. p. 585/586.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 586

conjecturas mais recentes acerca do crescimento dos variados tipos de vertentes religiosas cristãs, chega a impressionar que a percepção daquele agente secreto, em 1977, estivesse em consonância tão estreita com conceitos sócio-antropológicos (alguns dos quais serão apontados adiante) recentes de análise da religião na contemporaneidade. Alguns religiosos católicos, que vivenciaram os difíceis anos da ditadura militar, envolvidos com o trabalho junto às imensas parcelas pobres da população, como o bispo Dom Adriano Hipólito, da diocese de Nova Iguaçu (RJ), também emitiram opinião sobre o crescimento de grupos pentecostais e da Umbanda. Na entrevista concedida ao pessoal do CEDI, ainda em 1974, fizeram-lhe a seguinte pergunta: “como vê o senhor essa expansão de cultos populares como Umbanda (no espiritismo) e Assembléia de Deus (no protestantismo) entre o povo?”, ao que respondeu:

A Assembléia de Deus e a Umbanda têm uma notável qualidade de nivelção com as camadas simples da população. Por isso também a facilidade de acolhida, uma capacidade muito grande de aceitação por parte das pessoas, porque a pregação é naquela linguagem popular, cheia de erros de português, mas que é entendida, que estabelece logo uma situação de identidade entre o pastor, o pregador e os fiéis, os crentes. E é uma grande vantagem, porque se não houvesse essa forma popular de cristianismo acessível, então a corrida seria toda para a Umbanda, sobretudo porque, na Igreja Católica, houve uma certa modificação das formas populares, por exemplo, imagens e aquela complicação toda do culto católico de antigamente. Com isso se cortou uma ligação das camadas simples da população com as formas de culto popular. Essas formas de culto popular têm uma força muito grande, não tanto pela forma de culto, ou pelos ritos, mas pela sua maneira acessível. A Umbanda tomou aparentemente toda aquela complicação do culto católico, imagens, não sei mais o quê, incenso, aquelas histórias todas, que correspondem a uma necessidade mais ou menos entranhada e até certo ponto inata, dessa “população católica”.⁴²²

Depois que Dom Adriano explicitou suas impressões pessoais, atinentes ao fenômeno do crescimento do pentecostalismo e da Umbanda, à equipe dos entrevistadores do CEDI, um dos quais o bispo metodista Paulo Aires Matos, seguiu-se nova pergunta. Curioso notar que, no conteúdo dessa pergunta, pareceu estar implícita a convicção dos entrevistadores de que a resposta de Dom Adriano seria afirmativa. A nosso ver, se tal pergunta fosse dirigida aos entrevistadores, e não a Dom. Adriano, talvez a resposta seria afirmativa. A pergunta: “Que acha o senhor dessa tendência, desse apelo de formas populares de religião ao povo? É angustiante?”:

Do ponto de vista de cristianismo, eu não vejo, francamente eu não vejo, porque desanimar, desesperar, ou interpretar isso com pessimismo. Porque é o homem religioso que grita por Deus, que grita por Jesus Cristo, o Salvador. Se nós, que temos uma consciência clara, – aquele senso de Cristo de que São Paulo fala, – não encontramos as fórmulas compreensíveis, não faz mal que eles procurem outro encontro. Seria trágico se houvesse no povo uma indiferença total para com os valores religiosos. [...] Assim, todas essas situações religiosas, essas formas do tipo da Umbanda que alimentam no homem um sentido profundamente religioso, que cultivam aquela necessidade de libertação, de salvação, são de certa forma uma preparação para Cristo. Não sei se os senhores estão de acordo. Não peço que estejam de acordo [...].⁴²³

Sob o nosso ponto de vista, é possível sugerir que o detetive “sociólogo” tenha tido acesso a essa entrevista de Dom Adriano Hipólito, a qual foi publicada pelo CEDI em forma

⁴²² Sentindo os sinais dos tempos: Um profeta na própria terra? Entrevista com Dom Adriano Hipólito. In: *Boletim CEI*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1973. p. 24.

⁴²³ *Ibid.*, p. 24/25.

de “documento”, contendo 48 páginas. Essa hipótese sustenta-se, sobretudo, quando colocamos em perspectiva as respostas que o detetive apresentou para explicar as causas do crescimento das “seitas” àquelas apresentadas por D. Adriano Hipólito para dar conta do mesmo fenômeno. Esse indício, como diria Ginzburg, torna-se, ainda mais factível, tendo em vista o fato de a comunidade de informações ter acesso a várias publicações do CEDI.⁴²⁴ Assim, não é absurdo supor que uma dessas publicações, exatamente aquela veiculou a entrevista de Dom Adriano Hipólito, tenha chegado às mãos do detetive do DGIE.

Voltemos, agora, à análise dos resultados da “pesquisa” do detetive “sociólogo”. Em sua tentativa de esclarecer às interrogações do PB original, constata que a referida perda é, de fato, verdadeira. Explica que ela se deve, em parte, à ação intransigente da hierarquia católica, a qual reprimia as manifestações populares de fé por não estar atenta à “própria satisfação do povo ao ver reverenciado um sentimento seu.”⁴²⁵ Isto é, segundo ele, a Igreja Católica estaria com essa postura, ainda que inconscientemente, empurrando seus fiéis em direção às fileiras de outras crenças religiosas, pois “enquanto a Igreja Católica tende a abolir por completo a cobertura de manifestações populares consagradas, a Umbanda eleva toda essa série de manifestações.”⁴²⁶ Nessa arena religiosa, vislumbrada pelo detetive, tal constatação repousa no entendimento de que a Umbanda estaria levando vantagem sobre o catolicismo, justamente por saber captar, com maior sensibilidade, as necessidades e anseios religiosos do povo. O quadro pintado pelo militar era sombrio para o futuro da Igreja Católica, uma vez que:

a ascensão de outras seitas religiosas – como Protestantismo, Espiritismo, dentre várias – tem por base o afastamento direto do seguidor para com o sacerdote. Este afastamento tende a aumentar-se, tendo em vista a omissão por parte da Igreja Católica com relação às crenças populares e o anseio destes em exteriorizá-las⁴²⁷ (grifo do autor).

Mais uma vez, a investigação do detetive “antropólogo” está atenta a fenômenos do campo religioso brasileiro, sobre os quais antropólogos, sociólogos, cientistas da religião e teólogos têm se debruçado com grande afinco nos últimos anos. Tais estudos acerca das estratégias de controle institucional, empreendidas pela Igreja Católica sobre as crenças populares, têm chegado a um consenso traduzindo no conceito de “romanização” da Igreja Católica Brasileira, corroborando, desse modo, as observações do agente secreto sobre tais estratégias da hierarquia católica. Faustino Teixeira assinala que:

Foi esse catolicismo do povo que sofreu o embate violento da assim chamada “romanização”, que marcou o processo de instauração no Brasil de um “catolicismo universalista”, caracterizado pelo maior controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma. (...) Não há como negar o impacto da romanização sobre a forma tradicional da vida religiosa, mas as concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permanecem vivas.⁴²⁸

Na perspectiva do detetive, a “romanização” empreendida pela Igreja Católica teria surtido efeitos contrários aos desejados já que, segundo ele,

⁴²⁴ Cf. capítulo 4 desse trabalho, como exemplo.

⁴²⁵ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 309, janeiro de 1977.

⁴²⁶ Ibid., folhas. 309.

⁴²⁷ Ibid., folhas. 309.

⁴²⁸ TEIXEIRA, Faustino. “Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo”. *Revista USP*, n.67, pp. 14-23, set./nov. 2005. p. 18.

a perda de prestígio da Igreja Católica é motivada exatamente porque a hierarquia católica insiste, como mencionado anteriormente, em não aceitar as exteriorizações dos sentimentos mais profundos dos fiéis, principalmente com relação a santos popularmente conhecidos e reverenciados. As explicações ora apresentadas terão o apoio devido junto ao Espiritismo. Com relação ao Protestantismo, principalmente, tem havido muitos casos de incursão nessa seita de católicos “não populares”, não concordando com muitas das diretrizes adotadas pelos católicos, que tendem a perpetuação.⁴²⁹

Vale, contudo, lembrar que todas as citações feitas do documento restringem-se à tentativa do oficial em responder ao item ‘a’ do Pedido de Busca, ou seja, visava comprovar o que denominamos de hipótese central: o “crescimento e/ou aparecimento de seitas orientais, da Umbanda e de outras religiões cristãs parece que tem se verificado pela perda de prestígio e influência da Igreja Católica Apostólica Romana.”⁴³⁰ Todavia, é curioso observar que nosso detetive, tentando justificar-se, junto ao Escalão Superior (SNI, que encomendou a investigação) pelas possíveis imprecisões das informações levantadas, no tocante às “seitas orientais” e às “outras religiões cristãs”, afirma que:

o trabalho desenvolvido não permitiu, por falta de meios das fontes consultadas, a análise isolada das divisões do Espiritismo, Protestantismo. Assim, não foram procedidos dados estatísticos isolados com relação à Umbanda, Candomblé, por pertencerem a entidade superior – o Espiritismo.⁴³¹

A atitude do detetive da DGIE de transferir a culpa da possível falta de rigor de seu trabalho para as fontes pesquisadas, trouxe-nos à memória, novamente, o mestrando em início de caminhada.⁴³² Afinal, o oficial parecia demonstrar certa apreensão com o resultado de sua investigação, sobretudo, porque a referida imprecisão poderia suscitar questionamentos do Escalão Superior. Entretanto, ele possuía outras “cartas na manga” para compensar a possível fragilidade do seu trabalho: um quadro comparativo das religiões.

Sua intenção visava dar conta da explicação dos próximos pontos requeridos no PB de origem, quais sejam: “1- variação no número de templos; 2 - estimativa do número de adeptos; 3 - frequência aos serviços religiosos; e 4 - processo de arregimentação de adeptos e receptividade da população.”⁴³³ Seguem, na íntegra, as informações que ele próprio organizou em uma tabela, visando apresentar os resultados quantitativos de sua investigação:

⁴²⁹ Fundo das Polícias Políticas. Op. cit., folhas. 308.

⁴³⁰ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas. 275, dezembro de 1976.

⁴³¹ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 308, janeiro de 1977.

⁴³² Em situação parecida com a deste detetive me encontrava eu no dia 26 de março de 2008, quando conheceria minha orientadora. Enquanto a aguardava, os pensamentos inquietavam minha mente: “o que será que ela vai achar do meu projeto de pesquisa (o qual eu havia enviado por e-mail)?; Será que vai achar interessante meu tema? E se ela me questionar sobre as inconsistências das minhas análises ou dos problemas teórico-metodológicos?” De repente ela chegou e fiquei feliz por se tratar de pessoa tão inteligente, amigável e gentil. Fiquei mais à vontade e conversamos informalmente sobre vários assuntos, sobretudo, relativos à trajetória que me levou ao interesse pelo assunto do ecumenismo. Após aqueles breves momentos de tranqüilidade ela “sacou” de sua bolsa meu projeto de pesquisa. Naquele momento me senti tenso ao ver a triste situação em que se encontrava seu texto: todo “acidentado” do início ao fim, resultado de tantas canetadas com riscos, traços e interrogações do tipo: “onde fundamentar tal hipótese?” “e as fontes, quais são, onde estão?” “rever esta idéia!” “como usar tal metodologia?” “fontes incompletas!”. Havia, porém, um tópico (interesse pessoal pelo tema, onde eu tentei justificar a necessidade de empreender tal estudo) onde anotação dela foi animadora: “bom!”. Mas graças a Deus eu sobrevivi. Depois daquele nocaute teórico-metodológico despertei para as imensas lacunas que deveriam ser preenchidas e, hoje, acredito ter avançado um pouco nessas questões.

⁴³³ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas. 275, dez. 1976.

SEITAS RELIGIOSAS	Nº ATUAL DE TEMPLOS OU PARÓQUIAS	Nº DE TEMPLOS OU PARÓQUIAS NO TRIMESTRE 11/76 - 01/77	Nº DE ADEPTOS (MÉDIA)	FREQUÊNCIA AOS SERVIÇOS RELIGIOSOS.
PROTESTANTISMO	2.157	44	1.007.344	878.466
ESPIRITISMO	2.360	61	944.000	660.000
IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA	424	-.-	848.000	381.600

Diante de tal estratégia poderíamos indagar acerca da metodologia empreendida no recolhimento dos dados: Teria nosso “pesquisador” utilizado apenas fontes escritas, ou teria empreendido um meticuloso “trabalho de campo”? Ele, no entanto, afirmaria que foi a combinação dos dois procedimentos, pois “tanto o número de adeptos, quanto a frequência dos serviços religiosos, ambos foram colhidos através de vários templos e paróquias pesquisados, além das coletas procedidas em órgãos oficiais.”⁴³⁴

Na interpretação dos dados apresentados na tabela, demonstra certa capacidade de reflexão sócio-antropológica, aproximando-se mais uma vez das análises de conceituados cientistas sociais, no que tange ao “problema” do lugar ocupado pela religião na modernidade. Contudo, faz-se necessária uma breve incursão nesse terreno, a fim de compreendermos as aludidas interpretações do detetive acerca do panorama religioso que tentava descrever e analisar, em 1977.

Nos arraiais da Antropologia e da Sociologia da Religião tem perdurado um intenso debate acerca das multifacetadas relações entre religião e (pós) modernidade.⁴³⁵ Nos últimos anos, as previsões, subjacentes à teoria da secularização, acerca do futuro da religião e das instituições religiosas, vêm sendo cada vez mais contestadas. Uma das idéias centrais dessa teoria diz respeito ao lugar cada vez menor que a religião teria, à medida que as sociedades ocidentais avançassem nos processos de laicização. Assim, a religião perderia sua capacidade de regulação social, passando a ser matéria individual, limitada à esfera do privado-individual, não mais tendo influência decisiva nos espaços públicos enquanto força organizadora.⁴³⁶

Entretanto, o surgimento de novos movimentos religiosos, nas últimas três décadas, e a percepção cada vez mais nítida de que a religião tem retornado em força, inclusive, influenciando na política, fez com que muitos cientistas sociais reformulassem ou repensassem a validade da teoria da secularização.⁴³⁷ Nessa perspectiva, como discutimos no capítulo 1, a socióloga da religião, Danièle Hervieu-Léger, em sua obra *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*⁴³⁸ investiga aspectos multifacetados da religião numa modernidade, permeada por rápidas transformações no contexto do Ocidente. Ao invés de concordar com a idéia de que a secularização levaria à perda da influência da religião, Hervieu-Léger sugere um caminho diferente ao “problema” colocado. Sustenta que a secularização havia operado uma mudança profunda na religião, mas, não, causado seu fim.

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ CAMURÇA, Marcelo Ayres. “A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes. p. 258.

⁴³⁶ BERGER, Peter. “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, 2001. p. 10.

⁴³⁷ MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e Pentecostais*. Campinas: Ed. Autores Associados, 1996. p. 11.

⁴³⁸ HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Lisboa: Gradiva. 2006.

Nessa perspectiva, sustenta que “a secularização é um processo cultural complexo, que combina a perda de controle dos grandes sistemas religiosos [...] e a recomposição (sob uma forma nova) das representações religiosas”⁴³⁹. Dentre as mudanças explicitadas pela autora destacamos as seguintes: a “dispersão das crenças e das condutas”, verificada na crescente autonomização dos indivíduos face à religião e a “desregulação institucional do religioso”⁴⁴⁰, traduzida na perda da capacidade de controle das instituições sobre os crentes.

A partir do conciso quadro esboçado sobre a modernidade religiosa, podemos voltar às reflexões de nosso detetive “sociólogo”, a fim de avançarmos nesse estudo. De certo modo, não chega a constituir-se em um exagero atribuir-lhe esse título acadêmico, pois, muitas de suas conclusões, apresentam algumas antecipações analíticas da religião no Brasil, quando comparadas àquelas dos cientistas sociais dedicados ao estudo do mesmo tema. Ele consegue perceber, por exemplo, que apesar de a Igreja Católica ser a religião majoritária, pelos critérios do censo de 1970, não gozava, entretanto, do mesmo poder de atração, a ponto de fazer de seus adeptos verdadeiramente praticantes.

Assim, assinalou que “a participação dos fieis é, na Umbanda, como no Protestantismo, muito mais ativa e passional do que no culto católico.”⁴⁴¹ Chama a atenção, dessa forma, para aquilo que as sociólogas da religião, Cecília Mariz, e Maria das Dores C. Machado, em artigo denominado *Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro*, classificaram como a “frouxa participação que predomina na maioria dos católicos brasileiros que não são praticantes.”⁴⁴²

A diferença, portanto, entre esta explicação e a do detetive DGIE é a observação do fenômeno vinte anos antes das pesquisadoras, em 1998, quando tais características do campo religioso brasileiro tornaram-se mais notáveis. Na opinião do detetive “sociólogo”, a participação “mais ativa” dos fiéis na Umbanda, tem a ver com o princípio da “autonomização do indivíduo”, proposto por Daniele Hervieu-Léger, uma vez que nos cultos populares experimentava-se uma “inversão democratizante”. Se bem que Dom Adriano Hipólito já havia falado sobre o poder de “nivelamento” dessas religiões, como discutimos anteriormente. Na “inversão democratizante”, segundo o detetive, mais comum na Umbanda, “é freqüente a submissão de elementos situados mais acima na hierarquia social a pessoas que se encontram abaixo delas nesta hierarquia mas que, no culto, exercem papéis importantes.”⁴⁴³ A questão da “autonomia do indivíduo” é interpretada por ele como tendo relação direta com a pequena rigidez doutrinal da Umbanda. Essa característica variava grandemente de um terreiro para o outro e foi objeto de preocupação das “confederações e federações espíritas umbandistas” que tentaram uniformizar os cultos sem, contudo, obter sucesso.

Na perspectiva da autonomia do indivíduo em relação às doutrinas e práticas religiosas se encontravam, segundo ele, “as seitas pentecostalistas”. Na lógica de nosso observador da religião, a chave para entender as causas do crescimento das ditas “seitas” em detrimento da “seita ‘oficial’” passava, necessariamente, pela compreensão das relações de poder estabelecidas entre as hierarquias e seus fiéis. Desse modo, quanto mais rígida e controladora era a postura da liderança religiosa, maiores seriam os prejuízos em termos de perda de fiéis.

⁴³⁹ HERVIEU-LÉGER, Daniele. *La religion des européens: modernité, religion secularization*. In: DAVE, G.; HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). *Les identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte, 1996, p. 9-23. *Apud*. CAMURÇA, Marcelo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes.

⁴⁴⁰ HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Op. cit.*, p. 6.

⁴⁴¹ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247, folhas 307, janeiro de 1977.

⁴⁴² MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores (1998). “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”. *Antropológica*. Niterói, n. 5, p. 21-43, 2. sem. 1998. p. 30.

⁴⁴³ Fundo das Polícias Políticas. *Op. cit.*, folhas. 307

Com relação às características doutrinárias das principais religiões e suas tentativas de controle institucional, ele as caracterizou da seguinte maneira: as “seitas pentecostalistas” gozavam de “grande autonomia”, já as “seitas protestantes ortodoxas” cultivavam “normas rígidas”, a “seita ‘oficial’” possuía a “hierarquia ainda mais rígida”, enquanto a Umbanda gozava de “liberdade total”. Na concepção do detetive “sociólogo”, o grau de liberdade institucional parecia ser um fator determinante para a compreensão do fenômeno do crescimento da Umbanda, já que “cada terreiro e, a rigor, cada crente, decide por sua própria conta as questões de doutrina e de rito.”

Novamente, tais análises coincidem com aquelas desenvolvidas por Danièle Hervieu-Léger. O sociólogo Marcelo Camurça, a partir da obra de Hervieu-Léger, explica alguns elementos que estavam além da alçada teórico-metodológica do detetive, salientando que tais religiosidades do tipo da Umbanda:

instauram o primado da experiência sobre qualquer norma ou controle, o que implica numa fragilidade no contorno dos grupos: entra-se e sai-se dele com facilidade, pois não há laços formais de identificação. A idéia de obrigação e permanência está ausente das “comunidades emocionais”, pois é a fluidez expressa pela instabilidade dos estados afetivos que serve de critério para a autenticidade da experiência espiritual.⁴⁴⁴

É forçoso admitir que a tarefa de que fora incumbido o detetive “sociólogo” não era das mais fáceis, haja vista a enorme complexidade dos problemas que envolviam as mudanças no campo religioso de sua época. Pelo fato de ser ele um legítimo representante do regime militar, baluarte da autoridade ou, pelo menos, do autoritarismo, talvez a tarefa tenha sido ainda mais difícil, uma vez que a perda de autoridade da religião hegemônica, diante daqueles novos vetores, era um sinal inequívoco da erosão da tradição religiosa, chamada de “seita ‘oficial’”. Desse modo, o lugar social ocupado por ele condicionava-o, de certa forma, a encarar o problema por uma ótica bipolar, respaldada pelo parâmetro: autoridade *versus* liberdade. Entretanto, suas observações coincidem, em grande medida, como indicado anteriormente, com as dos especialistas no assunto na atualidade. Mais um exemplo da questão da perda do controle regulador tradicional das instituições que também foi observado por ele, ainda em 1977, aparece nas palavras de Hervieu-Léger, quando observou que na modernidade:

As instituições religiosas continuam a perder a sua capacidade social e cultural de imposição e de regulação das crenças e das práticas. O número dos seus fiéis diminui e os próprios fiéis adotam o “pega e larga”, não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais.⁴⁴⁵

A despeito das interessantes análises “sócio-antropológicas” da religião empreendidas pelo detetive do DGIE, uma questão permanece em aberto: Qual teria sido a motivação central do SNI ao indagar sobre “a posição da Igreja Católica Apostólica Romana em Relação às Demais Religiões ou Seitas”. A nosso ver, a resposta para a questão não é única.

