

# Revista

# **P**erspectiva **H**istórica

**Dossiê: Religião e Política**

Volume 1, nº1, julho-dezembro de 2011

ISSN 2237-3195



A Revista *Perspectiva Histórica* é uma revista semestral com o objetivo de discutir criticamente temas relevantes para a sociedade brasileira, funcionando como um canal de diálogo entre a produção acadêmica e um público mais amplo. Procuramos também articular diferentes espaços de produção de conhecimento, contando com a participação de autores renomados e novos pesquisadores que apresentem uma produção de qualidade em seus respectivos campos de estudos.

Informações, colaborações e assinaturas contatem-nos pelo e-mail: [revistaperspectivahistorica@bol.com.br](mailto:revistaperspectivahistorica@bol.com.br)

Equipe Editorial: Adriana Martins dos Santos  
Grinaldo Carneiro Zachariadhes (coordenador)  
Israel Silva dos Santos  
Izabel Fátima de Cruz Melo  
Joviniano Soares de Carvalho Neto  
Sílvio César Oliveira Benevides

Capa e Projeto gráfico: Andréia Santos Silva

Revisão: Zózimo Trabuco

Assinatura Anual: R\$ 40,00

Número Avulso: R\$ 25,00

Tiragem: 500 exemplares

ISSN: 2237-3195

Este número foi organizado pelos pesquisadores Adriana Martins dos Santos e Israel Silva dos Santos

*Revista publicada pelo Centro Brasileiro de Estudos e Pesquisas (CEBEP). Rua Pedra da Marca, nº 13. Federação CEP: 40225-260.*



## SUMÁRIO

**Apresentação**.....6

**Artigos**

1 - “Infelizmente somos Congregacionais”: Democracia, ecumenismo e cultura política no protestantismo brasileiro. Lyndon de Araújo Santos .....10

*Os evangélicos no Brasil atualmente reproduzem discursos e práticas antidemocráticas em sua maioria, em contraponto a uma das contribuições do protestantismo para a cultura ocidental moderna. Dentre as suas linhagens eclesiais, as igrejas congregacionalistas praticaram um tipo de democracia desde as suas origens na Inglaterra dos séculos XVI/XVII. No Brasil, a presença destas comunidades deu-se desde meados do século XIX, participando organicamente da formação do protestantismo brasileiro e de práticas ecumênicas. As concepções congregacionalistas constituem-se em objeto de análise histórica e sociológica nos estudos do protestantismo: a autonomia da igreja local, a independência das congregações, a participação direta da comunidade nas decisões por meio de assembleias, a separação entre Igreja e Estado e a autogestão interna para escolha de seus líderes e pastores. A exposição visa discutir, portanto, como estas concepções e práticas se deram historicamente no quadro da cultura política brasileira, que possíveis contribuições deram para o ecumenismo e a democracia na sociedade mais ampla e em que medida sobrevivem no conjunto das atuais práticas evangélicas.*

2 - Protestantismo e política na Bahia: Vocação e pragmatismo, fazer política para a glória de Deus. Elizete da Silva .....30

*O protestantismo instalou-se sistematicamente no Brasil no século XIX, período em que o campo religioso era hegemonicamente católico, os grupos protestantes constituíam-se como minoria e estavam à margem da vida político-partidária do País. Até o final da década de 1930 os reformados condenavam a política como atividade pecaminosa e apenas votavam, pois o voto era obrigatório. A partir da década de 1940, com o crescimento das comunidades, o potencial eleitoral que as mesmas passaram a representar, bem como fatores externos da realidade nacional, propiciaram transformações, proporcionando a eleição de protestantes a cargos legislativos. O foco deste artigo é o estado da Bahia, destacando-se os deputados Basílio Catalá de origem presbiteriana e Ebenezer Cavalcanti, pastor batista, que atuaram na União Democrática Nacional (UDN) no período de 1947 a 1954. Quais os projetos políticos destes senhores? Quem eram as suas bases eleitorais? Como analisavam os problemas sociais da população? São algumas questões que abordamos.*

3 - A eficácia de uma presença libertadora: A trajetória do padre Cláudio Perani (1932-2008). Iraneidson Santos Costa.....47