Entretanto, acreditamos que uma explicação plausível deve ser buscada em um quadro mais amplo das relações entre a Igreja Católica e o regime militar, desde inícios dos anos 1970. Nessa época, segundo o historiador Kenneth Serbin, tal relação tornou-se tensa em virtude, sobretudo, das investidas de agentes militares contra figuras do clero católico e de leigos da Juventude Operária Católica (JOC).⁴⁴⁶ Ainda segundo o mesmo autor, uma sucessão

⁴⁴⁴ CAMURÇA, Marcelo. Op. cit., p. 261.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 46.

⁴⁴⁶ SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. p. 189-202.

de conflitos agravou as relações entre a Igreja Católica e o regime militar. Entre as ações repressivas do regime, o autor enumera: a invasão da sede da JOC e do Ibrades; a prisão e as torturas contra padres e leigos, ligados às referidas organizações católicas; a detenção do bispo Dom Aloísio Lorscheider e, ainda, as sucessivas respostas evasivas das forças armadas e do presidente Emílio Médici sobre a situação dos prisioneiros católicos.

Esse contexto de embates entre as duas esferas – Igreja Católica e Estado – levou os dois lados a criarem um dispositivo de diálogo. Os responsáveis pelos encontros secretos eram, do lado católico, membros da alta hierarquia como Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Eugênio Sales, Dom Aloísio Lorscheider, bem como intelectuais a ela ligados, em especial, o professor Cândido Mendes. Do lado dos militares, a principal personalidade era o general Muricy e algumas poucas pessoas das forças armadas. Trata-se da chamada comissão Bipartite, a qual atuou de forma sigilosa entre os anos de 1970 e 1974, visando, em especial, pacificar as relações entre a Igreja Católica e o Estado, com vistas a solucionar a crise gerada pelas citadas ações repressivas.

Segundo Serbin, a despeito das esperanças nutridas pelos bispos que dialogavam com os generais e demais militares, durante os vários encontros da Bipartite, os frutos colhidos foram quase inexistentes. Por outro lado, ela possuía o aval do presidente⁴⁴⁷ para realizar tais reuniões, ainda que não de forma oficial. Um documento sigiloso, de 1971, sobre a referida Comissão e, também, sobre as relações Estado-Igreja Católica, sugere que, na perspectiva dos órgãos de informação, os quais não possuíam agentes na Bipartite, o diálogo não era a melhor estratégia para lidar com a Igreja Católica:

A comissão bipartite não tem caráter oficial. É constituída por militares, civis de alto nível e elementos do clero que se reúnem periodicamente para trocarem pontos de vista através de palestras sobre as relações entre a Igreja católica e o Estado (...) Eles [a alta hierarquia católica] acham que é um direito da Igreja intervir e participar nos problemas sociais-econômicos e usam o Evangelho para contestar o que está estabelecido em nossa Constituição - o regime e, particularmente o sistema capitalista. Aliás, em todos os documentos oficiais da CNBB, e mesmo do Vaticano, nos últimos anos sobre o assunto, são claras as manifestações condenando o capitalismo e o comunismo. A triste verdade é que a Igreja católica, em sua quase totalidade, optou pelo socialismo, ou pela socialização, o que dá na mesma. Mesmo que a alta hierarquia no Brasil, isto é, o cardeal e a CNBB, quisessem reprimir os padres subversivos, faltar-lhes-ia autoridade para isto. Ela está organizada em dioceses, chefiadas por bispos e arcebispos, que são subordinados diretamente ao papa (...). Por cima de tudo, já há provas de que a própria autoridade dos bispos está sendo contestada pelos padres. Enfim, a Igreja católica está em franco processo de deterioração. (...) Conclusão: não há acordo possível, o governo não pode e não deve esperar nada da dita hierarquia, o governo deve manter a iniciativa da repressão contra os subversivos. (...) Se necessário cortar determinadas subvenções⁴⁴⁸ (grifos nossos).

Acreditamos que parcela significativa dos agentes da comunidade de informações comungava da opinião de que a autoridade da hierarquia da Igreja Católica sobre seus membros, nos anos de 1970, estava mesmo enfraquecida. Talvez, tal opinião tenha sido determinante para levar ao fim do diálogo, mediado pela Bipartite, que encerrou suas atividades em 1974. Desse modo, se a Igreja Católica estava “em franco processo de deterioração”, então fazia sentido ao SNI encomendar uma investigação ao DGIE a fim de comprovar tal opinião. Ressalte-se que o PB inicial visava comprovar essa perda da

⁴⁴⁷ Ibid., p. 211.

⁴⁴⁸ *Informação* C. nº 179, 12 abr. 1971, fls. 3-4, integrante do Processo C. nº 53739/71. MC/P. Cx. 598-05138. *Apud.* FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 192.

autoridade católica através da constatação da ascensão de outras formas de religiosidade, chamadas de “seitas” pelos órgãos de informação do regime militar. Assim, pela via da religião, os agentes do Estado colaboravam na construção de um discurso que visava, entre outras coisas, garantir a legitimidade de práticas de controle social cada vez mais repressivas não só contra a Igreja Católica, mas, também, contra todos os setores da sociedade civil reputados por subversivos. Sem dúvida, trata-se de uma estratégia comumente utilizada pelos governos, em especial, os autoritários: conhecer os agentes sociais que atuam dentro (e fora) do seu território para melhor controlá-los e/ou dominá-los.

Engana-se quem pensa que a religião não representa um aspecto relevante para os responsáveis pela “manutenção da ordem social” no Brasil. É possível afirmar que em boa parte da história do país, em especial a republicana, a religião foi alvo de ações estatais no sentido de evitar que, por seu intermédio, surgissem demandas de natureza contestatória. Nesse sentido, até às vésperas da proclamação da República, em 1889, foi possível ao Estado, através do Padroado, estabelecer uma relação confortável com a Igreja Católica e garantir seu apoio social para um determinado projeto de sociedade. Nessa época, contudo, não se cogitava a concessão de ampla liberdade de atuação para as religiões.

Na Primeira República (1889-1930), por exemplo, são conhecidos os casos em que a religião, ou antes, a religiosidade, serviu de combustível para a eclosão de movimentos populares explosivos como as guerras de Canudos e do Contestado. Também são conhecidas as iniciativas estatais de tentativa de controle sobre as religiões não cristãs, em especial a Umbanda e o Candomblé, através do Código Penal de 1890 e o de 1942, nos quais essas religiões eram qualificadas de “macumba” e consideradas prejudiciais à saúde pública.⁴⁴⁹

Durante a chamada Era Vargas e, notadamente no Estado Novo (1937-1945), havia uma preocupação em conhecer mais de perto a natureza da pluralidade religiosa que se manifestava naquele contexto. Dessa forma, o serviço secreto da polícia do Estado Novo, sob a chefia de Filinto Muller, produziu um amplo relatório sobre as mais variadas formas de religião e religiosidades, visando oferecer subsídios para a tentativa estatal de controle social. O argumento apresentado na introdução desse relatório, justificando a investigação acerca de questões atinentes ao campo religioso, é bastante esclarecedor da mentalidade dos agentes do Estado:

Em diferentes épocas da história da humanidade, a religião sempre representou uma força política e econômica, com projeção decisiva sobre o destino do governo dos povos. Presentemente, si bem que sob aspecto diverso, voltam as forças religiosas a preocupar a atenção dos homens públicos, ante a necessidade de controlar ou de intervir na organização das mesmas, no que respeita a sua parte material⁴⁵⁰ (grifo nosso).

No caso específico do documento produzido pelo detetive “sociólogo” do DGIE, em 1977, cumpre, afinal, salientar que na perspectiva da comunidade de informações era extremamente importante o controle dos atores sociais que se movimentavam no cenário nacional e no internacional. Nesse sentido, sob nosso ponto de vista, o principal interesse do SNI, a respeito do campo religioso brasileiro, expresso pelo documento que analisamos, explica-se, em parte, pela citação contida na capa de outro relatório secreto da Divisão de Segurança e Informação do Ministério das Relações Exteriores (MRE):

⁴⁴⁹ Cf. MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

⁴⁵⁰ Pasta Filinto Muller/ Relatório – Chefatura de Polícia – SIPS 1938.12.02. Documento datilografado pertencente ao acervo do CPDOC/FGV-RJ.

“As bases do poder do Estado repousam no controle das atividades dentro de seu território, suplementadas pelos laços de fidelidade de sua população – poder não dividido ou compartilhado com qualquer corpo político alienígena”.

Morton A. Kaplan e Nicholas B. Katzembach⁴⁵¹

Cumpramos esclarecer que no organograma de cada ministério havia uma Divisão de Segurança e Informação (DSI), responsável por levantar informações de situações, pessoas ou instituições consideradas nocivas aos interesses da “segurança nacional”. Entretanto, historicamente falando, ainda não está de todo esclarecida a participação das embaixadas brasileiras no processo de colaboração (ou não) com os órgãos de informação e de repressão do regime militar. A historiadora Samantha Quadrat, no artigo em que analisou, em especial, a espionagem realizada pelo Centro de Informações do Exterior (CIEEx), órgão do Ministério das Relações Exteriores, sobre as atividades de brasileiros no estrangeiro, fez uma pertinente observação. Segundo ela, no âmbito das “disputas pela memória” do período, “até hoje os embaixadores isentam-se de qualquer responsabilidade no tocante” à “colaboração com a ditadura militar no Brasil.”⁴⁵²

Nesse sentido, gostaríamos de observar mais alguns elementos, a fim de sugerir respostas a esse impasse. Parte dos documentos que analisamos foram produzidos pela DSI do Ministério das Relações Exteriores, sob a guarda da Coordenação Regional do Arquivo Nacional em Brasília. Alguns dos documentos relacionados à religião indicam particularidades da interação entre as embaixadas brasileiras no exterior e os órgãos de informação do Brasil. Ao que pudemos depreender dessa documentação, havia uma troca freqüente de correspondências entre as referidas instâncias. Embaixadores brasileiros de várias partes da Europa e da América Latina não apenas enviaram informações aos órgãos de espionagem brasileiros, mas, também, as solicitaram. Os casos que analisamos dizem respeito, em especial, aos seguintes assuntos do universo da religião: pessoas e organismos ligados a ações de denúncias de torturas no Brasil; posicionamento político de lideranças e organizações religiosas; troca de publicações consideradas “subversivas”; ajuda financeira de órgãos estrangeiros, em especial, europeus, como o CMI a Igrejas e grupos do Brasil; dentre outros.

O *modus operandi*, ao que tudo indica, era o seguinte: as informações circulavam numa via de mão dupla, isto é, do Brasil para as embaixadas e das embaixadas para o Brasil. Um embaixador tomava conhecimento de alguma questão polêmica no país onde atuava e depois enviava um telegrama ao pessoal da DSI do Ministério das Relações Exteriores, aqui no Brasil. Esse, por sua vez, produzia outro documento com as informações obtidas no estrangeiro e, geralmente, enviava-as ao Serviço Nacional de Informações. O SNI, quando julgava importante, repassava as informações para suas agências regionais, localizadas nos estados, ou a outro órgão da comunidade de informações. Vejamos um caso em que essa sistemática entrou em ação envolvendo troca de informações acerca de questões do universo da religião. Um documento fora enviado da embaixada do Brasil, em Nova York, para a DSI do Ministério das Relações Exteriores, sob o título: “política. Manifesto de Bispos Ultra conservadores.”⁴⁵³ A informação diz respeito a uma “matéria paga”, publicada pelo Jornal norte-americano “*Wall Street Journal*”, assinada pelos prelados católicos Dom Antônio de Castro-Meyer, bispo de Campos, e por Dom Marcel Lefèbvre “de tendência ultra-

⁴⁵¹ DSI – Ministério das Relações Exteriores- Arquivo Nacional- Coordenação Regional, DF, Relatório Secreto, sem data, folha 620.

⁴⁵² QUADRAT, Samantha Viz. “Muito além das fronteiras”. In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 326.

⁴⁵³ DSI - Ministério das Relações Exteriores – Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Telegrama Consulado Nova York 27/04/84.

conservadora.”⁴⁵⁴ Segundo o telegrama, que informa ter enviado cópia da matéria, os dois prelados apontaram “os principais erros doutrinários” presentes na Igreja Católica:

a orientação “latitudinária e ecumênica” atual da Igreja; seu “governo colegiado e democrático”; “noções falsas” quanto à autoridade papal e os direitos humanos; uma “noção protestante” quanto à missa e aos sacramentos; a difusão generalizada de heresias” caracterizada pela supressão do Santo Ofício (isto é: A inquisição); as “heresias do novo código canônico” e as celebrações do quinto centenário de Lutero.⁴⁵⁵

Apesar de ser um documento do ano de 1984, serve para indicar que parte da alta hierarquia católica repudiava as mudanças propostas desde o Vaticano II, em especial, o ecumenismo, agarrando-se à chamada “mentalidade tridentina”. A conclusão do funcionário da embaixada de Nova York foi que a matéria “continha clara ameaça à autoridade da Cúria Romana, uma vez que os dois prelados advertem que se deve ‘resistir ao pontífice cuja atuação seja prejudicial à salvação das almas’.”⁴⁵⁶ Em apenas sete dias depois de o telegrama ter sido escrito nos Estados Unidos, a DSI do Ministério das Relações Exteriores, no Brasil, já produzia um outro documento, contendo, basicamente, o mesmo texto do telegrama vindo de Nova York. Seu título: “manifesto de bispos brasileiros na imprensa de Nova York”⁴⁵⁷, citando a fonte, ou melhor, a “origem”, qual seja: “Consulado-Geral do Brasil em Nova York”.

O único órgão da comunidade de informações a receber tais dados foi a Agência Central (AC) do Serviço Nacional de Informações (SNI). Mas, de fato, só esse repasse de informações ao SNI já era necessário para que, em pouco tempo, a comunidade de informações estivesse atenta para essa tendência no clero católico. Portanto, não seria difícil especular que os tempos da Igreja comprometida com a “opção preferencial pelos pobres”, com a “teologia da libertação” e com o “ecumenismo” já estavam com os dias contados. Voltemos, pois, ao contexto dos anos 1980, a fim de apreender outros aspectos relativos às relações ecumênicas e à perspectiva da comunidade de informações.

⁴⁵⁴ Idem.

⁴⁵⁵ Idem.

⁴⁵⁶ Idem.

⁴⁵⁷ DSI - Ministério das Relações Exteriores – Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informe nº 179/84, folhas 318.

Capítulo 7

Congressos ecumênicos, “abertura política”... e ainda espionagem policial

Em inícios da década de 1980, o monitoramento da comunidade de informações e de segurança do regime militar brasileiro sobre diversos setores da sociedade não havia ainda cessado, muito menos sobre a religião. Parecia, pelo contrário, aumentar de intensidade, possivelmente devido à percepção⁴⁵⁸, nutrida por seus agentes, de um retorno não muito distante ao Estado democrático de direito, devido, sobretudo, ao processo de “abertura política” em curso a partir do governo do general-presidente Ernesto Geisel (1974-1979).

A documentação dos órgãos de informação e segurança depositada no APERJ, por exemplo, apresenta uma quantidade considerável de recortes de jornais e revistas, testemunhando a frenética atividade de observação, empreendida pelos agentes secretos, sobre cristãos católicos e protestantes. Um aspecto do *modus operandi* dos órgãos de informação em relação à atuação de cristãos, durante todo o período da ditadura militar, era o seguinte: a suspeita e, a posterior confirmação, de que ocorreria uma reunião religiosa, já sinalizava um possível potencial “desviante” em direção a questões políticas, colocando em estado de alerta seus agentes. Logo, tal reunião passava a estar na mira dos agentes secretos e, às vezes, possibilitava a infiltração nas mesmas. Em seguida, um documento de *mandado de investigação* era expedido e, no dia marcado, lá estava, geralmente, um policial ou detetive a fim de levantar os dados de tudo o que se passaria: o perfil dos participantes, os temas tratados e, na seqüência, a possível repercussão da reunião na imprensa. Após esse meticuloso trabalho investigativo, uma conclusão era emitida em outro documento, o qual poderia representar um julgamento negativo ou, em alguns casos, a “absolvição” da condição de reunião “subversiva”, “comunista”, “marxista”, “esquerdizante” ou de categorias similares.

Foi dentro desse quadro geral de suspeições que se deu a interpretação da comunidade de informações acerca de um evento importante, sobretudo, para alguns segmentos cristãos adeptos do ecumenismo e da Teologia da Libertação: o Congresso Internacional Ecumênico de Teologia (doravante CIET), realizado pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM), em março de 1980, nas dependências da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo. O evento foi portador de grande significação no processo de forjamento do que poderíamos chamar de “consciência ecumênica”, que se expressava não pela via da teoria ou da doutrina teológica apenas, mas, principalmente, por meio das relações ecumênicas estabelecidas através das vivências e práticas de católicos e protestantes, inseridos na difícil realidade que lhes fora imposta pelos regimes militares da América Latina. O periódico *Tempo e Presença*, edição número 157, de fevereiro de 1980, publicou, na íntegra, o documento final produzido pelos organizadores. O CIET reuniu pessoas de 42 países do chamado “Terceiro Mundo”, repercutiu na mídia escrita e chamou a atenção de setores da sociedade, principalmente dos órgãos de informação e de segurança como, por exemplo, do Departamento Geral de Investigações Especiais, o DGIE. A despeito da importância do conteúdo do documento produzido pelos congressistas, é preciso ter em mente que o mesmo não reflete, exatamente, as falas ou discussões travadas durante o evento, mas serve para iluminar o entendimento das questões que provocaram as reflexões daqueles cristãos. Contudo, possui especial valor por indicar algumas das pretensões, preocupações e idéias de indivíduos que, por intermédio de uma concepção de ecumenismo e pela ótica do que chamavam de “cristianismo libertador”, tentaram articular planos possíveis de atuação diante da complexa conjuntura sócio-político-econômica que vivenciavam. Ironicamente, será através da documentação da polícia política que tentaremos perscrutar esse episódio, ainda que pela ótica dos seus “inimigos”, compreendendo, com mais precisão, em que medida ele se articulava aos problemas estruturais e conjunturais de seu tempo.

⁴⁵⁸FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Segundo o documento, 180 participantes, membros de comunidades populares da “América Latina, Caribe, delegações da África, Ásia e das minorias étnicas dos EE.UU, assim como observadores da Europa e da América do Norte”⁴⁵⁹, reuniram-se sob o tema geral “Eclesiologia das Comunidades Cristãs Populares”, tendo como foco central dos debates o trabalho das comunidades da América Latina. Desse modo, o CIET de São Paulo representava a continuidade de um ciclo de encontros ecumênicos realizados desde 1976, ano do primeiro Congresso Ecumênico, na Tanzânia. O segundo ocorreu em 1977, em Acra (Ghana) e o terceiro, em Colombo (Sri Lanka). O IV Congresso contou com grande diversidade entre os seus participantes: eram “leigos, bispos, pastores, sacerdotes, religiosos e teólogos de diversas Igrejas cristãs”. “Católicos e protestantes de diversas Igrejas” que, segundo o texto, encontraram-se pela “busca comum na implantação do reino de Justiça e Paz”.

O documento expõe uma crença profunda de que a intervenção de Deus era possível para se alcançar a solução dos problemas enfrentados pelos cristãos integrantes dos “movimentos populares e comunidades eclesiais de base” católicas e protestantes. Por isso, afirma que os participantes do CIET compartilharam “dias de oração comunitária louvando o Senhor por todos os sinais de libertação e intercedendo por aqueles que sofrem as penúrias do cativo”. Expressa, também, gratidão a importantes figuras dos meios protestante e católico que apoiaram a realização do evento, tais como o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, responsável pela arquidiocese de São Paulo, o secretário-geral do CMI, Reverendo Philip Potter⁴⁶⁰, o presidente do Secretariado para a União dos Cristãos (órgão do Vaticano responsável para a promoção do ecumenismo), cardeal J. Willebrands e o bispo Frederico Pagura, presidente do Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI).⁴⁶¹

Apesar da gratidão, manifestada ao representante do Vaticano, a matéria de *Tempo e Presença* salienta que, possivelmente pelo fato de o Congresso ter representado “a emergência dos pobres do mundo que clamam a instauração da BOA-NOVA prometida pelo Cristo”, o mesmo teve de ser “vivido num clima de limites, questionamentos e tensão”. O evento teria, segundo o periódico, encontrado na figura do papa João Paulo II um de seus principais opositores: “é sabida a pressão exercida pelo papa, através de D. Baggio [representante oficial do pontífice romano no Brasil], para a sua não-realização”.

A oposição ao evento, atribuída a João Paulo II era, de fato, uma mostra daquilo que os especialistas em História da Igreja Católica convencionaram chamar de “restauração conservadora”⁴⁶², ou “ofensiva vaticana”, operando no sentido de fazer o clero católico, dito “progressista”, afastar-se das questões políticas e sociais e “voltar-se para a sacristia.” Talvez por isso, o editorial de *Tempo e Presença* tenha acrescentado contra o CIET: “críticas veementes vieram de todos os lados e cantos”, lembrando, entretanto, que foi notório o “apoio de setores ecumênicos”.

Afinal, sobre quais assuntos essas dezenas de cristãos, de tantas partes do mundo, debateram durante os dez dias do Congresso Ecumênico? Queriam eles orar, estudar a Bíblia, dialogar e produzir documentos ou pretendiam, ainda, implementar ações concretas frente ao

⁴⁵⁹ Documento Final do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980, p. 16.

⁴⁶⁰ O reverendo Philip Potter foi o secretário-geral do CMI entre os anos de 1974 e 1984. Em 1984 prefaciou, junto com o cardeal de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, o livro *Tortura: Nunca Mais*, organizado pelo grupo *Tortura Nunca Mais* que, conforme já aludimos, contou com a participação do Reverendo Jaime Wright. Segundo documentos sigilosos do Serviço Nacional de Informações, o cardeal Arns também contou apoio financeiro do CMI a projetos de sua arquidiocese. Essas são mais algumas das dimensões ecumênicas do processo histórico em questão.

⁴⁶¹ O Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) foi criado em 1982 como resultado da aproximação ecumênica de diversas lideranças de igrejas protestantes de toda a América Latina.

⁴⁶² Cf. DELLA CAVA, Ralph. “A ofensiva vaticana”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 12, v. 3, p. 34-53, dez. 1985.

processo de “abertura política” em curso? Uma breve análise do documento produzido pelos congressistas pode ajudar-nos na busca por respostas. Seu texto subdivide-se em três seções principais, a partir das quais desdobra-se em diversos pontos e, ao final, traz uma carta endereçada às comunidades de origem dos participantes do evento. A seção I trata da “irrupção histórica dos pobres” e subdivide-se nos seguintes tópicos: “Os movimentos populares de libertação”; “estruturas de dominação”; “movimento popular e comunidades eclesiais de base”.

No primeiro tópico, apresenta-se uma análise do processo histórico gerador da situação degradante a que amplas parcelas da população, principalmente da América Latina, desde o início da dominação colonial européia, estavam sujeitas. Contudo, destaca que esses mesmos povos explorados emergiam como protagonistas de outro processo histórico em direção contrária à dominação que os havia subjogado por séculos. Processo este impulsionador de diversos movimentos sociais: “operário industrial”; “organizações sindicais dos camponeses”; “oposições sociais mais amplas”; “associações de moradores, clube de mães, movimentos contra a carestia da vida, pela moradia, saúde, etc.”, revelando uma sensação de esperança com a irrupção dessas “várias manifestações populares” como indicadores de um processo maior de “despertamento dos pobres” em direção à luta pelo poder, “que lhes permita garantir a satisfação de suas necessidades e a criação de verdadeiras condições de libertação” nas sociedades da América Latina. No entanto, reconhece que tais ocorrências expressavam “um processo complexo e descontínuo, com avanços e retrocessos”. Por isso mesmo, enfatizava a necessidade urgente de:

formular um projeto histórico que se baseia hoje na crítica ao capitalismo e à dominação imperialista. Tal projeto encerra uma exigência radical de democratização na construção de um sistema político no qual o controle popular sobre os governos e o poder popular sejam uma realidade efetiva.

Esses dados servem para responder às indagações sobre as motivações do Congresso, não estando interessados em questões puramente religiosas, pelo menos dentro da concepção tradicional de religião, defendida por muitos na época, sobretudo pelos agentes do governo. Ainda mais quando o mesmo documento, para provar o potencial alcançado pelos pobres da América Latina, citava “o recente caso da Nicarágua”⁴⁶³, talvez sugerindo, com isso, que tal movimento revolucionário representasse um paradigma a ser adotado por todos os cristãos sob a opressão do “sistema capitalista”, respaldado pelas várias ditaduras da época.

No tópico “estruturas de dominação”, há um panorama extremamente crítico dos mais diversos instrumentos de dominação utilizados pelo “sistema capitalista mundial” em articulação com os instrumentos políticos ditatoriais das “estruturas nacionais” dos países do “Terceiro Mundo”. Aponta, inclusive, os malefícios do sistema educacional, dos meios de comunicação de massa, dos partidos e, até, de certas organizações populares que, em sujeição direta ao referido sistema, procuram “internalizar em toda a população determinadas atitudes e comportamentos”, comprometidos com “valores e estilos de vida materialistas e utilitaristas”.

⁴⁶³ Diz respeito à irrupção da Revolução Sandinista ocorrida “em 1979, quando a Nicarágua, um pequeno país da América Central, desafiou o poderio norte-americano e fez sua revolução popular. A Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) optou, desde sua fundação, pela luta armada para derrubar a família Somoza, instalada no poder desde a década de 1930, com o apoio dos Estados Unidos. Em 1978, aproveitando-se de um levante popular, a FSLN unificou a oposição e o presidente Anastásio Somoza foi deposto. Uma vez instalados no poder, os sandinistas fizeram uma série de reformas sociais, mas enfrentaram fortíssima oposição do governo americano, que financiou um movimento guerrilheiro, os “contras” (ou contra-revolucionários), para desestabilizar o governo sandinista.

Cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Revolu%C3%A7%C3%A3o_Sandinista>. Acesso em: 24 set. 2009.

Dentre as várias críticas aventadas, talvez a mais forte tenha sido dirigida aos governos, uma vez que “em Estados autoritários que, de cima para baixo, colocam-se como tutores da sociedade, invadindo inclusive a vida privada dos cidadãos, na América Latina, justificam-se através de modelos de democracia restrita, meramente formal ou de Segurança Nacional”.

Todavia, de forma otimista, apontavam as contradições dos diversos instrumentos e mecanismos de poder que poderiam abrir espaços para a atuação dos movimentos populares. Constatavam, também, que nas últimas décadas, vivenciava-se uma crise permanente dos sistemas de dominação em decorrência do “fortalecimento dos setores populares”.

No tópico “movimento popular e comunidades eclesiais de base”, procuravam esclarecer que o surgimento, o fortalecimento e a expansão do “trabalho evangelizador”, no seio dos movimentos populares, não objetivavam a constituição de um poder político paralelo àquelas organizações populares e, nem mesmo, pretendia dar-lhes legitimidade. Significava, antes, uma tomada de consciência de “uma nova e exigente experiência espiritual”, em que os pobres passaram a “celebrar sua fé em Cristo libertador” e descobriram, assim, “a dimensão política da caridade”. Na dinâmica da tomada de consciência dos pobres, surgia uma chave específica de leitura da Bíblia pela ótica do oprimido, isto é, os pobres “se apropriam do Evangelho como fonte de inspiração e esperança em sua luta pela libertação”, que se enraizava exatamente na longa “tradição bíblica”.

O documento demonstra, assim, que a perspectiva de uma leitura bíblica como essa era adotada por comunidades católicas e protestantes. Nesse ponto, há que se lembrar que tal possibilidade de leitura bíblica só fora aberta aos católicos, de fato, após a permissão da utilização de bíblias nos idiomas vernáculos, quando da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Pela leitura do documento, é forçoso admitir que, para aos participantes do CIET, era necessária e, ao mesmo tempo, urgente, a compreensão da “ação do Espírito que impulsiona a história e suscita as antecipações do Reino de Deus dentro de cada setor do mundo dos pobres”. Todavia, em nenhum trecho aparece de forma explícita a possibilidade ou necessidade de uma ação armada revolucionária, objetivando à tomada do poder político a fim de implantar o almejado “Reino de Deus” nos países da América Latina.

A seção II recebeu o nome de “desafio à consciência eclesial”, subdividindo-se em três tópicos: “Reino, história humana e igreja”, “a evangelização e as comunidades eclesiais de base” e “o seguimento de Jesus”. Nessa seção, a concepção de evangelização e, mesmo do significado do que seja a Igreja, difere da concepção atestada por Roma, a qual, mesmo depois do Vaticano II, continuou identificando a Igreja na presença da hierarquia eclesiástica em associação direta com o sumo pontífice. A Igreja, na visão dos congressistas, situava-se na “celebração” que tinha lugar “entre os pobres” em sua luta pelas “libertações históricas”, pois elas “encarnavam” a vida do “Reino” no dia a dia das comunidades populares. Assim, “o aspecto comunitário está unido, pois, à tarefa evangelizadora, ao chamado para fazer discípulos e formar uma assembléia de discípulos, uma Igreja a partir dos pobres”.

A tarefa de evangelização (não revolução) devia ser compreendida como uma via de elevação da “massa” em “povo”. Acreditavam que, à medida que o conhecimento do reino de Deus, através da evangelização, penetrasse, como um fermento, nas vidas dos pobres, os mesmos teriam sua dignidade conquistada e passariam da condição de “massa” a de “povo”, o “povo de Deus”. Nesse sentido, uma solene advertência foi direcionada aos “poderosos”: “a boa nova que anuncia aos pobres o fim da opressão, da mentira, da hipocrisia e do abuso é também má notícia para aqueles que lucram com o abuso e com a injustiça”. Contra as estratégias de ação dos Estados autoritários vigentes à época, que combinavam repressão com a promoção do sentimento ufanista pela propaganda política, o documento asseverou que:

Assim como Jesus, aqueles que denunciaram a existência da miséria e da opressão. Esta denúncia desmascara a falsa ilusão de um progresso crescente, despreocupado, feliz. Anuncia, além disso, que os pobres reclamam justiça. São verdades incômodas que não se podem silenciar.

O tema da seção III foi “exigências e questionamentos”, desdobrando-se em vários tópicos: “Espiritualidade e libertação”; “perseguição, repressão e martírio”; “unidade das Igrejas a partir dos pobres”; “Igrejas e pobres do Terceiro Mundo”; “Conversão e estrutura da Igreja”; “lutas específicas e processo global de libertação” e “alguns esclarecimentos”. Cabe, nesse momento, uma ponderação acerca da proposta desses cristãos, uma vez que por se tratarem de processos de “luta por libertação” dos pobres do “Terceiro Mundo”, pode soar um tanto paradoxal a ênfase que esses atores sociais colocavam no cultivo da espiritualidade, da oração, da comunhão e da contemplação cristãs. Contudo, tais elementos místicos pareciam ser para eles questões essenciais, já que uma de suas proposições era a superação de uma perspectiva que analisava a realidade social com base em diversos dualismos que opunham “luta e contemplação”, “ação e oração”, “salvação e criação”, dentre outros. Para eles, pelo contrário, “a espiritualidade não é apenas um momento no processo de libertação dos pobres, mas a mística da experiência de Deus em todo este processo”.

Nesse ângulo de análise, “para as comunidades cristãs, Maria, a mãe de Jesus, apresenta-se, sobretudo, como a mulher pobre, livre e comprometida do *Magnificat*⁴⁶⁴, como a crente fiel que acompanhou seu filho até a Páscoa” e, não, como a tradicional Rainha dos Céus e co-salvadora dos cristãos, que intercede junto a Deus num céu longínquo, afastado da realidade histórica. Desse modo, tendo como pano de fundo os eventos ocorridos no Novo Testamento, quando da perseguição sofrida por Jesus e, depois, por seus discípulos nas primeiras comunidades cristãs, o documento, impregnado de versículos bíblicos, lança um protesto de cunho ecumênico contra os perseguidores dos cristãos daquele momento histórico:

A Igreja sofre a mesma repressão que as classes dominantes desatam contra o povo. Esta repressão desencadeada por ódio à justiça, por ódio à dignidade dos homens, é o que hoje chamamos de perseguição à Igreja. Os torturados, desaparecidos, exilados, presos e assassinados deste povo temos direito de celebrá-los como mártires. São operários, camponeses, índios e negros, homens e mulheres, crianças inocentes já entusiasmadas pelo projeto histórico de seus pais. E os catequistas, delegados da palavra, líderes de comunidades cristãs, sacerdotes e pastores, religiosos e religiosas, e bispos mártires, temos direito de celebrá-los como heróis sacrificados do povo dos pobres.⁴⁶⁵

No tópico “unidade das Igrejas a partir dos pobres”, o texto esboça uma opinião que serve de resposta a um dos questionamentos que nos moveu no início do presente estudo, especificamente, em relação às possíveis causas do ecumenismo no Brasil. Salienta, então, que através de um viver em meio às dificuldades comuns encontravam-se, pouco a pouco, criando uma nova mentalidade de superação das divisões entre os cristãos das diferentes comunidades. “No serviço solidário à causa dos pobres, participando de suas justas lutas, de seus sofrimentos e sua perseguição, está se rompendo a primeira grande barreira que dividiu por tanto tempo as diversas Igrejas”. Essa proposta aproxima-se daquela que Júlio de Santa

⁴⁶⁴ “*Magnificat* (também conhecida como *Canção de Maria*) é um cântico entoado (ou recitado) frequentemente na liturgia dos serviços eclesiais cristãos. O texto do cântico vem diretamente do Evangelho segundo Lucas, onde é recitado pela Virgem Maria na ocasião da Visitação de sua prima Isabel. Na narrativa, após Maria saudar Isabel, que está grávida com aquele que será conhecido como João Batista, a criança se mexe dentro do útero de Isabel. Quando esta louva Maria por sua fé, Maria entoa o *Magnificat* como resposta.”

Cf. <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Magnificat>>. Acesso em: 24 set. 2009.

⁴⁶⁵ Documento Final do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, n. 157, fev. 1980, p. 23.

Ana caracteriza como o “projeto ecumênico popular”⁴⁶⁶, que difere de outro tipo de ecumenismo, desenvolvido pela iniciativa das lideranças nas cúpulas das instituições religiosas. A unidade surgia, desse modo, como a descoberta conjunta dos valores compartilhados pelo encontro do “único Cristo nos pobres do Terceiro Mundo (Mt. 25)”, bem como na certeza de que através da “promoção de uma libertação integral, o sofrimento comum e o partilhar da esperança e alegria dos pobres puseram em destaque tudo aquilo que os cristãos tem em comum.”⁴⁶⁷ O ecumenismo no qual acreditavam e que professavam, não era aquele conduzido pelas cúpulas eclesiásticas através de acordos e negociações acerca de elementos da teologia, da liturgia, da doutrina e dos dogmas. Pareciam estar dispostos a ir muito além de tais aspectos teóricos ou ideológicos. Para eles, o ecumenismo emergia do contexto prático das “lutas travadas” contra os “diversos poderes opressores” que se levantam contra suas comunidades e, talvez, por isso mesmo, salientavam que:

Nesta opção pelos pobres e na prática da justiça, aprofundamos as raízes da fé em um único Senhor, uma única Igreja, um único Deus e Pai.(...) Na luta por uma vida justa para os pobres professamos o único Deus, Pai de todos. (...) Nesta fé e nesta prática as diferentes comunidades cristãs populares, católicas e protestantes, partilhamos um mesmo projeto histórico e escatológico. Essa fé e essa prática fazem-nos avançar na unidade ao nível da evangelização, da celebração litúrgica, da doutrina e da teologia.⁴⁶⁸

Entretanto, na experiência do encontro diário com os pobres, católicos e protestantes pareciam situar-se num ponto de interseção de motivações, a partir do qual sentiam-se impulsionados na missão de caminharem juntos, imbuídos pelos ideais ecumênicos. Ao que tudo indica, perceberam que contra sistemas globais de tamanha força e dominação, o ecumenismo e a Teologia da Libertação, juntamente, possuíam especial valor para fortalecer a coesão e a unidade, necessárias para as referidas “lutas de libertação”:

se é verdade que os pobres nos evangelizam, também é verdade que eles abrem caminho para a nossa unidade. Eles aceleram o cumprimento da última vontade de Jesus: que todos sejam um; que todos, católicos e protestantes, e mais ainda, todos os homens e mulheres de todas as raças e culturas cheguemos a formar o povo dos filhos de Deus.⁴⁶⁹

Assim, diante da constatação do “notável desconhecimento recíproco” entre as diversas Igrejas, oriundas das várias partes do mundo, representadas no CIET, estabeleceram a seguinte meta, a partir daquela reunião: “nos comprometemos, para sermos fiéis a esta hora do Evangelho e dos pobres, a uma maior intercomunicação e ajudar-nos com nova eficiência e em espírito ecumênico, dentro do processo libertador que vivem as Igrejas no Terceiro Mundo”⁴⁷⁰, porque “o povo dos pobres do Terceiro Mundo esforça-nos penosamente por alcançar a unidade na luta comum contra toda forma de colonialismo, neocolonialismo e imperialismo. As Igrejas devem estar comprometidas com esta luta.”⁴⁷¹ O trecho final do texto citava palavras bíblicas dos Evangelhos, as quais soavam como incentivo aos cristãos em suas lutas, sobretudo, contra a “repressão dos governos autoritários”: “ ‘não tenham medo, eu venci o mundo. Estarei convosco até o fim dos tempos’ (João 16, 33 e Mateus 28, 20).”⁴⁷² Com efeito, apesar da utilização do jargão marxista, como instrumento de análise da história,

⁴⁶⁶ SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987. pp. 116-121.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶⁸ Documento Final, Op. cit., p. 24.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 25.

em momento algum cogitaram a necessidade da substituição do capitalismo pelo comunismo. Pelo contrário, situaram grande parte da sua esperança na certeza de uma iminente intervenção do “Deus Libertador” em favor dos pobres no “processo histórico de lutas”, em todas as regiões do “Terceiro Mundo”.

Entretanto, como teriam reagido aqueles elementos responsáveis pela manutenção da ordem política e econômica, estabelecida no Brasil, diante de tais propostas cristãs? Teria o CIET causado repercussão positiva na imprensa? E os agentes secretos da comunidade de informações e de segurança do regime, como reagiram diante das propostas desses cristãos?

Na busca por respostas a esses questionamentos, chamou-nos a atenção, em especial, um documento que pode ilustrar o tamanho impacto que algumas dessas reuniões religiosas, de caráter ecumênico, causaram, tanto no imaginário dos órgãos de informação, quanto no de alguns outros segmentos sociais. Assim, como expressão da preocupação dos agentes secretos, numa das pastas de documentos sigilosos do DGIE, encontramos um relatório que tratava do CIET, sob o seguinte título: “Igreja na América Latina”. Nessa mesma pasta, havia um recorte de um importante jornal da época que, também, manifestou grande preocupação com a realização do Congresso. Entretanto, o referido recorte de *O Globo*, de 24 de março de 1980, na sessão *O País*, traz um artigo cujo título, bastante provocativo, já diz muito sobre a opinião do articulista sobre o evento: “A teologia de Marx e da guerrilha”. O artigo referia-se ao CIET nos seguintes termos: “Na verdade, a teologia e o ecumenismo não passaram, no Congresso, de transparente biombo para uma sucessão de manifestações político-ideológicas de colorido marxista.”⁴⁷³ O texto exala um inequívoco alinhamento ideológico com o ideário dos militares sobre o papel da religião e, também, do ecumenismo naquele momento histórico. O escritor, embasando-se num outro artigo, publicado no Jornal católico, *O São Paulo*, continua lançando seu olhar crítico sobre o CIET. Vale a pena reproduzir seu conteúdo, pois é revelador de uma mentalidade com a qual, sem dúvida, comungava uma parcela significativa da sociedade brasileira. Em certo sentido, parece exalar um temor ou, pelo menos, apreensão a respeito dos possíveis desdobramentos que aquele encontro poderia suscitar na opinião pública:

(...) Durante a assembléia – informa ainda “O São Paulo”- foi ofertado a d. Pedro Casaldáliga um uniforme de guerrilheiro sandinista. Dom Pedro o vestiu sob aplausos e declarou: “Me sinto vestido de guerrilheiro como me sentiria paramentado de padre. É a mesma celebração! Nos exprime a mesma esperança. Sejamos conseqüentes! O que estamos ouvindo nos compromete até o fim. A Nicarágua nos deu o exemplo, todos os povos da América Latina vamos atrás”. Por aí seguiu a teologia da guerrilha até o encerramento do Congresso, quando o dom Paulo Arns também acabou com as meias palavras e deu todo o serviço: “Chega de teologia e vamos à prática: onde estão os grupos que vão para Nicarágua aprender? Eu respondo: Sei que em São Paulo há grupos se preparando, de malas prontas para partir. Até com a permissão do arcebispo de São Paulo...”⁴⁷⁴

Na opinião do referido articulista, não restavam dúvidas de que tal reunião ecumênica tinha planos iminentes de lançar uma ofensiva armada contra o governo militar do Brasil. Não se contentando, apenas, em aquilatar o potencial revolucionário do CIET, expõe os principais argumentos daquilo que, a seu ver, seria uma leitura adequada dos Evangelhos na perspectiva de uma religião verdadeira. Desse modo, fica evidente a tentativa de deslegitimar o conteúdo teológico-cristão e religioso do Congresso:

⁴⁷³ *O Globo*, Rio de Janeiro, 24 mar. 1980. O País. In: Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 147, 08 mar. 1980.

⁴⁷⁴ Idem.

(...) TEOLOGIA, como qualquer dicionário explica, é o estudo referente ao conhecimento da divindade e à verdade religiosa. A distância que vai de uma assembléia para discutir teologia cristã e um encontro de doutrinação marxista é a mesma que vai do reconhecimento e aceitação de Deus à negação de Deus, do amor à Igreja à destruição da Igreja, do fervor católico ao anticatolicismo militante, da lição caridosa dos Evangelhos às exortações do desespero e da violência.⁴⁷⁵

Devemos ter presente, como salientou a historiadora Beatriz Kushnir, que durante todo o período da ditadura, em diversas redações de jornais brasileiros, “havia jornalistas que eram policiais.”⁴⁷⁶ Não queremos afirmar que o artigo fora escrito por policiais infiltrados na redação do Jornal. No entanto, não podemos descartar tal hipótese. A autora aponta um caso interessante, através de um relato de um jornalista, acerca da postura de seu chefe, na época da censura, e de outros “amigos de trabalho”, no jornal *Folha da Tarde*:

Ele trazia para dentro da redação um estojo que parecia um violão. Não sabíamos o que era. Mas ele gostava de exibi-lo na sua sala: uma carabina turca. Nós não sabíamos de onde vinha essa gente [Aggio, Horley e Torres]. O Horley vinha armado de uma automática. Torres era relações públicas do IV Comar e fazia um gênero amigo. Os outros dois eram acintosamente policiais.⁴⁷⁷

De forma irônica, Kushnir comenta que esse mesmo Jornal, do grupo Folha da Manhã, “era tido como ‘o de maior tiragem’, devido ao grande número de policiais que compunham sua redação no pós-AI-5. Por isso mesmo, muitos a conheciam como ‘a delegacia’.”⁴⁷⁸

A cobertura do CIET, realizada pelo *Jornal do Brasil*, imprimiu um tom menos parcial. Abriu espaço privilegiado à fala do padre chileno Sérgio Torres, secretário executivo da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM), realizadora do Congresso. Segundo a matéria, padre Torres:

ressaltou o “espírito positivo” do Congresso, cujos participantes não são representantes oficiais de suas Igrejas, mas buscam um diálogo entre católicos e protestantes “sobre as experiências comuns das comunidades cristãs”. E acrescentou: “quando se reconhecem as diferenças, pode-se dialogar e progredir na discussão, num clima de comunhão e participação libertadoras.”⁴⁷⁹

A julgar pelo alarde criado pelo artigo anteriormente citado de *O Globo*, era de se esperar que o serviço de informações do regime militar não deixaria passar em branco a oportunidade de conferir de perto o teor das discussões do CIET. Um documento datado de 07 de março de 1980, com a assinatura do delegado e diretor geral do DGIE, apresenta um relatório de 12 páginas, descrevendo, em detalhes, o que havia se passado durante as reuniões do evento. O texto indica que “180 representantes de igrejas cristãs de 42 países da ÁFRICA, ÁSIA E AMÉRICA LATINA, grupos minoritários dos ESTADOS UNIDOS e observadores da EUROPA”⁴⁸⁰ estiveram ali reunidos. Enumera, inclusive, os nomes de várias pessoas, a ocupação, a filiação religiosa e, em alguns casos, aponta o suposto perfil político-ideológico dos participantes. Na opinião do agente (ou agentes?) que acompanhou o CIET, alguns dos participantes possuíam uma influência de peso que poderia, facilmente, contaminar os demais presentes no Congresso através da disseminação de idéias perigosas à “Segurança Nacional”.