*Neste ensaio, procura-se recuperar uma parte da trajetória do padre jesuíta Cláudio Perani, sobretudo no que concerne a sua ação pastoral. Nos seus 55 anos de vida religiosa, 46 dos quais vividos no Brasil, Perani deu um profundo testemunho de amor e serviço aos pobres, “o povo que se mexe, que luta”, como ele gostava de dizer. Percorrendo diversas conjunturas da história brasileira recente, da tenaz resistência à ditadura civil-militar até os tempos confusos da redemocratização, acompanharemos sua caminhada junto aos mais distintos movimentos sociais, e, numa dimensão mais institucional, algumas de suas principais contribuições, como a criação de entidades de assessoria popular (o CEAS e o SARES) e periódicos de crítica social (os Cadernos do CEAS), além da decisiva atuação junto à CPT e às CEBs.*



- 4 – Pescando (com) pescadores. Uma leitura das relações entre trabalhadores da pesca, Esquerda católica e participação política na arquidiocese de Maceió. Fernando Antonio Mesquita de Medeiros .....58

*Neste artigo procuramos refletir sobre as relações entre Igreja, Esquerda católica e grupos subalternizados, tendo como referência a luta dos pescadores pela retomada da Colônia Z-4 em Bebedouro, bairro periférico de Maceió. Trataremos dessa luta, ainda muito preliminarmente, com base na documentação acumulada no acervo da Comissão Pastoral dos Pescadores da Arquidiocese de Maceió no Regional Nordeste II da CNBB, que apoiou institucionalmente a organização dos pescadores em sua luta, juntamente com outras pastorais populares, mais particularmente a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP). O processo que nos permitiu o acesso a essa documentação em parte também reflete a história dessas pastorais na Arquidiocese de Maceió entre a segunda metade dos anos 1980 e os anos 2000. O tratamento da documentação procurou considerar não apenas seu conteúdo, mas também o seu suporte e formato como elementos capazes de nos apresentar indícios importantes para a compreensão dessas relações.*

- 5 – Direita, Esquerda ou Centro: A trajetória política da IURD. Adriana Martins dos Santos. ....78

*Este artigo analisa o processo de aproximação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e do Partido dos Trabalhadores (PT) que culminou no apoio explícito dado por este grupo religioso ao candidato petista no segundo turno das eleições presidenciais de 2002. Para tanto, se observa as modificações e continuidades no discurso político da IURD desde sua fundação, em 1980. As principais fontes utilizadas para o estudo foram as publicações da Gráfica Universal, o jornal Folha Universal, periódicos de circulação nacional e material legislativo ligado a políticos da IURD e do PT. A relação da Igreja Universal com o candidato Luis Inácio Lula da Silva, desde sua primeira candidatura, em 1989, até o momento em que se tornou presidente, é também examinada a fim de perceber as circunstâncias que tornaram possível esta união.*

- 6- A Assembleia de Deus e a política partidária de Feira de Santana. Igor José Trabuco da Silva.....101

*O presente artigo analisa a participação político-partidária do grupo religioso pentecostal Assembleia de Deus (AD) de Feira de Santana. A presença de assembleianos feirenses na política desde a década de 1970, com membros eleitos, mas pleiteando cargos eletivos desde a década de 1950, demonstra que a entrada pentecostal na política brasileira já tinha potencial. A Constituição de 1988 deu visibilidade a ação política evangélica, mas sua força antecedeu a mesma. Contudo, é necessário afirmar que tal atuação era vista como um tabu pelos grupos protestantes no Brasil, sobretudo, entre os pentecostais. Portanto, a participação não deixou de ser conturbada. Será enfatizada a atuação do assembleiano Gerson Gomes e sua relação com políticos, como Francisco Pinto, José Falcão e João Durval e os partidos políticos MDB e PDS, bem como os conflitos entre o pentecostalismo e a política.*

- 7 - O clero na formação do Estado imperial Brasileiro. Israel Silva dos Santos.....123

*Este trabalho aborda a ação política do clero brasileiro na formação do Estado Imperial, desde os movimentos que levaram a independência até sua participação na primeira legislatura que vai do ano de 1826 a 1829. Essa participação conspícua do clero nos movimentos de rompimento com a metrópole foi dada numa atuação que variou de divulgadores dos ideais liberais até participantes diretos nos conflitos, inclusive, da luta armada pela independência. Também demonstra a posição demarcada por vários religiosos que, na verdade, refletia a própria cisão existente na Igreja Católica Apostólica Romana, que com movimentos como o iluminismo e a Revolução Francesa de*