⁴⁷⁵ *O Globo*, Op. cit.,

⁴⁷⁶ KUSHNIR, Beatriz. *Cães de Guarda*. São Paulo: Boitempo. 2004. p. 84.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷⁹ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 fev. 1980, 1º caderno. Nacional, p. 8.

⁴⁸⁰ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 157-J, 08 mar. 1980.

Impressiona a meticulosa ordenação das informações, com as quais descreve, inclusive, partes importantes de discursos proferidos pelos participantes e, até mesmo, reações entusiasmadas do auditório diante das falas. Além de figuras de renome da hierarquia católica, como D. Paulo Evaristo Arns e o teólogo franciscano, Leonardo Boff, outros, também, registraram a sua presença: Driman Miles, do Sri Lanka e Alejandro Guachala, metodista da Bolívia. Num outro recorte do jornal, anexado ao relatório, aparecem ainda os nomes de outros líderes protestantes presentes.

No entanto, o ponto central, que pareceu canalizar as atenções do espião, enviado para investigar o CIET, foi a presença das seguintes pessoas da Nicarágua: “MÔNICA BALDODANO, Membro da Direção Nacional da Frente Sandinista DANIEL ORTEGA SAAVEDRA, Líder sandinista, membro da junta de governo e PADRE MIGUEL D’ESCOTTO, chanceler do governo.”⁴⁸¹ Preocupação, também, compartilhada pelo articulista (jornalista?) de *O Globo*. Se lembrarmos que havia apenas um ano, desde que a Revolução Sandinista obtivera êxito na luta contra a ditadura da família Somoza, na Nicarágua, seremos forçados a dar alguma razão à desconfiança, manifestada, tanto no documento do DGIE, quanto no texto de *O Globo*. Contudo, sabemos que no contexto do regime ditatorial brasileiro, havia o esforço constante, das mais diversas instâncias do sistema de informação, no sentido de supervalorizar o suposto perfil subversivo dos cidadãos e organizações da sociedade a fim de enfatizar a necessidade da permanência de tal sistema. Isso não quer dizer que uma ação armada para a tomada do poder no Brasil não estivesse no horizonte de alguns dos participantes do CIET. Podemos imaginar o tamanho desconforto, sentido pelo agente responsável, acompanhando de perto as reuniões do CIET, após ouvir um congressista afirmar que “militantes das CEB’s [Comunidades Eclesiais de Base católicas] da Guatemala, não identificados, afirmaram que a Igreja e suas organizações de base desempenham, no país, um papel político fundamental. De seus quadros tem saído vários guerrilheiros.”⁴⁸² A matéria do *JB* publicou mais detalhes da fala da comandante guerrilheira nicaragüense, Mônica Baltodano, durante o CIET:

“Viemos transmitir uma experiência nova, a da participação dos cristãos na luta de libertação,[...] o cristianismo deve ser entendido como um compromisso com o povo. E a maior experiência desse cristianismo foi a do nosso povo-tradicionalmente cristão- que se manifestou claramente em todas as etapas da luta e foi uma das bases principais para a luta triunfar.[...] nosso país deve ser um exemplo, não no sentido de copiar nosso processo, que tem condições especiais, mas o de transmitir coisas importantes como a unidade que conseguimos na Nicarágua”⁴⁸³ (grifo nosso).

A sugestão e incentivo da guerrilheira para que se buscasse a “unidade” que haviam alcançado na Nicarágua deve ter sido um dos pontos mais preocupantes. Isso porque, no caso brasileiro, presumia uma atuação mais engajada de grupos protestantes, o que a comunidade de informações já vinha observando há algum tempo. De fato, o CIET foi um evento capaz de levar os militares a cogitar a possibilidade de um levante de igual teor ser posto em prática no Brasil. Mais que isso: tal levante poderia ocorrer, não só por meio das CEB’s, mas, também, com a “participação ecumênica” de algumas vertentes do protestantismo, sobretudo após terem registrado as seguintes palavras do metodista Paulo Aires Matos, um dos principais integrantes do CEDI e, então, presidente executivo do CIET:

⁴⁸¹ Idem, folhas 157-I.

⁴⁸² Fundo das Polícias Políticas. Op. cit., folhas 157.

⁴⁸³ *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 fev. 1980, p. 1ºcaderno. Nacional, p. 8.

Segundo declarações do bispo metodista do Rio de Janeiro/RJ, PAULO AIRES, o CIET pretende mostrar que a “chamada Igreja Popular não é uma ‘outra igreja’, uma Igreja paralela, mas sim, a Igreja verdadeira Trata-se de incorporar aos valores tradicionais do cristianismo o compromisso com a transformação de uma realidade que, na América Latina, é de ‘pecado social’”⁴⁸⁴ (grifo nosso).

A referência que o bispo protestante, Paulo Aires, faz à “transformação de uma realidade” de “pecado social” poderia muito bem ser interpretada pelos agentes como uma alusão à necessidade de uma revolução violenta, visando à tomada do poder das mãos dos militares brasileiros. Convém lembrar que o nome de Paulo Aires é um dos que, entre outros protestantes, consta nas pastas do DGIE como, supostamente, adepto do “comunismo”. A título de exemplo dessa problemática, citemos outro documento sigiloso de “Pedido de Busca”, expedido pelo Serviço Nacional de Informações, a respeito de um pastor suspeito de defender idéias não muito convencionais, na opinião dos militares:

1. DADOS CONHECIDOS

a. O nominado é diretor do Instituto Metodista de São Paulo.

d. Defende o uso de armas para interferir nos processos sociais das comunidades.

c. Tem ligações com o Pastor Paulo Ayres Mattos (professor, em 1972, do Colégio Benett).

2. DADOS SOLICITADOS

- O que constar sobre os nominados (inclusive os dados de qualificação)⁴⁸⁵ (grifo nosso).

Tendo em vista a posição ocupada por Paulo Aires podemos observar, nesse tipo de ecumenismo, um ponto de articulação entre esforços protestantes e católicos na luta pela democratização e contra as diversas situações opressivas, impostas pelo regime.⁴⁸⁶ Na perspectiva do oficial que redigiu o relatório confidencial anteriormente citado, as declarações de Paulo Aires eram mesmo preocupantes. Representavam um forte indício de que os protestantes estavam entrando por um caminho errado, tornando-se cada vez mais envolvidos na busca de soluções práticas para a intervenção nas situações que acometiam, sobretudo, os mais pobres da sociedade. A conclusão do documento não deixa dúvidas: o ecumenismo, a Teologia da Libertação e os participantes revolucionários da Nicarágua no CIET colocaram em estado de alerta os tais agentes, a julgarmos pelo seguinte “veredicto” sobre o Congresso:

1. O CIET não versou sobre questões teológicas, como se apregoou, mas sim sobre questões políticas, sociais e filosóficas.

2. Pode-se constatar uma certa ascendência, não apenas sob o ponto de vista doutrinário, mas também numérico, dos representantes católicos, defensores da ‘Teologia da Libertação’.

3. O pensamento ‘esquerdizante’ da ‘Teologia da Libertação’ já extrapola os círculos do clero católico, fazendo adeptos entre os membros de outras religiões cristãs, principalmente entre os protestantes metodistas.

4. A CEBs, em outros países da América Latina, já se mostraram instrumentos valiosos na revolução armada contra a ‘dominação capitalista’. O incentivo que elas recebem, no Brasil, da CNBB, aliado ao êxito que vêm encontrando em outras áreas

⁴⁸⁴ Fundo das Polícias Políticas. Op. cit., folhas 157-D.

⁴⁸⁵ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor: Secreto, pasta 154, folhas 150, 18 nov. 1975.

⁴⁸⁶ Essas relações ecumênicas servem de indício para pensarmos na existência de certa cultura política ecumênica, manifestada tanto por católicos quanto por protestantes. Poderíamos até sugerir, provisoriamente, que alguns de seus traços fundamentais seriam a crítica ao regime militar, a defesa dos direitos humanos, a luta pela justiça social tendo como motivação a Teologia da Libertação e o ecumenismo. Contudo, esse não é o lugar para desenvolvermos uma investigação que visa aprofundar tais afirmações pelo viés do conceito de cultura política, o que pretendemos realizar em um estudo posterior.

do Continente, pode levá-las, no país, a uma maior radicalização contra o regime e as instituições.⁴⁸⁷

Como se não bastasse a sinistra constatação do potencial revolucionário que as atividades cristãs “ecumênicas” e “libertárias” poderiam desencadear, o relatório vai mais além, apontando algumas possíveis conseqüências de articulações entre os participantes do CIET e a Sé romana, as quais poderiam influenciar os rumos da política do Vaticano para o Brasil:

1. A advertência do cardeal SEBASTIÃO BAGGIO – Prefeito da Congregação dos Bispos e Presidente da Comissão para a América Latina – ao Cardeal ARNS, censurando o apoio deste último à realização do CIET.
2. A observação feita pelo Jornal FOLHA DE SÃO PAULO (26 Fev 80), cujo teor transcrevemos: “A vinda dos dois líderes nicaraguenses é uma demonstração da importância que a Frente Sandinista empresta à participação dos cristãos na luta pela derrubada da ditadura Somoza. E acabará sendo, também, mais um lance da surda batalha que se trava na Igreja para influenciar o papa João Paulo II, às vésperas de sua viagem ao BRASIL. Ocorre que ORTEGA irá diretamente do BRASIL para ROMA, a fim de se avistar com o papa, e sua presença no CIET – explicou ontem FREI BETO, secretário executivo do Congresso – visa a recolher elementos e depoimentos dos cristãos das comunidades populares de toda América latina, para levá-los a ROMA.”⁴⁸⁸

Numa perspectiva cristã, semelhante à apontada acima, ocorreu um evento na cidade do Rio de Janeiro, entre os dias 26 de fevereiro e 1º de março de 1980, realizado por outros segmentos ecumênicos. Ali, era possível observar, entre algumas Igrejas protestantes, a irrupção de uma corrente de pensamento que se mostrava comprometida com o “engajamento nas questões sócio-políticas” do Brasil. A essência do conteúdo do evento era, em grande medida, similar àquela que havia se manifestado, através na Confederação Evangélica do Brasil por ocasião da Conferência do Nordeste, em 1962. Parecia ser a tentativa de resgatar aquelas bandeiras que, talvez pela repressão política e dos “expurgos”, originados nas cúpulas, tenham sido abandonadas em algumas Igrejas protestantes. Essa re-articulação dos protestantes parecia vir acompanhada “do envolvimento com os problemas sócio-político-econômicos” e com a “abertura política”.

No encontro, muitos representantes de diversas Igrejas evangélicas e organismos ecumênicos estiveram reunidos com o propósito principal de refletir, trocar opiniões e preparar um material escrito que servisse de apoio para a comissão preparatória da Consulta Nacional sobre Evangelização, programada para setembro de 1980. Segundo a *Tempo e Presença*, número 157, de fevereiro de 1980, as Igrejas representadas na pré-consulta foram: Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, Cristã Reformada e Federação Nacional das Igrejas Presbiterianas. As entidades ecumênicas representadas foram: a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE), o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), a DIACONIA e um representante do Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

O periódico apresenta os relatórios documentais produzidos pelos quatro grupos de trabalho. O Grupo 1 buscou aprofundar e compreender os significados da função evangelizadora das Igrejas, “à luz da intenção libertadora de Deus para cada contexto

⁴⁸⁷ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 157, 08 mar. 1980.

⁴⁸⁸ Idem, folhas 157-C.

histórico”⁴⁸⁹, com o objetivo de “encontrar respostas eclesiais autênticas aos multiformes e novos desafios do cenário brasileiro”⁴⁹⁰, resultando de tais reflexões, um alargamento do conceito de missão e evangelização protestantes não mais restrito aos serviços litúrgicos ou cerimoniais, ou seja, conectado com “todas as esferas da atividade humana, tais como: vida política, econômica, social, cultural etc.”⁴⁹¹ Segundo o documento final do Grupo 1, era necessário superar a histórica atitude de mero assistencialismo que, ainda que necessária, fora adotada durante os mais de cem anos de atuação protestante no Brasil. Para esses cristãos era tarefa urgente “entender que a ação libertadora de Cristo estende-se a todas as dimensões da realidade humana e cósmica. Entre essas dimensões avultam as questões do poder de decisão, poder político, quanto às estruturas e relações sociais de nosso povo.”⁴⁹²

Alguns dos muitos assuntos, discutidos nesse grupo de trabalho, foram: a necessidade de se ampliar, em pé de igualdade, o espaço dado às mulheres “no ministério total da Igreja”⁴⁹³; o abandono das práticas proselitistas⁴⁹⁴; o crescimento dos “movimentos carismáticos cristãos” e o “ecumenismo”. Sobre este último tópico, o grupo salientou que sua inspiração vinha da oração sacerdotal de Jesus, quando intercedeu a Deus pela unidade da Igreja, exatamente a mesma fundamentação do projeto de ecumenismo do Vaticano II.⁴⁹⁵ Desse modo, o Grupo 1 chamou a atenção para a necessidade do alargamento da “visão ecumênica do Reino de Deus” como motivação do trabalho de evangelização. Salientando, também, a necessidade de que:

o relacionamento com a Igreja Católica Romana, com a Igreja Católica Ortodoxa e outras Igrejas Cristãs continue sendo intensificado e aprofundado pelo estudo das Escrituras sob a orientação do Deus Espírito Santo e pela colaboração mútua na ação social em prol dos oprimidos (...).⁴⁹⁶

Fica claro que a “unidade” a que se propõem desenvolver prima pelo “enriquecimento do ‘pluralismo’ ” por meio do conceito de “diversidade na unidade”. O ecumenismo, então, na perspectiva desse Grupo, seria uma importante ferramenta ideológica⁴⁹⁷ de pressão política na promoção “da pessoa humana”, “na defesa de nosso povo, denunciando todas as violências

⁴⁸⁹ Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980, p. 4.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 4.

⁴⁹³ O conceito de Igreja, aqui, demonstra a compreensão que esses sujeitos históricos possuíam de suas próprias experiências com a religião cristã. A Igreja, para eles, abarca a totalidade dos cristãos em comunhão com Deus independente da denominação a que fazem parte. Por isso, há que se fazer constante distinção no uso dessa categoria histórica (Igreja) quando se trata de estudar a religião cristã no Brasil. Desse modo, não acreditamos ser viável o emprego do conceito Igreja para qualificar apenas a Instituição Católica, como fazem muitos autores, dando a entender que as outras comunidades cristãs presentes no Brasil há mais de um século não estariam cobertas pelo referido conceito. Conseqüentemente, continuam insistindo em usar a expressão “a Igreja”, como se outras não existissem no Brasil. Além disso, alguns autores fazem uso incorreto do conceito “seitas” para qualificar instituições cristãs que se adequariam melhor no conceito de Igreja.

⁴⁹⁴ Segundo o editorial de *Tempo e Presença*, em sua página 5, “proselitismo é a concentração de esforços para o fortalecimento da instituição eclesiástica, confundindo-a com o Reino de Deus, e transformando a Graça em Lei. Enquanto a Evangelização é um processo libertador, o Proselitismo é uma empresa opressora”.

⁴⁹⁵ Conforme discutimos no capítulo 2 desse trabalho.

⁴⁹⁶ Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980, p. 5.

⁴⁹⁷ A palavra ideologia, aqui, não tem o sentido do marxismo althusseriano de uma falsa consciência ou encobrimento da manipulação forças alienantes, mas como conjunto de idéias norteadoras úteis à implementação de um dado projeto.

contra a ecologia e apropriações indevidas de nossas riquezas: nosso solo e subsolo, nossas águas, nossa atmosfera, etc.”⁴⁹⁸

Apesar do aparente movimento em direção à unificação, sugerido pelo conceito de unidade, não aparece em nenhum momento do texto o horizonte do “uniformismo” entre Igrejas. O Grupo concluiu seu documento com o objetivo de levar as discussões para suas respectivas comunidades e “propor às nossas denominações as orações e práticas visando um caminhar para a unidade em torno da pessoa de Jesus Cristo, Senhor comum da Igreja a que servimos.”⁴⁹⁹ Demonstra, assim, que a força motriz, ou o elemento promotor da unidade desses evangélicos, possuía uma perspectiva prática (aquela da ação na busca de soluções dos problemas sociais do dia-a-dia) em interação constante com outra, de natureza espiritual.

O relatório do Grupo 2 sugere que uma ação eficaz de caráter permanente das Igrejas só seria possível mediante “o estabelecimento de bases para um testemunho profético comum de todas as denominações evangélicas sobre as opções éticas exigidas da sociedade brasileira.”⁵⁰⁰ Novamente, ali, o ecumenismo era vislumbrado como base para um amplo ideário a ser posto em prática através da unidade. Assim, esboçaram um quadro social complexo, marcado por agudas discrepâncias e contradições sociais. Estabeleceram um posicionamento sobre diversas questões polêmicas e, em alguns casos, emitiram denúncias: “o pecado que se expressa em estruturas sociais opressoras, discriminativas, repressoras e corruptas”⁵⁰¹; a exploração e desemprego produzidos pelas empresas transnacionais; os malefícios dos médios e grandes latifúndios improdutivos e o problema da ecologia. Advogaram, também, “em favor dos pobres, o direito a moradias decentes, escolas, saúde, salários dignos, segurança e proteção contra a violência institucional.”⁵⁰² Insistiram “na urgência da solução do problema do menor abandonado, da violência, nas prisões e nas ruas, da exploração do trabalho dos ‘bóias-frias’ e do trabalho do trabalhador urbano não-qualificado”⁵⁰³ e da integração social dos povos indígenas. Exigiram o “reconhecimento do direito das minorias, sejam étnicas, ideológicas, religiosas ou políticas de participarem nas decisões que envolvem seu destino”⁵⁰⁴. Apontaram a condição de “pecado maior”, cometido pelo poder público, a necessidade de “salvaguardar e garantias do cidadão ante desmandos do aparelho estatal.”⁵⁰⁵ Propugnaram pela “independência e fortalecimento do poder judiciário e por uma justiça rápida e ao alcance dos pobres”⁵⁰⁶; pela necessidade do acesso a informações imparciais e não tendenciosas; “por um regime democrático sem adjetivos e cujos governantes sejam eleitos em todos os níveis, pelo sufrágio universal, em eleições livres.”⁵⁰⁷ Condenaram: o sistema tributário, que oprimia os pobres e se comprazia dos ricos; a desumanidade dos empregadores contra os trabalhadores; a ineficácia do capitalismo e do socialismo; “a falácia da ideologia da ‘democracia racial brasileira’ e o ‘preconceito de não ter preconceito’”. Dentre todos os problemas levantados pelo relatório do grupo 2, a questão da luta contra “racismo anti-negro” ocupou lugar de destaque, uma vez que:

⁴⁹⁸ Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980, p. 5.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 6/7.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰⁶ Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980, p. 7.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 7.

em nosso país, a pirâmide social é uma pirâmide invertida de cor, que se torna tanto mais branca quanto mais caminha para o ápice; que nas grandes cidades, da periferia para os bairros da moda vai diminuindo a porcentagem dos moradores de cor; que, nos empregos quanto mais alto o 'status' e maior o salário tanto menor a presença de pretos, que são relegados aos trabalhos não-qualificados e de baixa remuneração; que, no sistema educacional especialmente no 2º grau e na universidade, a proporção de pretos na população escolar está muito longe de corresponder à sua presença na população em geral.⁵⁰⁸

Conclamaram com grande urgência “todos os setores da sociedade” a uma luta efetiva e permanente contra o racismo anti-negro em todos os âmbitos da vida social, “começando pela linguagem, na atitude e comportamento individuais, estendendo-se ao trabalho, ao lazer público, aos serviços, à moradia, ao convívio social, a dos textos escolares, aos meios de comunicação de massa, até à rejeição completa de toda uma herança social e cultura racista”.

O Grupo de Trabalho nº 3 se ateve à reflexão sobre o modo do agir histórico das igrejas protestantes. Dessa forma, produziu um documento de auto-crítica, apontando para a necessidade de superação de um modelo evangelístico herdado da Europa e Estados Unidos, caracterizado pelo excessivo proselitismo anti-católico que não buscava respeitar a cultura brasileira em toda a sua riqueza e complexidade. A compreensão desta “complexa cultura”, fora apontado como elemento chave para um trabalho mais eficaz das igrejas, juntamente com “um conhecimento profundo da Bíblia” e com o auxílio de estudos culturais de organismos especializados. Nessa perspectiva, apontou para a necessidade do reconhecimento e da aproximação a “fortes e importantes vozes na Igreja Católica que podem ser de grande proveito dentro da realidade brasileira.”⁵⁰⁹ Diante de todas as necessidades de aproximação junto aos “oprimidos”, apontadas pelo grupo anterior, o de número 2, o Grupo 3 levanta a seguinte questão, a qual soa como um desafio ao conjunto dos protestantes reunidos na Pré-consulta: “até que ponto as Igrejas Protestantes estão dispostas e preparadas para evangelizar hoje no Brasil, abrindo as suas portas para o pobre, para o proletário, para o negro, enfim, para o menos favorecido em todos os níveis?”.⁵¹⁰ Afinal, reconheciam que, até aquele presente momento, a grande maioria dos membros daquelas Igrejas protestantes ditas “importadas” constituía-se de elementos das “classes média e superior”. As exceções, segundo o relatório, eram “as igrejas de cunho pentecostal” nas quais havia a predominância de pessoas pobres.