*1789, foi amplamente atacada em seus “tradicionalis direitos”. Neste caso houve aqueles que se empenharam em adaptar os valores modernos ao posicionamento político e social da Igreja e aqueles que o criticaram temendo o fim dos tradicionais privilégios característicos do Antigo Regime. No parlamento, essas discussões refletiram essas duas tendências e os projetos que diziam respeito à religião e ao catolicismo giraram em torno do que se convencionou chamar de catolicismo conservador, ou ortodoxo, e liberal.*

### **Entrevistas**

Josadac Bezerra dos Santos.....	143
Cândido da Costa e Silva.....	147

### **Resenhas**

CEAS: Uma bela história de resistência democrática. Daniel Aarão Reis Filho.....	151
Uma apreciação do livro <i>Bahia, a corte da América</i> . Vanderlei Marinho Costa.....	155
Reflexões sobre a bolha. Sílvio César Oliveira Benevides.....	159



## APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que lançamos a revista *Perspectiva Histórica*. Este periódico tem como objetivo discutir criticamente temas relevantes para a nossa sociedade. Pretendemos, igualmente, ser um canal de diálogo entre a produção acadêmica e um público mais amplo, não circunscrito apenas às universidades. Nossa intenção ao criar esta revista foi também articular diferentes espaços acadêmicos, contando sempre com a participação de autores já renomados e de novos pesquisadores que apresentem uma produção de qualidade em seus respectivos campos de estudos. A intenção será sempre a de mesclar trabalhos de autores de diferentes estados e espaços institucionais, além de diferentes abordagens sobre os temas.

O Dossiê deste número discute as diferentes junções entre política e religião na história brasileira. Nosso primeiro articulista é o historiador maranhense Lyndon de Araújo Santos que discute em seu texto a atuação das igrejas congregacionais e seu



papel na história política do protestantismo brasileiro. O historiador demonstra como o modelo político representado pelas mesmas, marcado por uma maior autonomia, independência e participação comunitária pode ter forjado uma alternativa ao modelo político predominante no protestantismo brasileiro pautado no autoritarismo, abordando ainda as continuidades e descontinuidades entre a cultura política da sociedade brasileira e a prática política dos fiéis congregacionais.

Elizete da Silva, coordenadora do Programa de Mestrado em História da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), com sua larga experiência no estudo do protestantismo no Brasil nos fornece um panorama da participação política na sociedade brasileira seguida da análise da atuação de dois importantes parlamentares protestantes que atuaram na Assembleia Legislativa da Bahia entre 1947 e 1954, período em que a atuação evangélica carece de estudos.

Já o professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Iraneidson Costa, realiza em seu trabalho uma breve construção da trajetória do padre Cláudio Perani, um dos principais personagens da Teologia da Libertação no Brasil. Perani foi um dos baluartes da luta contra os abusos cometidos pela Ditadura Militar em terras baianas e a apresentação de sua biografia representa uma bela homenagem póstuma, sem perder o rigor científico.

O artigo seguinte, da pesquisadora Adriana Martins dos Santos, também segue analisando a relação das Esquerdas com os grupos evangélicos, mas desta vez trata-se de grupos específicos, o Partido dos Trabalhadores e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em seu estudo, Adriana Santos traça a trajetória do processo de aproximação entre os mesmos, anteriormente situados em campos opostos, que se realizou durante a década de 1990, culminando com o apoio da IURD ao candidato petista Luiz Inácio Lula da Silva em 2002.

O artigo do historiador da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Fernando Antonio Mesquita de Medeiros, reflete também sobre a relação entre a Esquerda e grupos religiosos no Brasil, só que analisando o papel desempenhado por setores da Igreja Católica junto à comunidade de pescadores em Alagoas. Trata-se de uma pesquisa que busca reconstituir a história das pastorais na Arquidiocese de Maceió nas últimas décadas e o papel que desempenhou na trajetória da Teologia da Libertação.