O Grupo de trabalho nº 4 fixou seu olhar sobre a necessidade da “prática pastoral” mais comprometida com o contexto social em que habitavam as pessoas que desejavam evangelizar. Chamou à atenção para a importância de um trabalho no plano ecumênico. Para esse Grupo, essa iniciativa só será possível se a Igreja “preparar o cristão em função da pessoa de Cristo e não em função de seu pastor.”⁵¹¹ Em forma de desabafo autocrítico, assume que “a História da ação de nossas Igrejas no Brasil mostra que houve muito mais preocupação em ‘inchar’ os templos do que em edificar o Corpo de Cristo.”⁵¹² Na concepção desse Grupo, a tarefa de atuar na realidade não era apenas dos clérigos, mas de também dos leigos. Dentre as muitas áreas carentes de serem atingidas pelo evangelho em um “trabalho de pastoral”, estavam os problemas familiares (baixa renda, alcoolismo, tóxicos), os direitos humanos para

⁵⁰⁸ Ibid., p. 7.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 9.

⁵¹⁰ Ibid., p. 9.

⁵¹¹ Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 157, fev. 1980. p. 9.

⁵¹² Ibid., p. 9.

os índios, a reforma agrária, as favelas, a violência, a solidão do idoso, a assistência jurídica a presos e a “assistência a evangélicos engajados na política.”⁵¹³

A nosso ver, um dos pontos interessantes na Pré-consulta foi a opção que aquelas igrejas e organismos cristãos estavam fazendo por uma leitura da Bíblia “sob a ótica dos oprimidos”, dos “marginalizados” e dos “explorados”. Na concepção desses cristãos, isso lhes produziria a ampliação de horizontes, apontando para a dimensão de uma militância além dos limites tradicionalmente impostos pelas estruturas eclesiais. Optava-se, assim, pela participação no processo de “abertura política” pela via dos que estavam em baixo, isto é, conforme Christopher Hill, pelo “ponto de vista das minhocas.”

Nessa mesma perspectiva, foi realizado mais um “culto ecumênico”, não com os mesmos participantes, mas impellido pelos mesmos ideais. A cerimônia aconteceu, ainda, em abril de 1980, na diocese da cidade de Nova Iguaçu (RJ), aproximadamente um mês depois do CIET. Dessa vez, a motivação do “culto ecumênico” parecia ser mais perigosa se comparada àquela de 1975 na Catedral da Sé, em São Paulo, celebrada em homenagem ao “comunista”, “ateu” e “judeu”, como muitos se referiam a Wladimir Herzog. Agora, sob a liderança de Dom. Adriano Hipólito, bispo católico de Nova Iguaçu, vítima de atos terroristas em 1976 e que, em 1979, viu sua catedral ser ameaçada com um atentado à bomba.

Dessa vez, o ecumenismo serviu de motivação para uma cerimônia ainda mais radical: um “culto ecumênico pelos mortos na guerrilha do Araguaia” (atividade subversiva desenvolvida pelo PC do B no Sul do PARÁ, de 1968/69 a 1974).⁵¹⁴ Um documento localizado no fundo da Divisão de Polícia Federal, do Arquivo Nacional, em Brasília, o qual, na verdade, fora produzido pelo Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), relatou o episódio. No anexo há, inclusive, fotocópias de panfletos distribuídos durante o “culto ecumênico”, somando 11 páginas. O redator apresenta um resumo do conteúdo de um dos folhetos distribuídos no culto e enfatiza que, durante a cerimônia, o povo foi convidado a participar de outros dois “cultos ecumênicos” em homenagem ao “bispo recentemente assassinado em EL SALVADOR”. Um deles seria realizado numa igreja metodista do “Colégio Bennet-RJO/RJ”, em concomitância com a cerimônia na igreja católica de Nova Iguaçu.

Segundo o informe, “aproximadamente 500 (quinhentas) pessoas” participaram da cerimônia em Nova Iguaçu. Novamente, chama à atenção os detalhes da cerimônia que o observador, provavelmente do CISA, conseguiu capturar. Segundo ele, o “culto ecumênico foi concelebrado por 7 (sete) clérigos, dos quais foram identificados o reverendo MOZART e o bispo D. ADRIANO MANDARINO HIPÓLITO”. Também acrescenta que “foram identificados o deputado estadual pelo PT/RJ (ex- MDB) JOSÉ EUDES DE FREITAS (que é militante da APML) e GEORGES GEORGES (elemento contestador, aluno da UFF, de naturalidade libanesa).”⁵¹⁵ Em seguida, o redator apresenta sua impressão pessoal do teor dos discursos proferidos pelos celebrantes. Observa que “todos os oradores”, inclusive o reverendo Mozart, “o primeiro orador”, “fizeram apologia às figuras dos guerrilheiros mortos no Araguaia, descrevendo-os como ‘jovens com idéias liberais, que morreram por um ideal’.”⁵¹⁶ O discurso que, aparentemente, mais chamou a atenção do espião foi proferido por um religioso que ele não conseguiu identificar nominalmente. Por isso, justificando-se pela falta da informação precisa, esmerou-se em fornecer “os caracteres físicos” do orador, quais sejam, “mulato; de 45 a 50 anos; 75 a 80 Kg; 1,70 a 1,75 m; obeso; barba rala e cabelos

⁵¹³ Ibid., p. 11.

⁵¹⁴ Departamento de Polícia Federal - Ministério da Justiça - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 171/01/1980/CI/DPF, folhas 202.

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ Idem.

crespos;”⁵¹⁷ A fala desse participante fora escolhida pelo agente secreto e reproduzida em seu relatório. Vale a pena transcrever o trecho captado por ele a fim de compreendermos as motivações do “culto ecumênico”:

Meus irmãos: diz a Bíblia Sagrada que quanto mais os egípcios oprimiam os hebreus, tanto mais estes cresciam e se multiplicavam. Nós estamos aqui reunidos, nesta Igreja viva de Nova Iguaçu, celebrando este culto em memória de compatriotas, idealistas, jovens camponeses, que tombaram lutando, vítimas da repressão mais violenta havida neste país em período próximo passado.

A resistência organizada de irmãos brasileiros na Região do Araguaia, contra o sistema opressor dos direitos da pessoa humana, foi o que de mais sério, sem dúvida, se fez recentemente em nosso país em termos de combate ao opressor humano. Sistema opressor que resultou da chamada DOCTRINA DE SEGURANÇA NACIONAL, a qual, no dizer dos bispos latino-americanos em Puebla, é, na realidade, mais uma ideologia do que uma doutrina, comprometida com determinados governos econômico-políticos, que suprimem a participação ampla do povo nas decisões políticas.

O massacre havido no Araguaia contra irmãos brasileiros, sabemos perfeitamente, que ele se insere no processo histórico de luta do povo brasileiro...

O grande mártir cristão do século XX – MARTIN LUTHER KING, dizia que “quem não tem uma razão por que viver, não tem por que viver.” Nós, cristãos, temos que respeitar e admirar todas aquelas pessoas que tendo fome e sede de justiça, lutam e morrem por um ideal...Nossos irmãos do Araguaia eram conhecedores da história e conscientes de que sem sacrifício não há libertação. Tenho certeza de que o sangue desses irmãos não foi derramado em vão, mas será uma fonte generosa de transformação para um Brasil mais justo, mais fraterno...Nós, cristãos, rezemos pela conversão dos opressores para que eles deixem de oprimir.⁵¹⁸

É interessante notar que o discurso busca, de certo modo, espiritualizar a luta armada dos guerrilheiros do Araguaia, sob o prisma da “teologia da libertação”. No seu entender, a luta travada revestia-se de ideais justos e, semelhante aos efeitos do sangue derramado por Jesus, o sangue dos combatentes também traria efeitos positivos de “libertação” da opressão exercida pelas forças “econômico-políticas” e, por fim, contribuiria para a “transformação” do Brasil num país “mais justo”. A nosso ver, ele parece fundamentar sua concepção, entre outras coisas, em um versículo bíblico que diz: “sem derramamento de sangue não há remissão.”⁵¹⁹ Em certo sentido, podemos afirmar que a linguagem desse cristão ecumênico revela a associação implícita entre as forças opressoras do diabo e as forças da ditadura militar. Dessa forma, a luta política, mesmo a luta armada, reveste-se do sentido religioso subjacente à “teologia libertação”. Outro fato interessante, sob o nosso ponto de vista, é que, em geral, as cerimônias religiosas tradicionais em memória dos mortos trazem consigo o sentido de conclamar os vivos a rezar pelos mortos. Nessa cerimônia de Nova Iguaçu, porém, os vivos são convidados a “rezar” pela “conversão dos opressores” também vivos, isto é, os próprios causadores de morte. É notável, também, que D. Adriano Hipólito, mesmo tendo sofrido as conseqüências da repressão, tenha permanecido nessa linha de teologia contestatória, apoiando reuniões com tal proposta. Contudo, de certa forma, havia o reforço de outras lideranças religiosas e políticas, talvez, até mesmo, visando intimidar qualquer tentativa de ações repressivas. Era de se esperar que um tipo de “culto ecumênico” com esse perfil causasse preocupação no agente secreto.

⁵¹⁷ Idem.

⁵¹⁸ Departamento de Polícia Federal - Ministério da Justiça - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 171/01/1980/CI/DPF, folhas 202.

⁵¹⁹ Hebreus, capítulo 9, versículo 23, In: Bíblia de Estudo Pentecostal: Antigo e Novo Testamento, Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

O cabeçalho do documento indica que a “difusão” do acontecimento alcançou diversos órgãos de informação e segurança (Agência Central do SNI, o CIE, o CENIMAR, e a DSI do Ministério da Justiça) antes de chegar ao “Centro de Informações” da Polícia Federal. E, depois que a Polícia Federal tomou conhecimento do “culto ecumênico”, ainda fez questão de enviar as informações a outro órgão, o SI/SR’s. Os atos repressivos de violência física e psicológica, que tais monitoramentos suscitaram em cristãos ecumênicos, serão objeto de uma outra investigação que pretendemos realizar, como indicamos anteriormente.

Como temos visto até aqui, em plena “abertura política”, em inícios dos anos 80, a suspeita de que pessoas adeptas ao cristianismo pudessem recorrer à violência numa possível ação armada para derrubar o governo era algo presente na perspectiva sustentada por alguns órgãos de informação. Em geral, a fundamentação dos agentes, originava-se da associação que faziam entre a “teologia da libertação” e o “comunismo internacional”, uma vez que este estaria numa marcha irreversível rumo à conquista do poder nos países capitalistas. Estar envolvido em movimentos de lutas sociais configurava-se, pois, em atividade “subversiva” e “esquerdizante”. As atividades desenvolvidas por organizações ecumênicas e igrejas de diferentes tradições, ao lado de movimentos sociais variados ao longo do regime militar acabaram promovendo um diálogo cada vez maior entre algumas instituições. Esse processo se dava, em grande medida, devido ao envolvimento de seus membros e de algumas de suas lideranças na defesa de bandeiras sociais comuns. O apoio de setores do protestantismo e do catolicismo era empenhado, também, nas lutas trabalhistas por melhores salários, condições de vida e trabalho no ABC paulista como veremos a seguir.

Capítulo 8

Redes ecumênicas, movimentos sociais e militância política na “abertura”... e o monitoramento da comunidade de informações

Proclamar o Evangelho não é ficar atrás do altar dizendo apenas que Jesus Cristo salva. Mas é identificar-se com as massas como fez Jesus. Conviver com as massas, andar com elas e dizer que Jesus Cristo quer que elas se transformem não em massas, mas que deixem de ser massa para serem pessoas e, sendo pessoas, tenham direito aos privilégios e ao que as constituições proclamam e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos também (grifo nosso).

Pastor Manoel de Mello (Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, 1973).

No conturbado cenário nacional, em finais dos anos 1970 e inícios dos anos 1980, eclodiam inumeráveis greves de trabalhadores, das mais diversas categorias, em várias cidades do Brasil. Talvez, o contexto mais turbulento tenha sido o que assistiu à mobilização dos trabalhadores das indústrias automobilísticas da região que reúne as cidades de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano, conhecida como “ABC paulista”. Era um momento histórico no qual boa parcela da sociedade civil acreditava estar se distanciando do período de ditadura, caminhando de volta à democracia. Boa parte dos exilados políticos havia sido “perdoada” pela Lei de Anistia, de Agosto de 1979, retornando ao país e ajudando a fortalecer as esperanças de que em breve os militares “retornariam aos quartéis”. Todavia, a vigilância dos agentes dos órgãos de informação e de segurança não diminuía, como foi dito antes.

Nesse contexto de lutas trabalhistas, são conhecidas as decisivas atuações de certos bispos, padres e leigos católicos em defesa dos trabalhadores grevistas do ABC. Por outro lado, as análises acerca da participação de pastores ou leigos protestantes nesse mesmo contexto são escassas. A mesma escassez é percebida em relação ao ecumenismo. Contudo, aos “olhos” atentos dos responsáveis pelo monitoramento da sociedade, as atividades de cristãos de outras denominações não passaram despercebidas.

Um documento do DGIE, de 08 de maio de 1980, tratava das atividades da “linha progressista” do clero católico, em especial, da “Pastoral Operária de São Paulo”, o qual fora enviado ao ministro da justiça e outros órgãos de informação, tecendo juízos de valor sobre as atividades cristãs, inclusive pentecostais. As informações estão dispostas em um amplo e detalhado relatório que, ao que tudo indica, visava oferecer uma radiografia completa da “ação da Igreja na greve dos metalúrgicos do ABCD”. Demonstrava insatisfação com o apoio dado por Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Ivo Lorscheider, bem como por “religiosos não católicos” aos grevistas do ABC, em 1980. De fato, a greve, que durou quarenta e dois dias acirrou os ânimos e colocou à prova a disposição do governo do presidente Figueiredo em levar a cabo a prometida “abertura política” do país. Dom Cláudio Humes, bispo católico da cidade de Santo André e um dos principais incentivadores dos trabalhadores, era da opinião de que “o movimento do ABC desmascarou a abertura política, mostrando até que ponto ela é autêntica e como ela ignora as classes populares.”⁵²⁰ A greve dos metalúrgicos do ABC sofreu forte repressão policial e o sindicato implacável intervenção governamental, tendo vários de seus líderes presos. O mais conhecido deles foi Luís Inácio Lula da Silva – atualmente, exercendo o segundo mandato como presidente da República. A matéria de *Tempo e Presença* identifica algumas lideranças do protestantismo que também apoiaram o movimento grevista:

⁵²⁰ “Bispo acha que abertura falhou.” *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 159, mai. 1980, p. 10.

Os presidentes das Igrejas Episcopal do Brasil, Bispo Arthur Kratz; Metodista, Bispo Sadi Machado e Pentecostal do Brasil, pastor Olavo Nunes, enviaram telegrama conjunto ao presidente da CNBB, D. Ivo Lorscheider, solidarizando-se com a ação da Igreja Católica nos movimentos dos metalúrgicos paulistas. “Diante das acusações e ameaças de impedimento da continuação da ação pastoral da Igreja Católica na crise do ABC, enviamos nossa solidariedade fraterna, extensiva ao Cardeal Arns e ao Bispo D. Cláudio Hummes. Rogamos a Deus que suas bênçãos iluminem o povo brasileiro” diz o telegrama das Igrejas metodistas e Pentecostais.⁵²¹

Em São Paulo, no dia 23 de Abril de 1980, várias lideranças de diversas igrejas protestantes divulgaram uma nota em apoio aos operários e às lideranças católicas que se colocaram ao lado dos trabalhadores. O documento é assinado por 46 líderes religiosos. Entre eles, contavam-se bispos, pastores, presbíteros e leigos das Igrejas Metodista, Presbiteriana, Reformada, Congregacional, Presbiteriana Independente, Episcopal e Cristã. Entre outras coisas, a nota enfatizou que “a luta dos metalúrgicos é parte de uma luta mais ampla em que estão envolvidos também outros setores da sociedade na construção de uma sociedade mais justa”. Tais protestantes mostravam-se, assim, “identificados com a luta pela justiça que se manifesta por condições dignas de vida, somos pela participação livre e plena de todos os setores da sociedade nas decisões nacionais e contrários a todos os atos de arbitrariedade e repressão”. Por isso mesmo, assinalavam: “Expressamos nosso protesto contra as prisões e as violências de que foram vítimas líderes sindicais, operários e representantes de diversos setores da sociedade”. Por fim, deixaram claro que sentiam-se “irmanados com as atitudes assumidas pela Igreja Católica, através do testemunho de seus bispos, sacerdotes e leigos que têm-se posicionado publicamente ao lado dos trabalhadores na luta pelos seus legítimos direitos.”⁵²² A atitude dos metodistas não se limitou ao apoio através do discurso. Segundo a matéria de *Tempo e Presença*:

Os alunos da Faculdade Metodista, incentivados pela Pastoral Universitária e Diretórios Acadêmicos dessa escola, já enviaram uma remessa de 100 Kilos de alimentos ao fundo de greve e continuam com a arrecadação. Os movimentos pastorais metodistas de Sorocaba, além de apoiarem a ação de D. Cláudio estão arrecadando alimentos que serão enviados para S. Bernardo e Santo André. A Igreja Metodista deixou à disposição dos grevistas o templo localizado à rua Dr. Flaquet em São Bernardo onde também está fazendo arrecadação de mantimentos.⁵²³

Um inusitado pedido ainda fora feito, em carta assinada por oito lideranças metodistas de Santo André, aos “credores” dos metalúrgicos grevistas com o intuito, ao que tudo indica, de tranquilizar e animar os trabalhadores que, apesar da repressão e da decisão judicial contrária às suas reivindicações, continuavam a greve:

“O nosso apelo é para que não ameace o seu metalúrgico devedor com cobrança judicial, mas que tenha compreensão, que espere um pouco, tendo para com ele uma atitude humana.” [...] Na carta os religiosos lembram “o drama em que vivem os metalúrgicos do ABC” e dirigem o apelo de “moratória e tolerância a todos os credores dos metalúrgicos – locadores, comerciantes, proprietários de loteamentos e outros”. As autoridades religiosas lembram aos credores que, atendendo ao apelo, eles estarão participando “de alguma forma, para a solução pacífica dos problemas que afligem a comunidade brasileira”.⁵²⁴

⁵²¹ “Metodistas, Episcopais e Pentecostais gaúchos apóiam D. Paulo”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 158, mar./abr. 1980, p. 18.

⁵²² “Evangélicos apóiam a greve dos metalúrgicos e se solidarizam com a Igreja Católica de São Paulo”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 158, mar./abr. 1980. p. 17.

⁵²³ *Ibid.*, p. 18.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 18.

Toda essa movimentação comprova o fato de que, no plano da religião, a Igreja Católica não estava isolada no auxílio ao movimento grevista, tido por “ilegal” pelo Tribunal Regional do Trabalho. Imbuídos da filosofia do “ecumenismo”, da “teologia da libertação” e do ideal da busca da justiça social, diversas igrejas protestantes também apoiaram a greve. O documento da polícia política também não deixou de observar o apoio de “religiosos não católicos” aos bispos católicos e aos trabalhadores metalúrgicos. Havia, pois, um ambiente ecumênico permeando tal contexto de lutas da classe operária paulistana. Como assinalado anteriormente, essa modalidade de luta ecumênica conjunta serviu de pano de fundo para o aprofundamento de relações com esse teor. Da mesma forma que a *Tempo e Presença*, a polícia política registrou uma lista de pessoas e instituições que apoiaram os prelados católicos favoráveis às greves:

os presidentes das Igrejas Episcopal, Metodista e Pentecostal, respectivamente, os bispos ARTHUR KRATZ, SADI MACHADO e OLAVO NUNES, solidarizaram-se com a ação da Igreja Católica nos movimentos dos metalúrgicos paulistas e apoiaram D. ARNS e D. CLÁUDIO HUMES.⁵²⁵

Com efeito, algumas Igrejas pentecostais já comungavam dos anseios da CEB, desde a implementação das idéias do Setor de Responsabilidade Social, ainda nos anos de 1950. A *Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo* presidida, em 1980, pelo pastor Olavo Nunes, citado acima no documento da polícia, já havia se tornado membro efetivo do Conselho Mundial de Igrejas, desde 1969.⁵²⁶ Seu líder, na época o pastor Manoel de Mello, havia pedido formalmente a adesão ao CMI, ainda em 1969, obtendo resposta positiva alguns meses depois.⁵²⁷ Uma das motivações que o levou a pedir filiação ao CMI foi, segundo ele, a busca por “orientação social”, já que no plano religioso considerava que o CMI estava “aquém” de onde já havia chegado sua igreja. Dizia ele, numa entrevista concedida ao periódico oficial da Igreja Metodista, *Expositor Cristão*, em 1968:

[...] Enquanto nós convertemos um milhão, o Diabo converte 10 milhões através da fome, da miséria, do militarismo, da ditadura, e as igrejas continuam acomodadas. O ateísmo cresce devido às situações de injustiça, de miséria em que o povo vive. Os pregadores estão pregando sobre um futuro longínquo e se esquecem que Jesus deu valor e atenção ao momento em que o povo vivia. O CMI se preocupa com o tempo atual do povo. “O Brasil para Cristo” vai ingressar no CMI por causa da sua missão social no mundo presente. Mas, há outra razão; temos que acabar com a mente tacanha que divide os homens em denominações. O Conselho Mundial está fazendo isso. O ecumenismo é outra coisa boa do Conselho Mundial para nós.⁵²⁸

A preocupação, expressa nas palavras do pastor Manoel de Mello, com a realização da “obra social” foi um dos principais fatores que levaram sua denominação a apoiar variados movimentos sociais ao longo da ditadura. O apoio dessa Igreja Pentecostal aos prelados católicos não era novidade. Havia já algum tempo que o fundador da Igreja, o mesmo pastor Manoel de Mello, nutria relações amigáveis e ecumênicas com D. Paulo Evaristo Arns. Uma matéria relatando a inauguração do templo sede de *O Brasil para Cristo* que, na época, foi considerado “o maior templo evangélico do mundo”⁵²⁹, foi publicada no Jornal católico *O São Paulo*. O texto nos dá uma pequena mostra da dimensão ecumênica envolvendo, entre outros

⁵²⁵ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 198, 08 mai. 1980.