O historiador Igor Trabuço analisa a participação política da Assembleia de Deus (AD) de Feira de Santana. Seu trabalho se volta principalmente para a construção do perfil político de Gerson Gomes, importante liderança assembleiana e sua ligação com políticos e partidos importantes na história baiana como Chico Pinto e João Durval, além de levantar elementos que permitem uma compreensão maior da Assembleia de Deus para a consolidação de um modelo de fazer política realizada por evangélicos a partir da Constituinte de 1988.

Encerrando os artigos temos o trabalho de Israel Silva dos Santos que investiga a atuação política do clero brasileiro na formação do Estado Imperial entre 1826 a 1829. Uma tentativa de lançar luz sobre os diferentes rumos possíveis de terem sido assumidos pela Igreja Católica na sua relação com o Estado Brasileiro neste período: uma postura mais independente frente ao Estado ou a manutenção dos privilégios à custa também da subordinação, consequência direta da aceitação do regime do Padroado? Quais as opções possíveis face aos desafios presentes no Estado Moderno então em processo de consolidação? Questões que ainda permanecem atuais para diversos segmentos religiosos brasileiros.

Para completar esta edição contaremos com duas entrevistas, além da tradicional seção de resenhas, que incluirá também a análise de filmes e obras literárias. A realização da entrevista será sempre com personagens ou pesquisadores relacionados à temática tratada no dossiê. Os entrevistados deste número foram o professor Cândido da Costa e Silva, um dos maiores estudiosos do catolicismo no Brasil atualmente, que analisa a produção acadêmica que se debruça sobre o fenômeno religioso, e o cientista político Josadac Bezerra, que além de nos fornecer o olhar acadêmico sobre o tema, é também ele um dos participantes da história evangélica na política conhecendo boa parte de sua recente trajetória.

Acreditamos que este seja o primeiro passo da longa caminhada proposta pela equipe editorial desta revista. Temos muito ainda que construir, mas esperamos que este número inicial consiga ser tão feliz em suas pretensões de compor um quadro rico das relações entre a política e a religião no Brasil, quanto foi a nossa felicidade em realizar este trabalho.

PH

A

r

t

i

g

o

s

Artigos



---

## **“Infelizmente somos Congregacionais”: Democracia, ecumenismo e cultura política no protestantismo brasileiro.**

Lyndon de Araújo Santos<sup>1</sup>

Neste artigo discutiremos a relação entre a experiência do segmento religioso denominado evangélico e a cultura política brasileira. Partimos de algumas constatações empíricas do atual cenário evangélico em suas concepções, discursos e práticas opostos à democracia. Elencamos exemplos deste cenário e descrevemos a trajetória de uma linhagem eclesiástica reformada, a congregacionalista, portadora de mecanismos democráticos na sua estrutura e organização.

A proposta deste texto também é problematizar a categoria *cultura política* para a compreensão do segmento religioso evangélico no Brasil, tendo a democracia como tema central. Ora, nesta relação com a cultura política, de que forma os evangélicos construíram suas práticas e discursos em termos de democracia? Que limites há no espaço religioso para uma prática política definida como democrática?

A partir de exemplos, de evidências e da análise de um percurso histórico eclesiástico, o presente ensaio tem como propósito pensar historicamente o protestantismo no Brasil sob uma chave de leitura, que contemple as relações mais amplas entre a religião e a política.

### **Evangélicos e antidemocráticos**

Partimos de uma constatação empírica: os evangélicos no Brasil atualmente reproduzem discursos e práticas antidemocráticas, em contraponto a uma das contribuições históricas e culturais do protestantismo para a modernidade. Além disso, tendem a ignorar e rejeitar a democracia enquanto valor e ideal político, mesmo aquelas

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de História e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em História da UFMA, Coordenador do GPHR - Grupo de Pesquisa História e Religião.



tradições reformadas mais afeitas e ligadas ao advento da democracia no ocidente. A democracia só seria defendida caso as concepções próprias de um grupo religioso fossem ameaçadas por um movimento articulado que privasse a atuação religiosa evangélica.

Esta constatação demonstra-se, em primeiro lugar, nas tendências episcopalizantes e hierarquizantes nas estruturas eclesiais de muitas igrejas evangélicas, com a forte presença do personalismo das suas lideranças. As tendências para um modelo episcopal não representam necessariamente a prática de autoritarismo, pois há denominações episcopais que constituíram tipos de regimes parlamentaristas de natureza democrática e participativa. O que queremos dizer é que episcopalizar a estrutura eclesial atende aos interesses tanto de um modelo de gestão centralizadora como do controle mais eficaz por parte de um clero estabelecido ou de uma liderança carismática, verticalizando as decisões a partir de uma instância de autoridade constituída por Deus e pela tradição.

Por sua vez, verifica-se a passividade dos membros das comunidades nos processos decisórios, caracterizando uma ausência de debate político interno. Este dado advém, junto com a tendência acima, da forma como a cultura política brasileira se estabelece e funciona, desde a relação de poder inspirada ou mediada pelas estratégias e pelas práticas clientelistas e patrimonialistas. Neste sentido, o mundo evangélico na sua dinâmica interna pouco ou nada se diferencia das condições colocadas por esta cultura política na totalidade da sociedade, na dimensão da fraqueza de exercício da cidadania.

O que reforça a relação entre as práticas autoritárias e a passividade de participação é a execução dos projetos eclesiais e ministeriais voltados à autopromoção de seus méritos religiosos e espirituais, buscando ampliar o prestígio religioso, bem como o seu patrimônio físico e midiático. Por sua vez, as formas internas de gestão modernizam-se na sua aplicabilidade, mas reproduzem o centralismo de poder, de modo que a não participação da coletividade nestas instituições/empresas pouco contribuem para a tomada de consciência social e política na sociedade secular.

Não são poucos os exemplos do espírito antidemocrático e das práticas autoritárias no protestantismo evangélico brasileiro. Com eles, queremos pontuar e demarcar um conjunto de evidências que comprovam a nossa perspectiva. Um primeiro



deles está nas comunidades, nas organizações e nas igrejas que reproduzem a ausência de discussão crítica e plural de temas controversos, repetindo os discursos prontos, dogmáticos e particulares. Isto se evidenciou na última eleição para presidência da república em 2010, quando as opiniões e as posições moralistas dos evangélicos sobre aborto e união civil de pessoas do mesmo sexo foram propagadas a partir de lideranças eclesiais, e não a partir de uma ampla discussão das comunidades em suas bases. As igrejas e as organizações evangélicas mais progressistas pouco contribuíram para o debate que se tornou maniqueísta, bem ao gosto do modo como funciona a mentalidade que predomina neste segmento.

O segundo é observado nas três principais igrejas neopentecostais que reinventaram o modelo episcopal aplicado ao modelo empresarial e midiático, num centralismo decisório encarnado nas figuras do Bispo Edir Macedo (IURD – Igreja Universal do Reino de Deus), do Missionário R. R. Soares (IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus) e do Apóstolo Valdemiro Santiago (IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus). Estas igrejas se constituem como padrões que se reproduzem em milhares de outras experiências locais com seus pastores, bispos e apóstolos, enquanto agentes eficazes do poder religioso. As igrejas neopentecostais voltadas mais diretamente às classes médias também criaram formas de gestão centralizadas e legitimadas pela divindade, como a Renascer em Cristo e a Sara Nossa Terra.

A centenária Igreja Assembleia de Deus, desde as décadas de 1980-1990, tem enrijecido sua estrutura, a exemplo do estado do Maranhão e especificamente a capital São Luis, onde as decisões tornaram-se mais centralizadas nas lideranças pastorais. Desde 1996, com a morte de seu principal líder, Pr. Estêvão Ângelo de Sousa, a dinâmica da organização eclesial se tornou mais concentrada na figura dos pastores das diversas áreas na cidade de São Luis. Isto não quer dizer que antes a Igreja era mais democrática, pelo contrário, havia a centralização, mas as tendências congregacionalistas eram mais respeitadas, desde a autonomia das congregações.

A cidade, com suas centenas de congregações, foi dividida em áreas controladas por um pastor nomeado pelo pastor presidente da Igreja Assembleia de Deus em São Luis, Pr. José Guimarães Coutinho. Junto com o Pastor Presidente da Convenção Maranhense das Igrejas Assembleias de Deus compartilham da máxima autoridade



assembleiana, indicando e nomeando pastores, obreiros, missionários para os diferentes campos, igrejas e áreas eclesiais.