⁵²⁶ REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993. pp. 376/379.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁵²⁸ *O Expositor Cristão*, 1/10/1968, p. 11. *Apud.* REILY, Duncan A. *Op. cit.*, p. 377.

⁵²⁹ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 113, Abr. 1976, p. 1.

líderes, D. Paulo Evaristo Arns, Reverendo Philip Potter, do CMI, o Bispo presidente da Igreja Metodista, Rev. Sady Machado da Silva e o Pastor Manoel de Mello:

Nos momentos que antecederam a chegada de d. Paulo à celebração, Manoel de Mello havia anunciado essa expectativa, levando o povo a bradar em alta voz, por três vezes consecutivas: “Eu amo meu irmão católico!” Foi de fato, muito emocionante ouvir d. Paulo dirigir breves palavras àquele auditório constituído de gente que, ao contrário de muitas congregações evangélicas, havia aprendido não só a admirar como também a amar o cardeal de São Paulo...

Dados os pronunciamentos proféticos de Manoel de Mello ao longo [do] período de repressão, o seu apoio às freqüentes denúncias e declarações dos bispos brasileiros, não é de se admirar que o dr. Potter tenha aceito convite de um dos membros brasileiros do Comitê Central do CMI para visitar o Brasil...ocasião em que teria oportunidade de conhecer e entrar em contato com líderes das igrejas nacionais. Além de reuniões com lideranças luteranas e metodistas, dr. Philip Potter teve longos encontros com d. Paulo e com d. Ivo Lorscheiter, presidente da CNBB.

Os encontros com d. Paulo e d. Ivo foram realizados na Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo, ocasiões em que ambos puderam constatar as dimensões gigantescas do grande templo [...] ...D. Paulo serviu de intérprete (em francês) durante a entrevista realizada pela TV Globo, no interior do templo, com dr. Philip Potter.

Acompanhado de representantes das igrejas brasileiras que compõe a CESE e o CMI (inclusive representantes da CNBB), dr. Philip Potter fez breve visita de cortesia ao presidente João Figueiredo. Nessa ocasião dr. Philip Potter manifestou ao chefe da nação a esperança de que a abertura política em favor da anistia, dos direitos humanos, do direito dos índios à terra seja considerada apenas como “um começo”.⁵³⁰

A Igreja Metodista, por meio de setores da hierarquia e de muitos de seus leigos, também se envolveu ativamente nas atividades de movimentos sociais e nos variados encontros ecumênicos realizados ao longo da ditadura. A Igreja Episcopal também participou com freqüência dos diálogos ecumênicos de lideranças cristãs. Gostaríamos, nesse ponto, de nos deter um pouco mais na militância de atores sociais ligados, em especial, à Igreja Metodista. Como foi discutido no capítulo anterior, o professor universitário metodista, Warwick Kerr, esteve sob a vigilância da comunidade de informações, sobretudo, por suas denúncias sobre torturas e sobre a repressão militar. Contudo, havia a militância de outros personagens intelectuais protestantes, em especial, naquilo que os militares chamavam de “pregação esquerdista”. O documento da DSI/MT, citado no capítulo anterior, aponta para o funcionamento de uma complexa rede ecumênica de esquerda, ligando diversos nomes que iam desde pessoas classificadas como “marxistas”, “terroristas”, passando por bispos, cônegos e leigos católicos, pastores e leigos protestantes (presbiterianos, metodistas, pentecostal), políticos e até estudantes da Ação Universitária Cristã (AUC). No capítulo anterior, mencionamos que o professor Warwick Kerr havia assumido um cargo em um instituto de pesquisa em Manaus, entretanto, a DSI/MT constatou que, mesmo de lá, ele continuava mantendo contatos com lideranças religiosas e do movimento estudantil de São Paulo. Segundo o informe, o professor Kerr, mantinha contatos com “Monsenhor ENZO CAMPOS GUZO” e com “ANGÉLICO SANDALO BERNARDINO”, “Bispo da Região leste da Grande São Paulo” e responsável pela Pastoral Operária. O redator lembra, inclusive, que os três haviam sido indiciados, em 1969, no inquérito sobre uma organização “desbaratada na região de Rio Preto”, a “Frente Armada de Libertação Nacional (FALN)”, mas “foram impronunciados na Justiça.”⁵³¹ Segundo ele, quem fazia a ponte entre o professor Kerr e os

⁵³⁰ *O São Paulo*, 13-19/07/1979, p. 7. *Apud.* REILY, Duncan A. *Op. cit.*, p. 379.

⁵³¹ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICL/DSI/MT/1978, folhas 131.

religiosos católicos, em 1969, era a universitária “comunista fanática” “MARILENA CHAÚÍ.”⁵³² Em 1978, porém, na data da produção do documento, a preocupação principal da DSI ainda estava focada na militância de alguns cristãos, sendo uma das pessoas que mais causavam preocupação a protestante Letícia Caetano:

Esquerdista muito atuante da Igreja Metodista e ligada ao Conselho Mundial de Igrejas é Dona LETÍCIA BEZERRA CAETANO, Secretária do Departamento de Genética da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e que exercia, também, a função de secretária particular do Prof. WARWICK ESTEVAM KERR, quando este era Chefe do Departamento. [...] muito ligada ao Ver. JOÃO PARAÍBA DANROCH DA SILVA (em Genebra). Certa feita, em carta dirigida a um jornalista de São Paulo (capital), a Profa. LETÍCIA afirmou que, dentro do protestantismo, às esquerdas muito deviam à atuação e serviços prestados por GUARACY SILVEIRA, ex-deputado do extinto PCB, ALMIR DOS SANTOS, Bispo Metodista, Pastor Manoel de Melo, da Igreja Pentecostal e WARWICK ESTEVAM KERR[...].⁵³³

Cabe lembrar que o bispo metodista Almir dos Santos, citado neste documento, foi um dos organizadores da *Conferência do Nordeste*, em 1962, no Recife, como presidente do *Setor de Responsabilidade Social* da Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Na ocasião, proferiu a palestra intitulada “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”⁵³⁴. Entre outras coisas, apontou uma das principais características do “processo revolucionário”: “uma revolta generalizada do homem contra a atual situação em que vive grande parte da população”, acrescentando:

a revolução social está em andamento, e é um grito de revolta, no bom sentido, de uma população que desperta para a consciência de que a miséria não é uma situação inelutável; de que a pobreza não é um quinhão distribuído por Deus com endereço próprio a seus filhos.”⁵³⁵

A explicação que ofereceu para essa situação foi que “a pobreza meus amigos, não é da vontade Deus, a pobreza é da vontade dos homens”⁵³⁶. A respeito do pastor Manoel de Mello, também citado no documento, convém lembrar que o mesmo havia sido eleito “para o comitê central” do Conselho Mundial de Igrejas, durante sua “5ª Assembléia”, realizada em dezembro de 1975, em Nairóbi, Quênia.⁵³⁷ A partir do CMI, Manoel de Mello articulava-se com cristãos de várias denominações no Brasil e, em 1980, ao que tudo indica, já havia passado a direção da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo ao pastor Olavo dos Santos, citado no caso do apoio aos grevistas do ABC. Outro nome do protestantismo, que estava preocupando a DSI, em especial, por sua militância política, foi o de Elter Dias Maciel:

Também o Prof. e Pastor Presbiteriano ELTEN DIAS MACIEL⁵³⁸ vem exercendo intensa atividade de esquerda dentro do protestantismo. Informes dizem que ele esteve envolvido em subversão no Estado de Goiás. Depois foi atuar em SÃO SEBASTIÃO DO PARAÍSO, cidade mineira na divisa com o Estado de São Paulo.

⁵³² Ibid., folhas 132.

⁵³³ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 134.

⁵³⁴ SANTOS, Almir. “Cristo e o processo revolucionário brasileiro.” In: CESAR, Waldo. *A Conferência do Nordeste: Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. Recife: Setor de Responsabilidade Social da Igreja do Departamento de Estudos da Confederação Evangélica do Brasil, 1962. pp. 1-12.

⁵³⁵ Ibid., p. 3.

⁵³⁶ Ibid., p. 6.

⁵³⁷ *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 113, Abr. 1976. p. 1.

⁵³⁸ Elter Dias Maciel foi um dos integrantes da equipe do CEDI, especialmente na época em que Aloísio Mercadante, atual Senador da República e líder do PT no Senado, também pertencia aos quadros da organização ecumênica.

Passou alguns dias em Ribeiro Preto, quando estabeleceu ligações com alguns católicos de esquerda, entre eles...[...] É ligado ao professor WARWICK ESTEVAM KERR e tomou destino para uma outra cidade do interior paulista.

Pelo que se depreende do documento, essa DSI tinha na pessoa do professor Kerr uma das principais figuras cristãs articuladoras das atividades políticas de esquerda, juntamente com monsenhor Enzo e D. Ângelo. Estes, inclusive, “com cobertura na imprensa”. Tais articulações estendiam-se até setores da juventude protestante:

Apurou-se, que a juventude metodista, a qual realizou há alguns meses atrás um congresso em Brasília, está dominada pela ala esquerdista, muito bem orientada pelo dirigente máximo da Igreja, Bispo OSWALDO DIAS DOS SANTOS. Como exemplos de jovens metodistas de esquerda, muito atuantes no proselitismo, podem ser citados...[...]

A ala esquerdista da Igreja Metodista possui um representante na Câmara Federal: Deputado ALDO FAGUNDES (MDB/RS). Consta que o pastor ELTEN DIAS MACIEL seria parente do Deputado cassado LISÂNEAS MACIEL (RS), considerado comunista, dirigente do protestantismo e que mantém ligações internacionais de esquerda.⁵³⁹

Segundo o *Boletim CEI*, Lisâneas Maciel (que participou da cerimônia, em 1975, na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio de Janeiro, em homenagem ao Jornalista Wladimir Herzog) ocupava um cargo no CMI desde 1972. Ainda segundo o periódico, na mesma Assembléia em que o Pastor Manoel de Mello foi eleito, Lisâneas Maciel foi reeleito para um “novo período de sete anos” como “membro” na “Comissão de Ajuda Inter-Eclesiástica e Serviço Mundial”. Daí vinha a preocupação, ainda maior da DSI, com esse personagem do universo protestante. De fato, o documento que analisamos é rico em relação às articulações ecumênicas e o que citamos, aqui, representa apenas uma pequena porção das intrincadas redes ecumênicas e, ao mesmo tempo, políticas que operavam no período. Gostaríamos, ainda, de citar a conclusão a que chegou o agente da DSI, após tentar reconstituir as ligações do passado e presente, realizadas pelos diversos atores sociais católicos e protestantes. Na realidade, o que ele apresenta é um julgamento, como de costume na comunidade de informações, sobre tais atividades:

Esta Divisão julga que, salvo melhor juízo, uma investigação mais aprofundada, a ser realizada pelos Órgãos de Informação, poderia apurar o comprometimento de cristãos brasileiros no levantamento de fundos para o CMI (Genebra), verificando, também, se houver desvio criminoso do dinheiro para apoiar guerrilhas de orientação marxista em solo africano. É interessante ressaltar que o Prof. WARWICK ESTEVAM KERR já realizou inúmeras viagens a Genebra, estabelecendo ligações entre cristãos esquerdistas do Brasil e os dirigentes comprometidos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) que possui a sua sede.⁵⁴⁰

Voltemos, agora, o foco para o documento da polícia política do DGIE, citado anteriormente, abordando as greves no ABC, a fim de identificarmos algumas nuances no pensamento dos prelados católicos da época. O redator, após listar os nomes de bispos que apoiaram o movimento grevista no ABC, passa a explorar as contradições internas entre os prelados. Nesse sentido, o relatório sigiloso fez questão de frisar que “D. Vicente Scherer/RS recomendou que o clero gaúcho não se envolvesse em assuntos políticos, pois prejudica a causa da Igreja. Disse que a sentença do TRT/SP sobre a ilegalidade da greve deve ser acatada

⁵³⁹ DSI – Ministério dos Transportes - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, Informação nº 539 /SICI/DSI/MT/1978, folhas 136.

⁵⁴⁰ Idem., 136.

por todos, e muito mais pela Igreja.”⁵⁴¹ Tal postura conservadora foi, segundo o relatório, apoiada por outro bispo, D. Geraldo Proença Sigaud, da diocese de Diamantina/MG, que também parecia não aceitar esse tipo de postura sócio-política dos membros da Igreja Católica. São exemplos que se somam aos casos dos bispos que, conforme aludimos anteriormente, no caso do artigo publicado na imprensa de Nova York, não aceitaram as propostas da Teologia da Libertação e do ecumenismo.

O relatório ainda apresenta um balanço geral da cobertura que os principais jornais fizeram do apoio da Igreja Católica aos grevistas. Isso parece ter preocupado o agente que, com insatisfação, constatou: “a análise do noticiário e da forma de sua divulgação evidencia que a conquista da opinião pública está sendo conseguida de modo mais penetrante pelos opositores do atual regime político brasileiro.”⁵⁴² Acrescenta que se verificou “uma maior difusão da imprensa quando as opiniões refletem apoio aos religiosos envolvidos.”⁵⁴³ A conclusão do documento foi a seguinte: “Esta Divisão considera significativo o apoio que padres de São Paulo vêm encontrando de modo crescente entre numerosos bispos e padres brasileiros e também entre religiosos não católicos”⁵⁴⁴ (grifo nosso). Aqui, particularmente, a presença da idéia de ecumenismo no centro do processo parece ter aumentado, ainda mais, a apreensão da referida divisão policial. Desse modo, parecia que, à medida que crescia a participação de protestantes em atividades ecumênicas junto aos católicos, aumentava, também, a atenção dos militares, despertando suspeita e insatisfação. De fato, a greve dos metalúrgicos do ABC, como observou a *Tempo e Presença*, a partir da opinião de D. Cláudio Hummes, serviu para reforçar “a organização popular pelo Brasil afora, como um todo. O fato de ter sido uma greve de quarenta e dois dias deu tempo a que todo o Brasil tomasse conhecimento dela, refletisse e se posicionasse em favor dos operários.”⁵⁴⁵ Na opinião de D. Cláudio Hummes, estava em jogo “a participação do povo, a justiça social e toda a maneira de o Governo levar em frente o país em termos sócio-econômicos e políticos”. *Tempo e Presença* registrou, ainda, o seguinte comentário sobre o fim da greve:

Apesar de os metalúrgicos não terem obtido o que pretendiam, mas sustentaram por tanto tempo, mesmo com as lideranças presas, uma lição ficou e o Governo, na opinião de D. Cláudio Hummes, “deveria ir ao encontro do povo para solucionar os problemas, e não procurar defender-se contra o povo.”⁵⁴⁶

Para além das implicações sócio-políticas, advindas da mobilização dos trabalhadores, observou-se o aumento das iniciativas de diálogo entre líderes eclesiais após esse contexto de lutas sociais. Um dos efeitos práticos dessa aproximação foi a consolidação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, o CONIC, em 1982, como veremos.

⁵⁴¹ Fundo das Polícias Políticas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 198, 08 mai. 1980.

⁵⁴² Idem.,

⁵⁴³ Idem.,

⁵⁴⁴ Idem.,

⁵⁴⁵ *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 159, mai. 1980, p.10

⁵⁴⁶ Ibid., p. 10

Capítulo 9

A Consolidação do CONIC sob a ótica do SNI

Como mencionado na introdução desse trabalho, não é nossa intenção aprofundar a análise acerca da história do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). Pretendemos, apenas, apontar alguns momentos relevantes na trajetória que propiciou a sua formação e, sobretudo, colocar em evidência a percepção da comunidade de informação acerca do organismo ecumênico.

De acordo com Elias Wolff, a primeira iniciativa formal no Brasil de aproximação ecumênica, pelo lado católico, ocorreu quando a CNBB, em 1970, definiu que convidaria “observadores protestantes, anglicanos e ortodoxos” para participar de suas Assembléias. Segundo o documento da CNBB, o desejo dessa iniciativa não era de “aliciar os irmãos separados a ingressar em nossa Igreja institucional, mas convidá-los a sondar conosco os desígnios de Jesus Cristo [...]”.⁵⁴⁷ Segundo Wolff, a iniciativa da CNBB foi bem recebida pelas Igrejas protestantes que “se encontravam engajadas no movimento ecumênico” e isso encorajou a CNBB a estreitar ainda mais os laços de amizade com tais igrejas.⁵⁴⁸ Em 1972, por exemplo, o então presidente da entidade, D. Ivo Lorscheider, teria informado que “outras Igrejas desejam mesmo maior aproximação, tanto que as Igrejas luterana e episcopal manifestaram desejo de unir-se ao nosso pronunciamento sobre o Sesquicentenário da Independência do Brasil.”⁵⁴⁹

Carlos Gilberto Bock lembra que, no mesmo ano, por iniciativa do CMI, fora realizada na cidade de Salvador, Estado da Bahia, um encontro que reuniu diferentes lideranças eclesiais, sob o tema da “ajuda inter-eclesial no Brasil”. Estiveram representadas, segundo o autor, as “quatro igrejas-membro do CMI no Brasil (Metodista, Episcopal, Luterana, Pentecostal O Brasil para Cristo)” e mais a Igreja Católica (não membro do CMI). Ainda segundo o mesmo autor, “foi um marco no sentido de criar-se uma nova mentalidade de cooperação ecumênica no Brasil, principalmente pela disposição de cooperação entre católicos e protestantes”, o que culminou, na formação, em 1973, da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). Da fundação da CESE participaram, segundo o autor, as seguintes igrejas: “Episcopal, Cristã Reformada, Metodista, Católica Romana e Missão Presbiteriana do Brasil Central.” Bock deixou de mencionar, porém, a participação da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo na fundação da CESE.⁵⁵⁰ Na entrevista que concedeu ao CEDI, o pastor Manoel de Mello, líder da referida igreja pentecostal, enfatizou que:

a CESE está tendo uma grande repercussão no Brasil. Não entra em minúcias doutrinárias. A CESE preocupa-se somente com a promoção humana do homem e sua integração na sociedade. Constituíram a CESE a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), a Igreja Episcopal do Brasil, a Igreja Metodista, a Missão Presbiteriana do Brasil Central e a nossa Igreja.⁵⁵¹

Ainda segundo o pastor Manoel de Mello, uma das causas que explicavam o apoio do CMI à criação do CESE, exatamente no nordeste do Brasil, residia no fato de que:

Antes da CESE, diversos grupos receberam de várias organizações mundiais somas fabulosas para projetos e esses fundos foram empregados, na sua maior parte, em

⁵⁴⁷ CNBB, Comunicado Mensal, 221/222 (1971) 16. *Apud.* WOLFF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: Uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 75.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁴⁹ CNBB, Comunicado Mensal, 221/239 (1972) 26. *Apud.* *Ibid.*, p. 76.

⁵⁵⁰ Em nota de rodapé BOCK observou que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana se filiou em 1983 e que a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo “retirou-se da CESE, em 1992.” Cf. BOCK, Carlos G. *O Ecumenismo Eclesiástico em Debate*. Uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC. v. 11, São Leopoldo: IEPG-Sinodal, 1998. p. 55.

⁵⁵¹ Entrevista: Missionário Manoel de Mello. In: *Boletim CEI*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. 1973. p. 37.

construções nas áreas mais ricas do Sul. Eram templos, Escolas, Hospitais, mas em lugares errados. Então as Agências começaram a retirar-se. E se fez este admirável esforço ecumênico nacional, isto é, a CESE com uma nova filosofia. A CESE é brasileira, dirigida por brasileiros, sem ingerência de estrangeiros e esperamos que assim continue.⁵⁵²

Segundo Jesús Hortal, em 24 de setembro de 1975, no Instituto Bennet, tradicional instituição de ensino metodista no Rio de Janeiro, aconteceu a primeira reunião de “Encontro de Dirigentes Nacionais de Igrejas Cristãs.”⁵⁵³ A respeito dessa reunião, Carlos Bock observou que ela ainda não possuía caráter oficial, apesar do fato de os dirigentes terem recebido o aval e o apoio de suas Igrejas. Ainda segundo o mesmo autor, em 1975, no segundo encontro, surgiu a idéia da criação de um “Conselho Nacional de Igrejas”, sobretudo, pelo impulso dado por líderes brasileiros que participaram da “V Assembléia Geral do CMI, realizada em Nairobi/Quênia, em 1975.”⁵⁵⁴ Assim, a partir da quarta reunião de dirigentes, em 1977, decidiu-se pelo início dos trabalhos burocráticos necessários à criação do estatuto do CONIC. Porém, Bock observou que os dirigentes pretendiam que fosse uma causa apoiada nas bases das Igrejas, por isso, cada etapa da formulação do estatuto precisava ser apreciada no interior de cada igreja envolvida. Nesse sentido, apresenta algumas etapas relevantes desse processo:

No 12º encontro (julho de 1981), os dirigentes decidiram que não se poderia continuar indefinidamente com o nome “CONIC em formação”. Por isso, propuseram às igrejas a fundação do CONI.[...] O 13º encontro (novembro de 1981) marcou a data da assembléia constituinte (17 e 18 de novembro), solicitando ao moderador do encontro, D. Ivo Lorscheider, que expedisse a carta de convocação às Igrejas. O 14º encontro (junho de 1982) ocupou-se com a preparação da assembléia constituinte.⁵⁵⁵

Segundo o autor, as igrejas⁵⁵⁶ que “assinaram a ata de fundação do CONIC”, em 1982, foram as seguintes: “Católica Romana, a Cristã Reformada, a Episcopal, a Evangélica de Confissão Luterana e a Metodista”, tendo sido eleito D. Ivo Lorscheider para presidente do órgão sediado, ainda, no Estado do Rio Grande do Sul⁵⁵⁷, ao passo que “as igrejas Evangélica Luterana do Brasil e Evangélica Reformada estiveram presentes como observadoras.”⁵⁵⁸ No entanto, Jesús Hortal acrescentou ao rol do CONIC a Igreja Presbiteriana Unida (IPU).⁵⁵⁹ Desse modo, o organismo ecumênico congregou em seu nascedouro o total de seis igrejas-membro. O episódio chamou a atenção da imprensa e, obviamente, também, da comunidade de informações.