Este clero assembleiano maranhense tornou-se numa hierarquia eclesial formando uma instância decisória, sobretudo em relação aos apoios a candidaturas para deputados, prefeitos e governadores, além de vereadores em tempos de eleições. Assim tem acontecido nas últimas eleições, quando esta convenção definiu quais seriam seus candidatos apoiados pela Igreja a serem votados pelo conjunto da membresia.

Mas precisamos acrescentar a estes exemplos a prática do chamado modelo celular estabelecido no conjunto de outras igrejas neopentecostais, que paradoxalmente instituiu uma rede de contatos mais horizontais na sua base, entretanto subordinou as unidades celulares a um corpo de ministros eclesiais, sacerdotes, bispos e apóstolos. As antigas estruturas eclesiais oriundas da reforma protestante do século XVI na forma de denominações se submeteram a outra proposta de organização eclesial, que ao mesmo tempo diversifica e amplia a base de participação em pequenos grupos, mas verticaliza o discurso e o processo decisório. A participação e o voluntarismo na base da organização e da associação livre em pequenos grupos se sujeitam de forma acrítica à liderança colocada e reproduzida eficazmente.

O modelo celular serve à lógica do mercado religioso na sua proposta de crescimento e de multiplicação infinitos na forma de pequenos núcleos que se subdividem criando uma malha ou uma rede. Estes pequenos grupos funcionam sob o imperativo da multiplicação, do crescimento a partir da ação efetiva de seus líderes locais subordinados a líderes maiores, formando-se uma cadeia de poderes hierarquizada até chegar ao pastor, bispo ou apóstolo. Esta cadeia se sustenta pela fidelidade pessoal de liderança para liderança, uma construção comparada às relações vassálicas, ancoradas na transmissão verticalizada de poder e de autoridade, legitimadas pelo discurso da cobertura espiritual.

Caroline Dias analisou a divisão do trabalho religioso, do capital simbólico e a denúncia da aparente descentralização no modelo celular. Apontou para uma alteração na forma das tomadas de decisões, na produção de uma burocracia, com a perda da capacidade decisória da coletividade para uma estrutura piramidal, um modelo teocrático ideologicamente estruturado pelo discurso teológico. Este fato tem uma



repercussão política significativa. Seria o fim do “livre exame” da tradição reformada? O G12 seria a reinvenção do lugar e do papel dos leigos nas congregações enquanto sujeitos e atores, deslocados para o papel secundário e passivo nas decisões.<sup>2</sup>

Um exemplo disto está numa Igreja Batista Nacional no bairro do Cohatrac em São Luis, Maranhão, reestruturada no modelo celular, sob a liderança de um *apóstolo*, fato que contradiz a herança histórica dos batistas. Ou seja, como uma igreja de tradição democrática e congregacionista, anticlerical, basista e afirmadora dos valores individuais da liberdade de escolha e de consciência, muda sua configuração para um sistema hierarquizado de poder sob o comando de um apóstolo?

Da mesma forma, outra grande Igreja Batista Nacional na cidade de São Luis, a primeira do Maranhão, situada na rua Ivar Saldanha no bairro Bom Milagre, aderiu ao modelo celular a partir da década de 1990, eliminando os sistemas de assembleias, de discussões e de departamentos. Na opinião de seu líder maior, o Pr. Oséas Barbosa de Lima, a igreja permaneceu *batista* no tocante à concepção da liberdade do indivíduo, mas defende a informalidade de uma organização na confiança que a comunidade tem no seu líder, dispensando os mecanismos de assembleias e conselhos.<sup>3</sup>

Ora, esta e outras não poucas igrejas – mega igrejas! – optaram pela estrutura centralizada de poder eclesiástico, onde se reproduz o controle do pensamento a partir do discurso que ameaça qualquer dissenso. O discurso neopentecostal em seu pragmatismo de resultados reforça e legitima a autoridade da liderança instituída. A ditadura do pensamento único se estabelece no processo de imposição, cooptação, adesão e de aceitação por parte da comunidade.

Este centralismo decisório, entretanto, não se estabelece somente pela imposição e pela violência simbólica da via midiática, mas também pelo uso das escrituras como fonte de sentido e de discursos, ou seja, por uma hermenêutica especialmente elaborada para legitimá-lo. Em outras palavras, a hermenêutica bíblica demarca fundamentalmente a cultura política evangélica e a distingue de outros segmentos sociais.