Um dos órgãos de informação do regime militar que mais se preocupou com essa aproximação entre diferentes igrejas cristãs foi o SNI, em especial, a “Agência Rio de Janeiro” (ARJ). Aliás, em matéria de monitoramento do campo religioso, o SNI parece ter

⁵⁵² Ibid., p. 37.

⁵⁵³ HORTAL, Jesús. S.J. *E haverá um só rebanho*. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 222.

⁵⁵⁴ BOCK, Carlos Gilberto. Op. cit., p. 56.

⁵⁵⁵ Ibid. p. 57.

⁵⁵⁶ Segundo Bock, a 4ª Assembléia, realizada em 1990, definiu os nomes dos bispos Isac Aço, metodista, para presidente, e o católico D. Sinésio Bohn para vice e também aprovou o ingresso de mais uma igreja: Ortodoxa Siriana.

⁵⁵⁷ Segundo o mesmo autor, a sede do CONIC foi transferida para Brasília em 1995. Cf. BOCK, Carlos Gilberto. Op. cit., p. 63.

⁵⁵⁸ Ibid. p. 61.

⁵⁵⁹ HORTAL, Jesús S.J. *E haverá um só rebanho*. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 223.

sido um dos “mais dedicados” órgãos do regime. A julgar pela documentação a que tivemos acesso, é interessante notar que, até por volta de 1977/78, o SNI encomendava de outros órgãos estudos relativos à religião. Foi o caso do documento produzido pelo “detetive sociólogo” do Departamento Geral de Investigações Especiais, analisado no capítulo 6. Era um tipo de demanda para a qual o SNI, na época, talvez não contasse com profissionais qualificados. Entretanto, essa situação parece ter se alterado nos anos seguintes, ao ponto que o SNI/ARJ passou a contar com profissionais altamente qualificados para a realização de estudos acerca do campo religioso, em especial, na área de abrangência da ARJ, qual seja: o Estado do Rio de Janeiro e o Estado do Espírito Santo. Desse modo, foram produzidos relatórios detalhados sobre “atividades de grupos religiosos”, contemplando as mais variadas áreas. Documento datado de 30 de outubro de 1980, contendo nada menos que vinte e nove páginas, exemplifica a abrangência desse tipo de relatório. Dedicada atenção às atividades da Igreja Católica – diversas dioceses e a função do “boletim *Tempo e Presença*”, entre outros – e das Igrejas Protestantes. Em função da enorme quantidade de informações contidas no relatório, apenas pinçaremos algumas informações que possuem especial relevância para aspectos das relações entre o Estado e as Igrejas.⁵⁶⁰ O tópico I expõe as linhas mestras que o relatório busca investigar: “Atuação de grupos religiosos. Pensamento, Influência e ação. Influências, nos campos político, econômico e Social, contrários ou favoráveis à política governamental. Classes sociais e categorias profissionais mais influenciadas.”⁵⁶¹ Ao término de cada tópico abordado, aparece a “conclusão parcial” e, no final do documento, a “conclusão” que contempla as Igrejas protestantes e a Católica. Na concepção do redator, apesar das ações de contestação desenvolvidas por algumas dioceses sob a égide de preladados da “linha progressista”, era possível perceber que, no tocante às “relações Estado - Grupos Religiosos”, “a tendência atual é de melhor aproximação.”⁵⁶²

Portanto, “a aproximação da Igreja Católica e o Estado vem aumentando com os Governos Federal e Estadual.”⁵⁶³ Com relação à Igreja Católica, um trecho da “conclusão” do documento alerta para o seguinte fato:

As Arquidioceses e Dioceses que pugnam na linha progressista da Igreja Católica, cada vez mais procuram combater a política governamental, apoiando movimentos contestatórios, reivindicatórios e grevistas. Este apoio é evidenciado ou pela cessão de instalações para reuniões, presença física, campanha financeira, propaganda e pronunciamentos.⁵⁶⁴

Entre as dioceses mais envolvidas em questões contestatórias ao regime estavam as de “Nova Iguaçu e a de Barra do Piraí-Volta Redonda”. Contudo, a “conclusão” explicitou ainda que a política do papa João Paulo II, classificada pelo historiador Ralph Della Cava como “reação conservadora”⁵⁶⁵, estava surtindo efeitos:

Convém ressaltar que os pronunciamentos vêm diminuindo devido às atitudes do Papa contra os adeptos da Teologia da Libertação, contra o marxismo e, até contra o

⁵⁶⁰ Esse documento, diferente daquele de 1977 produzido pelo detetive “sociólogo”, não aborda aspectos relativos a outras religiões, além das Igrejas Católica e Protestantes.

⁵⁶¹ Serviço Nacional de Informações, Arquivo Nacional - Coordenação Regional, DF, ACE nº 3842/1980, folhas 1.

⁵⁶² Ibid., folhas 27.

⁵⁶³ Ibid., folhas 26.

⁵⁶⁴ Ibid., folhas 28.

⁵⁶⁵ DELLA CAVA, Ralph. “A ofensiva vaticana”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 12, v. 3, p. 34-53, dez. 1985.

uso de indumentárias não tradicionais. É de ressaltar declaração de D...⁵⁶⁶ de que “não podemos identificar a Igreja com a política. Mas dela (Igreja) devem partir impulsos para a participação política.”⁵⁶⁷

No tocante à “Igreja protestante”, o documento observou que “é aplicada a mesma conclusão do clero progressista, acrescida de sua influência junto ao CMI, com sede em GENEBRA/SUIÇA, sua principal fonte de recursos que propiciam a ampliação de vários programas elaborados.”⁵⁶⁸ Na esteira dessa reflexão sobre o campo religioso e, antes mesmo da consolidação do CONIC, a ARJ do SNI já vinha investigando a movimentação dos líderes das igrejas em seus encontros sobre a criação do organismo ecumênico.

Um documento, datado de 26 de novembro de 1979, intitulado “Criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CNIC)”⁵⁶⁹ trazia os principais pontos do que havia sido discutido no encontro de dirigentes de igrejas, em 13 de novembro, na cidade de Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul. Anexo a ele colocou-se um recorte de *O Globo*, de 14 de novembro de 1979. O que chama a atenção é que para a produção das informações contidas no documento foram utilizadas, pelo menos, três fontes diversas: a referida matéria de *O Globo*, o nº 152 da revista *Tempo e Presença* e o *Jornal da FENIP*. O documento informa as declarações dadas pelas lideranças das Igrejas presentes no encontro, nomes de teólogos e os assuntos tratados. Através da citação de um trecho de *Tempo e Presença*, esclarece a realização de outro encontro do “CONSELHO NACIONAL DAS IGREJAS (CNIC)”, em São Paulo. Nesse ponto, o redator aproveitou para ressaltar que:

a entidade responsável pela publicação “Tempo e Presença” é o CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI), anteriormente conhecido como CENTRO ECUMÊNICO DE INFORMAÇÃO (CEI), de orientação abertamente esquerdista e que se constitui em ponto focal de outras organizações de inspiração religiosa [...].

Do ponto de vista do redator do documento, as informações publicadas no *Jornal da FENIP*, dando conta dos propósitos dos dirigentes de igrejas com a criação do CONIC, eram dignas de nota, quais sejam:

- ‘O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs será uma associação fraterna de Igrejas a serviço do povo de Deus e sua missão na realidade brasileira’;
- ‘O Conselho nacional de Igrejas terá por objetivo promover a unidade cristã e assim manifestar ecumenicamente um decidido compromisso da defesa e promoção da dignidade e dos direitos fundamentais do ser humano, trabalhando pela criação de uma sociedade mais fraterna, justa e livre para todos, especialmente para os que sofrem qualquer tipo de discriminação.’⁵⁷⁰

Após enumerar os nomes das principais lideranças cristãs presentes nos encontros, apontar os principais temas tratados e citar as fontes que veicularam informações a respeito do CONIC, o redator emite o parecer a respeito dessa movimentação nos arraiais do cristianismo brasileiro:

⁵⁶⁶ Todos os documentos do fundo SNI, sob a guarda do Arquivo Nacional (DF), são entregues aos pesquisadores com os nomes de pessoas citadas tarjados de maneira a não revelar as referidas identidades.

⁵⁶⁷ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 3842/1980, folhas 28.

⁵⁶⁸ Ibid. folhas 29.

⁵⁶⁹ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 1904/79. folhas 1.

⁵⁷⁰ *Jornal da FENIP*, Espírito Santo, Jul. 1979. *Apud.* Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 1904/79. folhas 2.

Face ao exposto verifica-se ser possível que, à sombra do “ecumenismo”, as correntes de esquerda existentes nas diferentes existentes nas diferentes confissões cristãs estejam, a pouco e pouco, não só buscando o controle – parcial ou total – das mesmas como, em um passo mais ambicioso e abrangente, pretendendo dominá-las.⁵⁷¹

O documento contendo essa perspectiva de possível “dominação esquerdista” das igrejas fora produzido pela Agência do Rio de Janeiro (ARJ) e enviado, exclusivamente, para a Agência Central (AC) do SNI, em Brasília. Ao que tudo indica, a AC considerou a teoria da “dominação” factível e, em 1982, resolveu difundir as informações que havia obtido acerca do encontro de dirigentes, realizado em Porto Alegre. No tópico “difusão”, aparecem os três órgãos da comunidade de informações que deveriam receber o documento intitulado “CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS – CONIC”⁵⁷², datado de 22 de julho de 1982, quais sejam: “CIE – CISA – CENIMAR”. Os órgãos de informação das três forças, Exército, Aeronáutica e Marinha tomaram conhecimento dos planos da “oficialização do CONIC e da sua instituição, em assembleia-geral, nos dias “17 e 18 Nov, possivelmente em PORTO ALEGRE/RS.” Se comparado ao anterior produzido pela ARJ, esse documento não acrescentou novidades acerca do CONIC, mas, detalhou a sistemática que seria implementada para o funcionamento do organismo ecumênico a partir de 1982:

Ficaram também estabelecidos que o Projeto de Estatuto será submetido à assembleia-geral e que “a participação de cada Igreja, em termos de voto, será de acordo com o número de fiéis”. Assim, as Igrejas terão o seguinte número de representantes:

-IGREJA CATÓLICA.....	15 (± 37 %)
-IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL.....	10 (± 24%)
-IGREJA METODISTA.....	05 (± 11%)
-IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA.....	03 (± 7%)
-IGREJA CRISTÃ REFORMADA DO BRASIL.....	03 (± 7%)
-IGREJA EVANGÉLICA REFORMADA DO BRASIL.....	03 (± 7%)
TOTAL.....	39 ⁵⁷³

Após esse detalhamento do funcionamento do organismo ecumênico o redator observou que “as Igrejas protestantes, somadas, representam mais de 50 % do efetivo de representantes do CONIC e obedecem às orientações do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), órgão que, também, segue a ‘Teologia da Libertação’.⁵⁷⁴ Pelo fato de ter sublinhado o nome do CMI, possivelmente estivesse alertando os outros órgãos de informação a estreitar, ainda mais, a vigilância sobre as atividades, no Brasil, do órgão estrangeiro, em especial, as relações que seriam estabelecidas com o CONIC.

Como temos observado, na perspectiva da comunidade de informações, o CONIC passou a ser mais uma instituição no universo cristão com a qual se preocupar. Gostaríamos, ainda, de analisar mais um relatório do SNI/ARJ semelhante ao citado anteriormente. O tema é idêntico, demonstrando ser uma rotina desse órgão o monitoramento das “atividades de grupos religiosos”, dentro do “campo interno”. Dessa vez, cobrindo o “período de 28 abr a 28 Out 82”. Mais uma vez, o destinatário era a Agência Central (AC), em Brasília. Nesse ponto, antes de analisar o referido documento, surge outra questão que despertou nossa atenção: uma

⁵⁷¹ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 1904/1979. folhas 3.

⁵⁷² Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 26004/1982. folhas 1.

⁵⁷³ Serviço Nacional de Informações - Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE nº 26004/1982. folhas 2.

⁵⁷⁴ Ibid., folhas 2.

aparente má vontade do SNI/ARJ em compartilhar suas investigações, ou poderíamos dizer, seus estudos, sobre o campo religioso, com outros órgãos de informação. O fundamento para essa afirmação assenta-se sob o fato de a maioria dos documentos consultados acerca desse tipo de investigação só trazer no tópico “difusão” o nome da AC/SNI. Sendo apenas isso, poder-se-ia argumentar que era uma questão de afinidade de linhas de investigação. Entretanto, observamos que um documento, datado de 07 de maio de 1982 – contendo 10 páginas de texto e mais 4 com os estatutos do CEDI –, produzido pelo Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), a respeito do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e de seus sócios, fora enviado aos principais órgãos da comunidade de informações, inclusive, a ARJ/SNI e a AC/SNI. Em sua parte final, a conclusão da investigação:

Pelas atividades autorizadas do CEDI, todas de importante penetração social, e pelos antecedentes de seus sócios, não é de se descartar que esta entidade seja mais um veículo do chamado “clero progressista”, segmento que, atualmente, serve de apoio às atividades de diversas Organizações Subversivas.⁵⁷⁵

O que nos chama mais a atenção é o fato de o documento terminar com um pedido aos órgãos que iriam receber as informações: “O CISA solicita ser informado sobre os dados disponíveis nos respectivos OI [órgãos de informação], a respeito do CEDI e de seus ‘sócios.’”⁵⁷⁶ Aqui está seu ponto-chave. Afinal, até onde pudemos verificar, o SNI/ARJ realizou diversas investigações a respeito do CEDI, depois do pedido do CISA em 1980. No entanto, não remeteu nenhuma delas ao órgão da Aeronáutica, apenas enviando-as ao “escalão superior”, isto é, à Agência Central (AC) do SNI em Brasília. A nosso ver, o que estava em questão era o monopólio sobre o conhecimento sigiloso do campo religioso brasileiro.

Antes de passarmos às considerações finais desse trabalho, gostaríamos de introduzir alguns trechos do outro relatório pormenorizado do SNI/ARJ sobre o campo religioso coberto pelo órgão. Datado de 05 de novembro de 1982, trás um número menor de páginas, no entanto, apresenta uma análise mais aprofundada que o primeiro, realizado em 1980. Analisa uma série de questões relativas às transformações sofridas no seio da Igreja Católica, abarcando considerações sobre diversos momentos na história da instituição e sua relação com o mundo moderno: Concílio de Trento, Concílio Vaticano II, Conferência Episcopal de Medellín, de Puebla, Teologia da Libertação etc. Tenta analisar, ainda, as transformações que produziram, na Igreja Católica, a irrupção das principais “tendências” existentes entre o clero católico ao longo do regime militar, em especial, nos anos 1980: “tradicionalistas, pastoralistas e progressistas.”⁵⁷⁷ Sem dúvida, era a vertente “progressista” que mais preocupava o SNI, ainda na “abertura política”, devido, sobretudo, à sua postura crítica em relação ao regime.

Um dos pontos notáveis da avaliação a respeito das mudanças no seio da Igreja Católica, quando da realização do Concílio Vaticano II, foi a percepção de sua abertura para o diálogo com “seus tradicionais inimigos: os não católicos, os socialistas e os comunistas”. Segundo o documento, “eram posições novas, algumas até contraditórias, que, face à falta de u’a moldura nítida na doutrina social católica, passaram a integrar a ‘massa em fermentação’”⁵⁷⁸ (grifo nosso). O fato de o texto fazer distinção clara da divisão da hierarquia

⁵⁷⁵ Serviço Nacional de Informações – Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE 7430/1980, folhas 10.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Serviço Nacional de Informações – Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE 7140/1982, folhas 06.

⁵⁷⁸ Serviço Nacional de Informações – Arquivo Nacional – Coordenação Regional, DF, ACE 7140/1982, folhas 03.

católica em três “tendências”, não chega a surpreender. Todavia, uma distinção assim para as Igrejas protestantes não é tão presumível ao pesquisador, na atualidade. Os protestantes são apresentados “em duas facções importantes, da mesma forma que o grupo católico: Conservador e Progressista.”⁵⁷⁹ O recorte espacial da investigação abarcava os Estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo e o recorte temporal cobria o período de 28 de abril a 28 de outubro de 1982. Nesse contexto, “o grupo Conservador está preocupado, apenas, com o aspecto evangélico, pastoral de sua atuação. A principal Igreja dentro deste segmento é a IGREJA BATISTA BRASILEIRA.”⁵⁸⁰ É compreensível, então, que este “segmento” não causasse muita preocupação no órgão de informação. Contudo, o mesmo não pode ser dito do “grupo Progressista”. Este, continua o redator,

é formado por segmentos importantes das Igrejas Evangélicas, Pentecostal, de Confissão Luterana no Brasil, Metodista, Presbiteriana, Episcopal e Cristã Reformada. Esta facção defende a Teologia da Libertação e tem uma atuação paralela à da facção católica progressista extremada, enfrentando, vez por outra, já que seus dirigentes são eleitos, oposição dos grupos conservadores de mesma denominação.⁵⁸¹

Os agentes das comunidades de informação estavam convencidos da força social e capacidade crítica, ainda que menor em relação à Igreja Católica, representada pelas igrejas protestantes, em especial, as que defendiam as perspectivas da Teologia da Libertação e do Ecumenismo. Este último, então, foi claramente distinguido como um fator de convergência para as várias forças sócio-políticas cristãs:

Movimento muito importante, o Ecumenismo vem reunindo os esforços e interesses de ambas as facções progressistas, católicas e evangélicas. Uma série de entidades evangélicas de serviço, que antes assessoravam e financiavam especialmente as Igrejas protestantes, passaram a dar cobertura, também, ao clero católico, ativista de esquerda. Assim, o CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI), controlando largo número de publicações comprometidas, não só diretamente como através do CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO, e que já recebera a adesão das Igrejas Ortodoxas do leste Europeu, passou a ser centro de orientação e financiamento dos católicos engajados na Teologia da Libertação [...] (grifos do autor).⁵⁸²

Como aludimos anteriormente, pretendemos em outro estudo aprofundar diversos pontos aventados neste trabalho. Nosso objetivo será, em especial, mapear outros aspectos das multifacetadas redes ecumênicas que o CMI ajudou a estabelecer, não só no contexto da ditadura militar brasileira, mas da ditadura de outros países. Portanto, não aprofundamos a análise do conteúdo de diversos documentos aqui citados, os quais reservam questões variadas, merecendo ser enfrentadas com mais fôlego, em momento oportuno.

⁵⁷⁹ Ibid., folhas 06.

⁵⁸⁰ Idem.

⁵⁸¹ Ibid., folhas 07.

⁵⁸² Idem.

Considerações Finais

Tentamos demonstrar, entre outras coisas, a dimensão polifônica que termos como ecumenismo ou ecumênico adquirem, dependendo do contexto analisado. As diferenças são notórias quando adotamos uma perspectiva histórica de longa duração e recuamos até aos tempos do Novo Testamento. Ali, a “*oikoumene*” tinha um significado muito diferente do que adquiriu no século XVIII, a partir da perspectiva de Leibniz e Bossuet. Da mesma forma seus significados nos documentos oficiais da Igreja Católica, em especial os do Concílio Vaticano II, são bem diferentes dos significados de ecumenismo para pessoas engajadas em algum tipo de resistência no contexto da ditadura brasileira.

Com efeito, para além das contradições internas, inerentes a cada segmento cristão, é válido assinalar que a experiência da ditadura militar representou um marco decisivo no processo de aproximação entre diferentes denominações cristãs. As inumeráveis situações repressivas, oriundas dos agentes do Estado contra diversas categorias de cidadãos, acabaram tornando-se catalisadoras da aproximação entre personagens da Igreja Católica e de atores sociais ligados a algumas igrejas evangélicas, em especial, aquelas associadas à formação do CONIC.

Durante o período que investigamos, sobretudo a partir dos anos de 1970, foi possível constatar um tipo de ecumenismo que representou uma via para ações conjuntas, sustentadas por atores e instituições do universo cristão, os quais passaram a levantar as mais variadas bandeiras de lutas sociais e políticas. Fatores de ordem conjuntural tiveram um peso significativo nesse processo, produzindo uma espécie de força centrípeta que atraía e aglutinava segmentos do cristianismo, aparentemente divergentes no plano doutrinário, em prol da implementação da “libertação” dos pobres, da defesa dos direitos humanos e da oposição ao regime estabelecido.

Nesse contexto, de um lado, operava a repressão do regime militar, taxando de “subversivos”, “esquerdistas” ou “comunistas” os diversos atores sociais ligados ao protestantismo ou ao catolicismo, o que suscitava atitudes violentas dos agentes estatais contra instituições cristãs e pessoas ligadas às igrejas. Em acréscimo, observou-se a difícil luta pela sobrevivência travada por enormes parcelas da população, exigindo dos cristãos atitudes mais combativas e, de certo modo, impulsionando as igrejas a criar estratégias conjuntas de ação. Por outro lado, o ecumenismo e a Teologia da Libertação forneciam o referencial teórico norteador de uma prática cristã com forte engajamento político. Foi contra este pano de fundo que se desenvolveram as relações entre Igrejas e lideranças eclesiais, culminando na formação do CONIC, em 1982.

Outras forças antagonicas atuantes no cenário sobre o qual se desenvolveu esse tipo de ecumenismo – que podemos caracterizar como “socio-político” –, também atraíram a atenção da comunidade de informações. A conjugação de tais vetores catalisou a aproximação entre segmentos do protestantismo e setores da Igreja Católica. Entre elas, o paulatino processo iniciado com a eleição do papa João Paulo II, em 1978, intentando levar a Igreja Católica latino-americana “de volta à sacristia”. Ressalte-se que o repúdio ao ecumenismo e à Teologia da Libertação, verificado nas cúpulas de algumas igrejas protestantes, contribuiu, paradoxalmente, para o aprofundamento de tal ecumenismo. Isso porque, ao desencadear atos de perseguição contra líderes e membros, simpatizantes do ecumenismo, acabaram por incentivá-los a buscarem guarida em setores ecumênicos do catolicismo.