---

<sup>2</sup> Caroline Luz e Silva Dias. *Os neopentecostais em Feira de Santana: “Da visão celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel”*. Dissertação de Mestrado em História, Feira de Santana, UEFS, 2009.

<sup>3</sup> Maxsandro Pereira Serra. *Entre conflitos e mudanças: uma análise da trajetória da primeira Igreja Batista Nacional de São Luis (1970-2002)* Monografia de conclusão de Curso, São Luis, UFMA, 2009.



O discurso teológico se traduz em visão e numa postura política, porquanto legitima as práticas e reproduz as estruturas, encobre as estratégias colocadas e as reforça de maneira incisiva. Aqui encontramos um diferencial do espaço religioso em suas práticas políticas, o seu quadro de referência sagrado, transcendental, mágico e mítico, que se traduz em ações concretas nas relações sociais e de poder. Sendo assim, é significativo atentarmos para estes discursos, os quais funcionam com determinada eficácia na construção e na reprodução do mundo religioso, que é político.

Uma demonstração lapidar deste uso das escrituras encontra-se no discurso teológico baseado na passagem bíblica do primeiro livro de Samuel, capítulo 24, verso 6, que serve como base irrefutável para o não questionamento da autoridade religiosa e espiritual. Diz a passagem: “O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, isto é, que eu estenda a mão contra ele, pois é o ungido do Senhor”.

A narrativa traz o episódio em que o rei Saul perseguia Davi, este foragido por ser o escolhido para assumir o trono de Israel, em lugar de Saul. Davi estava com seus soldados no fundo de uma caverna e Saul encontrava-se na sua entrada. Ante o apelo dos soldados para a fácil e evidente ação da vingança, Davi não a realiza, mas somente corta um pedaço da orla do manto do rei.

A recusa do futuro rei em vingar-se de Saul é colocada como a postura padrão por parte dos fiéis que não podem nada fazer contra aquele que é o *ungido do Senhor*, mesmo que este cometa erros. A palavra *ungido* recebe uma carga de significação de alguém que fora escolhido por Deus, daí a sua condição de ser intocável, inerrante e divinamente instituído. A submissão e a impossibilidade de questionamentos são repassadas à comunidade como atos de obediência irrestrita à liderança ungida. O gesto contrário estará sujeito às ameaças, perseguição, demonização e ao extremo do expurgo.

Institui-se uma atitude oposta à vocação da desobediência civil e da autonomia nutridas por certas linhagens protestantes como a do anabatismo, à luz da doutrina do sacerdócio universal, germe para o sentido de democracia na igualdade radical de todos perante a divindade.<sup>4</sup> Ao contrário, reproduz-se a obediência irrestrita à autoridade religiosa desde um conceito de autoridade que fora estabelecida por Deus, retomando-se

---

<sup>4</sup> Carter Lindberg. *As Reformas na Europa*. Trad. Luís Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo, Sinodal, 2001.



o sentido sacerdotal pré-moderno e vétero-testamentário de teocracia. Desobedecê-la representa transgredir a própria vontade divina, inserindo outro paradoxo com relação à perspectiva ideológica de fundo protestante em questionar o estatuto das autoridades humanas em qualquer esfera, seja religiosa, seja política.

### Os paradoxos e os discursos

Os exemplos nos levam a ampliar a questão para o paradoxo do campo evangélico brasileiro, historicamente inserido nas mudanças da modernidade – a democracia, o valor do indivíduo, o questionamento da fonte de qualquer autoridade, o voto, a conquista da cidadania responsável, o Estado laico, o pluralismo e a tolerância –, mas que reproduz mecanismos e lógicas da cultura política brasileira, como contraponto a estes valores da modernidade. Institui-se, assim, uma experiência de tradições contraditórias e ambíguas no espaço religioso em termos de participação política.

Precisamos perguntar o que aconteceu com as denominações evangélicas no Brasil, em termos deste possível legado democrático trazido no conjunto das estruturas e das tradições destes grupos. Por outro lado, é necessário investigar os limites colocados para a democracia no espaço religioso e quais foram as concepções de democracia do protestantismo implantado na sociedade brasileira.