Foi ainda possível verificar que, dentro do chamado campo religioso brasileiro, à época da ditadura militar, a alta hierarquia da Igreja Católica atuou de formas distintas, alternadas conforme apresentavam-se as forças em disputa na arena religiosa. A política da cúpula da CNBB variava, sobretudo, diante da ameaça que a presença de outras forças

religiosas, principalmente a pentecostal, começava a esboçar nos anos de 1970. Se de um lado - através do ideário do ecumenismo - a CNBB buscou a aproximação junto às igrejas protestantes ditas históricas e, também, junto às outras vertentes como, por exemplo, a ortodoxa, de outro lado, manteve estreito diálogo e aproximação junto ao poder político vigente, por intermédio da Bipartite.⁵⁸³ Esse diálogo objetivou não apenas a defesa dos perseguidos pelo regime, mas, a reafirmação e a garantia do seu *status* de religião hegemônica. Portanto, a despeito da crítica ao regime, por meio de comunicações oficiais, a CNBB, em particular, negociava com ele em certos momentos visando à permanência de interesses institucionais em detrimento das outras igrejas. Afinal, quando o governo do presidente Geisel tentou construir uma “catedral ecumênica” em Brasília, a cúpula da CNBB reagiu com veemência no sentido de que aquele espaço religioso fosse, exclusivamente, católico. Entretanto, no âmbito das relações ecumênicas a CNBB afirmava seu comprometimento com os ideais da “busca da unidade entre todos os cristãos” pela bandeira do ecumenismo, procurando aproximar-se dos protestantes e convidando lideranças de outras igrejas para participar de suas Assembléias anuais. Como discutido anteriormente, essa aproximação mostrou-se frutífera e, em 1982, consolidou-se o CONIC, objetivando ser um organismo nacional representativo das igrejas cristãs do Brasil.

No tocante às atitudes dos líderes de algumas Igrejas protestantes em relação ao ecumenismo e ao regime político, grandes variações foram constatadas e, em certos casos, antagonismos insuperáveis. Segmentos dessas Igrejas colocaram-se lado a lado com as forças sociais que lutavam, cada uma a seu modo, contra as diversas restrições impostas pelo Estado autoritário. No meio desse “caminho” encontraram setores da Igreja Católica comprometidos com os mesmos ideais e, juntos, imbuídos das premissas do ecumenismo e da Teologia da Libertação tentaram construir uma nova mentalidade, calcada no horizonte da “unidade dos cristãos”. Devemos, nesse processo, enfatizar a militância desempenhada pelos intelectuais ligados ao CEDI que, desde 1965, envidaram esforços nacionais e internacionais contra as arbitrariedades do regime militar. Outros segmentos seguiram rumos diferentes, sobretudo, por acreditarem que a missão da Igreja não dizia respeito à ação sócio-política na realidade histórica, mas, sim, às questões referentes à vida espiritual: pregação do Evangelho, oração, santificação, assistencialismo junto aos pobres, etc. Uma das conseqüências práticas dessa mentalidade foi permanecerem distantes do campo de lutas travadas em prol da justiça social, da democracia e do fim da ditadura militar.

No desenvolvimento desse estudo, não foi possível ter acesso a depoimentos orais de tais atores, mas, como foi apontado anteriormente, pretendemos em outra pesquisa, fazer uso dessa ferramenta metodológica. Pelo menos duas indagações às quais procuraremos respostas são as seguintes: Que impressões pessoais os conteúdos dos documentos da comunidade de informações, apresentados nessa pesquisa, sobre as atividades desses atores sociais, suscitarão neles? Quais foram as ações repressivas e quais indivíduos, em especial, do universo do protestantismo ecumênico, foram atingidos após a produção de tantos documentos sigilosos “comprometedores” por parte dos órgãos da comunidade de informações e de segurança?

O envolvimento de líderes e membros de denominações pentecostais com o ecumenismo, com a Teologia da Libertação e em movimentos sócio-políticos, ao longo da ditadura, também deve ser sublinhado nesta conclusão. Se tal participação não foi um paradigma entre os pentecostais, pelo menos sinaliza para a necessidade de relativização face algumas interpretações generalizantes sobre essa vertente do cristianismo brasileiro.

Outro aspecto que procuramos apontar foi o papel relevante, desempenhado pelo Conselho Mundial de Igrejas, em todo o processo do *fazer-se* do ecumenismo sócio-político

⁵⁸³ Cf. SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

durante a ditadura militar, inclusive como importante financiador de grupos como O CEDI, o *Clamor*, o CESE, dentre outros. Entretanto, não foi nossa intenção estudar especificamente o papel desse organismo. Como aludimos anteriormente, será uma tarefa para um segundo momento, quando dedicaremos especial atenção à história do CMI e às especificidades da sua atuação no Brasil e na América Latina. Nesse sentido, procuraremos abordar a forma como a comunidade de informações interpretou suas atividades.

Tentamos compreender parte do processo histórico do *fazer-se* do que, talvez, poderíamos chamar de movimento ecumênico, o qual possibilitou a união entre as lideranças de tais Igrejas num mesmo organismo ecumênico. Evitamos, em parte, utilizar a expressão “movimento ecumênico” pelo fato de sugerir a idéia de algo linear, contínuo e uniforme que, historicamente falando, não encontra respaldo na realidade nem na documentação que consultamos. Além disso, como tentamos explicitar no transcórre desse trabalho, a idéia de ecumenismo sofreu tantas transformações, interpretações, significações e re-significações, em uma perspectiva de longa duração, que se torna, quase impossível, identificarmos algum consenso sobre o que seja o “movimento ecumênico”. Por isso mesmo, preferimos, apenas, apontar alguns caminhos percorridos por certos atores e instituições que se valeram de idéias de ecumenismo, tentando identificar algumas conseqüências de tais opções. Podemos pensar, por exemplo, a formação do CONIC, talvez, como marco representativo de uma revolução na relação histórica entre Igrejas. Porém, tal revolução ocorreu, paradoxalmente, de forma silenciosa e sutil. Para o tipo de ecumenismo adotado pelos indivíduos e instituições ligadas ao CEDI, fica difícil quantificar ou averiguar quais os resultados positivos, ou não, alcançados, não significando, entretanto, dizer que não desempenharam um papel histórico expressivo.

Por tudo o que tentamos apresentar, foi possível notar que a categoria ecumenismo é, de fato, um conceito histórico quase polissêmico e, como observado anteriormente, possibilita múltiplas abordagens aos pesquisadores que se interessam pelo tema, tamanho o contraste que se pode encontrar para os significados dessa categoria através da análise das idéias dos diferentes atores históricos, contidas em fontes documentais diversas, que, não raro, nos fazem pensar se o objeto que estudamos não é o mesmo. Em outras palavras, diferentes segmentos sociais entendem de forma diferente esse mesmo conceito. Parece que os grupos protestantes que aderiram ao ecumenismo junto à Igreja Católica partilhavam de uma chave de leitura particular dos documentos oficiais do Vaticano e da CNBB, possibilitando-lhes a adoção de uma postura de diálogo com a referida Igreja, ao passo que outras igrejas e grupos protestantes preferiram permanecer distantes dela, sobretudo, por não se terem convencido da autenticidade de suas propostas de ecumenismo.

Todavia, a leitura das fontes de tal (con)formação histórica, em especial dos periódicos ecumênicos, sugere que a motivação central do ecumenismo, unindo católicos e protestantes no contexto ditatorial, era mesmo o desejo mútuo que nutriam pelo fim das injustiças contra os pobres, do re-estabelecimento do respeito aos direitos humanos e da ordem democrática.

Quando, porém, nos atentamos para os documentos oficiais do Vaticano II sobre o ecumenismo, a percepção é outra. Ali, a nosso ver, a motivação central continua sendo o retorno ao modelo de cristandade anterior ao cisma com a Igreja do Oriente e à Reforma Protestante. Nesse sentido, o ecumenismo seria uma via de retorno desses grupos cristãos a Roma. Se, por outro lado, indagarmos a perspectiva da comunidade de informações a respeito dos cristãos ecumênicos, constataremos que eram vistos como “esquerdistas”, “comunistas” e, em alguns casos, como “subversivos”.

Com efeito, sejam católicos, evangélicos pentecostais⁵⁸⁴, protestantes ditos históricos, ou agentes do regime militar, cada grupo, a seu modo, parecia compreender o ecumenismo de uma maneira particular. As diferentes fontes documentais utilizadas permitiram-nos apreender diversas nuances, não todas, evidentemente, de um mesmo conceito histórico, complexo e paradoxal: o ecumenismo, informando-nos sobre as implicações advindas das imbricações estabelecidas entre religião, política e movimentos sociais motivadas pela prática ecumênica de diversos atores no contexto da ditadura militar.

É válido, no entanto, lembrar que comprometer-se com a ação política, numa época em que o regime militar brasileiro retraía-se cada vez mais, através dos sucessivos Atos Institucionais (AI-1, AI-2, etc.), editados pelos generais-presidentes, significava, pois, assumir riscos. Entretanto, havia entre muitos (não todos, é verdade) cristãos brasileiros, católicos e protestantes o desejo de não medir esforços para que a justiça e a dignidade humanas fossem alcançadas. Esforços notáveis foram empreendidos por cristãos de diferentes tradições e confissões religiosas no sentido de “fermentar a massa” social, almejando à criação de uma sociedade mais “livre, justa e democrática”. Podem não ter alcançado a plenitude dos seus objetivos, mas deixaram sua contribuição ao processo de construção de um país democrático que, ainda hoje, está por presenciar a “libertação dos pobres”.

⁵⁸⁴ Até onde foi possível verificar, a instituição pentecostal de maior representatividade nas relações ecumênicas ao longo ditadura militar do Brasil foi a *Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo*.

Bibliografia

Fontes primárias

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Fundo “Polícias Políticas”. Setores:

1. “Departamento Geral de Investigações Especiais”, Seção “Movimento Religioso”, Pastas nº: 247, 247-A, 247-B, 247-C, 305,
2. “Inqueritos”: Pasta nº 18.
3. “DOPS”: Pastas nº: 162; 174.
4. “Secreto”: Pastas nº: 49, 154.

Arquivo Nacional – Coordenação Regional do Distrito Federal – Fundos:

1. “Serviço Nacional de Informações” – ACE’s nº: 1440/79, 1581/79, 1738/79, 4935/80, 1904/79, 2982/80, 3842/80, 4153/80, 7430/80, 19393/81, 6828/82, 7140/82, 26004/82, 27301/82.
2. “Divisão de Segurança e Informação” – Ministérios das Relações Exteriores, Caixas: 415, 417, 439.
3. “Departamento de Polícia Federal” – Ministério da Justiça, Caixa 430, pastas: 3-B, 4-B, 15-A.

Pasta Filinto Muller/ Relatório – Chefiatura de Polícia – SIPS 1938.12.02. Documento datilografado pertencente ao acervo do CPDOC/FGR-RJ.

Boletim CEI, Rio de Janeiro: CEDI, n. 100, p. 2, mar. 1975.

Boletim CEI, Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora, p. 4. 1966. Suplemento de Setembro.

Boletim CEI, Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora, n. p. 1. 1967. Suplemento de Agosto.

Unitatis Redintegratio. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: SOBRE O ECUMENISMO. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

Documento Evangelização, processo Libertador, Pré-consulta nacional sobre Evangelização. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 05 abr. 1968. 1º Caderno, p. 17.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 05 abr. 1968. Caderno B, p. 1.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 06 abr. 1968.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 17 out. 1975, p. 1.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 27 out. 1975, 1º caderno, p. 2.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 31 out. 1975, 1º Caderno, p. 4.

O Globo, Rio de Janeiro, 04 jun. 2009, seção Rio, p. 16.

O Globo, Rio de Janeiro, 24 mar. 1980. O País. In: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Fundo das Polícias Políticas, Setor DGIE, pasta 247-B, folhas 147, 08 mar. 1980.

Papa João Paulo II. *Ut Unum Sint*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Papa Paulo VI. *Ecclesiam Suam*. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio (1964-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Fontes secundárias

AARÃO REIS, Daniel. “Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória.” In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004.

ABUMANSUR, Edin Sued. *A tribo ecumênica: um estudo sobre o ecumenismo nos anos 60 e 70*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. PUC-SP, 1991. mimeo.

ANTONIAZZI, Alberto. “O catolicismo no Brasil”. In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos Tempos: Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser. 1989.

ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras*. Rio de Janeiro: Iser, 1985.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil nunca mais*. São Paulo: Ed. Vozes, 1985.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes. 2008.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes. 1993.

BEOZZO, José Oscar. “Indícios de uma reação conservadora: Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II”. In: *Estação de seca na Igreja*. Comunicações do ISER, v.9, n.39, 1990.

BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: Etapa Preparatória”. In: LORSCHIEDER, Aloísio. Et al. (org.). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

BERGER, Peter. “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001.

BERSTEIN, Serge. “Os partidos”. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996.

Bíblia de Estudo Pentecostal: Antigo e Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Edições Loyola. 1994.

BICKFORD, Louis. “Human Rights Archives and Research on Historical Memory: Argentina, Chile, and Uruguay”. *Latin American Research Review*, v. 35, n. 2, 2000.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOCK, Carlos G. *O Ecumenismo Eclesiástico em Debate*. v. 11. Uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC. São Leopoldo: IEPG-Sinodal, 1998.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes. 1985.

CÉSAR, Isaías Artur. “Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX”. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n.30, p. 239-252, out. 2001.

CESAR, Waldo. “Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja?”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23. n. especial. 2003.

CESAR, Waldo. *A Conferência do Nordeste: Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. Recife: Setor de Responsabilidade Social da Igreja do Departamento de Estudos da Confederação Evangélica do Brasil, 1962.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*. São Paulo: Edusp, 2006.

Coleção 100 Anos de República: Um retrato Ilustrado da História do Brasil. (1974-1981). v. IX. São Paulo: Nova Cultural. 1989

Coleção 100 Anos de República: Um retrato Ilustrado da História do Brasil. (1965-1973). v. XIII. São Paulo: Nova Cultural. 1989.

COMBLIN, José. “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II.” In: LORSCHIEDER, Aloísio. Et al. (org.). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

COMBLIN, José. “Sinais dos novos tempos – 40 anos depois do Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 263, pp. 575-588, jul. 2006.

CONIC e CLAI. *Diversidade e Comunhão. Um convite ao ecumenismo*. 4. ed. São Paulo: Sinodal e Paulinas, 2004.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

BECKER, Antonio; CAVALCANTI, Vanuza. *Constituições Brasileiras de 1824 a 1998: Volume I (1824-1969)*. Rio de Janeiro: Letra Legal. 2004.

DELLA CAVA, Ralph. “A Ofensiva Vaticana.” *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, pp. 34-53, dez. 1985.

DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

DIAS, Agemir de Carvalho. “O ecumenismo: uma ótica protestante.” I Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. 2003.

Disponível em:
<http://www.geog.ufpr.br/nupper/documents/O_Ecumenismo_Uma_otica_Protestante.pdf>.
Acesso em: 18 jul. 2008.

DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Editora Santuário: Aparecida, 2008.

ELOYSA, Branca. *I Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes. 1985.

FICO, Carlos. “A pluralidade das censuras e das propagandas da ditadura”. In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004.

FICO, Carlos. *Como eles agiam. os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucila de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: o tempo da ditadura*. v. 4. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2007.

FRESTON, Paul. “Evangélicos na Política Brasileira”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, 1992.

FRESTON, Paul. “Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3. 1994.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo).

GAVIÃO, Fábio Pires. “Religião e reformas sociais: uma leitura do discurso da esquerda católica brasileira no campo político do pré-golpe (1960-1964).” *Revista Brasileira de História das Religiões*. Anpuh, Ano I, n. 2, pp. 150-182.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial. 2002.

GONÇALVES, Carlos Barros. “O movimento ecumênico no Brasil e o projeto missionário em Mato Grosso”. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

GUTIÉRREZ, Gustavo. “O Concílio Vaticano II na América Latina”. In: BEOZZO, José Oscar (org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas. 1986.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2006.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-cabeça: Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: O breve século XX, 1914-1989*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: O debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. “Os quarenta anos do Concílio Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 66. n. 261. jan. 2006.

HORTAL, Jesús. S.J. *E haverá um só rebanho*. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta: A Igreja Católica Romana e os Últimos Dias*. Porto Alegre: Actual, 2001.

JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. “Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa.” *Revista Brasileira de História das Religiões*. Anpuh, ano II, n. 4, mai. 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: 22 out. 2009.

JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JUNIOR, Francisco de Aquino. “Experiências X teologias (macro) ecumênicas – uma articulação necessária”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 65. fasc. 257. p. 112-134, jan. 2005.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

KUSHNIR, Beatriz. *Cães de Guarda*. São Paulo: Boitempo, 2004.

KUSHNIR, Beatriz. “Entre censores e jornalistas: colaboração e imprensa no pós-1964”. In: CPDOC; UFF; UFRJ; APERJ. (Org.). *1964-2004; 40 ANOS DO GOLPE. DITADURA MILITAR E RESISTÊNCIA NO BRASIL*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004, p. 80-90.

LELIÈVRE, Mateo. *João Wesley: Sua Vida e Obra*. São Paulo: Editora Vida, 1997.

LIMA, Samarone. *Clamor: A vitória de uma conspiração brasileira*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

LUBAC, Henri de. "Catolicismo: Circumdata varietate". *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro. n. 22, p. 28-31. 1986.

MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e Pentecostais*. Campinas: Ed. Autores Associados, 1996.

MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. "A lógica da suspeição: sobre os aparelhos repressivos à época da ditadura militar no Brasil". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 17, n. 34, 1997.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200011&lng=pt&nrm=iso>.

Acesso em: 02 set. 2009.

MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

MAINWARING, Scott. "Igreja Católica e movimento popular". *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 3, pp. 74-101, dez. 1985.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores (1998). "Mudanças recentes no campo religioso brasileiro". *Antropológica*, Niterói, n. 5, p. 21-43, 2. sem. 1998.

MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio G. "República e pluralidade religiosa no Brasil". *Revista USP*, São Paulo, n. 59, set./nov. 2003.

MENDONÇA, Antônio G. "Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas." *Revista Usp*, São Paulo, n. 67, set./nov. 2005.

MENDONÇA, Sonia Regina; FONTES, Virginia Maria. *História do Brasil Recente (1964-1992)*. 4.ed. São Paulo: Ática, 2004.

MINAMI, Edson. *Os Franciscanos da Reconciliação e o Ecumenismo na Arquidiocese de São Paulo (1977-1994)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

MOREIRA, Alberto da Silva. "O legado do Concílio e os sinais do nosso tempo". *Revista Eclesiástica Brasileira*. fasc. 263. jul. pp. 617-630, 2006.

NETO, Luiz Longuini. *O Novo Rosto Da Missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. Cadernos do Iser, n. 19. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1985.

Os Arquivos das Polícias políticas: Reflexos da Nossa História Contemporânea. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. 1996.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento e silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

QUADRAT, Samantha Viz. “Muito além das fronteiras.” In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004.

QUADRAT, Samantha Viz. *Poder e Informação: o sistema de inteligência e o regime militar no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, 2000.

REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.

RIDENTI, Marcelo. “Resistência e Mistificação da Resistência Armada Contra a Ditadura: Armadilhas para os Pesquisadores”. In: AARÃO REIS, Daniel; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo (orgs.). *O golpe e a ditadura militar, 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004.

SANTA ANA, Júlio de. “A quem pertence a teologia da libertação?”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: CEDI, n. 209, jun. 1986.

SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Lyndon de Araújo. “As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira”. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, pp. 1-14, 2005.

SEFNER, F. *Da Reforma à Contra-Reforma: O Cristianismo em crise*. São Paulo: Atual, 1993.

SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

SUESS, Paulo. “A missão no canteiro de obras do Vaticano II”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 66. n. 261. p.115-136. Jan. 2006.

DIAS, Zwinglio Mota; TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. “FACES DO CATOLICISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO”. *Revista Usp*, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

THOMPSON, Edward P. *A formação da Classe Operária Inglesa: “A árvore da Liberdade”*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WOLF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: Uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

Anexos

123

CONFIDENCIAL

MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES
DIVISÃO DE SEGURANÇA E INFORMAÇÕES

INFORME N.º 042 /SICI/DSI/MT/ 80

M.A.
MEMO
Leitura

Data : 29/09/80
Assunto : CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI ou WCC)
Referência :
Origem : DSI/MT
Área :
País :
Difusão Anterior :
Difusão : AC/SNI - DSI/MEC - DSI/MJ - CI/DPF - DSI/MINTER - DSI/MRE-
Anexos : CENIMAR- CISA - CIE - ASI/PORTOBRÁS-ASI/DNER-ASI/SUNAMAM -
Avaliação : B-2 ASI/RFFSA.

Anexo : Recorte de notícia do Jornal de Brasília de 25/09/1980.

Este OI vem observando que aumenta, cada vez mais, a ação no Brasil do CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI), também conhecido mundialmente como WORLD COUNCIL OF CHURCHES (WCC), que congrega Igrejas do Protestantismo em todo o mundo, cuja sede fica em GENEBRA (SUIÇA), o qual está dominado e atuando a favor das esquerdas, em ação conjunta com o "Clero Progressista" da Igreja Católica.

Assim, o diretor da Comissão de Ajuda Intereclesiástica e Serviço Mundial de Refugiados do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), JEAN FICHER, está no Brasil e suas declarações, de fundo político, são a favor de subversivos e terrorista banidos ou asilados, além de fazer apologia de bispos católicos esquerdistas como dom PAULO EVARISTO AGENS e dom PEDRO CASALDÁLIGA (ver anexo).

Já em Out 1977 também esteve no Brasil o Reverendo CHARLES HARPER do Setor de Direitos Humanos do CMI, mantendo contatos e levando solidariedade ao bispo marxista dom PEDRO CASALDÁLIGA. Naquela ocasião, o Reverendo HARPER estava acompanhado de dirigentes do Protestantismo no Brasil, comprometidos com as esquerdas.

CONFIDENCIAL