Seria trilhar um percurso de longa duração. Os séculos XVII a XIX moldaram tradições eclesiásticas com valores e práticas democratizantes, associadas às crenças particulares de cada tradição. O puritanismo nos Estados Unidos se confundia com teorias democráticas e republicanas, segundo Tocqueville, significando mais do que uma doutrina religiosa, sendo os mandamentos religiosos a lei política da sociedade.<sup>5</sup> As guerras religiosas na Europa deixaram a marca do imperativo da tolerância, bem como o desgaste de um cristianismo dividido e um Estado que caminhava para a sua emancipação política e jurídica da tutela da religião. A pulverização de igrejas e movimentos caracterizou o advento de uma sociedade plural na sua dinâmica, tanto religiosa como política, ingrediente tanto da modernidade como da democracia.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Danièle Hervieu-Leger & Jean-Paul Willaume. *Sociologia e Religião*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida, Ideias & Letras, 2009. p. 65.

<sup>6</sup> Carter Lindberg, *As Reformas na Europa*, p. 428.



Isto não significa que quando as igrejas protestantes chegaram ao Brasil protagonizaram um modelo ideal democrático de sociedade. Os missionários estrangeiros traziam suas visões de mundo condicionadas ao contexto dos oitocentos, associadas à pregação religiosa, por meio da qual veiculavam opiniões políticas e defenderam bandeiras que convergiam para uma sociedade plural e secularizada, estatutos próprios da democracia. O protestantismo estava convicto de premissas liberais, mais do que de um regime democrático. Defendiam a liberdade de consciência, a liberdade de expressão e a liberdade do indivíduo, pressupostos necessários ao combate à hegemonia do catolicismo no campo político, cultural e religioso. Uma “força modernizadora liberal”.<sup>7</sup>

Em resumo, os protestantes tiveram, paradoxalmente, inserções históricas que contribuíram para a pluralidade e a democracia na sociedade brasileira de alguma forma. Mas estas inserções não representaram um engajamento pleno na defesa radical da democracia como valor e como prática. Mas, lutaram pela liberdade religiosa no contexto oitocentista desde o ideário liberal pela defesa da liberdade de consciência, em oposição à condição da Igreja Católica Romana como religião oficial do Império, defendendo direitos sociais – mais que políticos – para todos os súditos ou cidadãos.<sup>8</sup> Posicionaram-se contrários à escravidão e aos privilégios reservados ao clero católico.

Nas primeiras décadas do século XX havia a convicção de que os protestantes tinham a missão histórica de educar os cidadãos nos princípios da democracia, da liberdade e da igualdade de direitos, defendendo o Estado laico, por meio da propaganda religiosa, da alfabetização, da distribuição de bíblias e de literatura, na disseminação de congregações e de escolas.<sup>9</sup> Construíram, entretanto, um discurso equidistante das emergentes correntes ideológicas e políticas do período, criticando qualquer tirania do Estado, a anarquia, o capitalismo e o socialismo.

A publicação póstuma da obra *Sociologia Christã*, do Dr. Francisco de Souza, de 1924, bem revela o modo como o discurso político evangélico se configurou na conjuntura da década de 1920. A obra singular e pontual, conta com o prefácio de

---

<sup>7</sup> Antonio Gouvêa Mendonça & Filho Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990.

<sup>8</sup> Silas Luiz de Souza. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo, Editora Mackenzie, 2005. p. 63.

<sup>9</sup> Silas Luiz de Souza, *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*, p. 65.



Erasmus Braga, importante liderança leiga e intelectual presbiteriana do período. Souza fora lente da Faculdade de Teologia das Igrejas Evangélicas do Brasil, professor do Colégio Batista do Rio de Janeiro, Diretor do Seminário Teológico Congregacional, doutorando em medicina e pastor na Igreja Evangélica Fluminense, a primeira igreja de regime congregacionista no Brasil. Como não poucos jovens da época, fora acometido de grave doença pulmonar, vindo a falecer precocemente.

A obra insere-se como uma análise da sociedade política entendida a partir dos binômios da agregação e da ordem ou do indivíduo e do Estado. Sendo o Estado uma instância laica resultante do ajuntamento dos indivíduos livres, ativos e responsáveis, este se constituía de personalidade, ação, direito, obrigações e responsabilidade moral. Subjazem ao pensamento de Souza as ideias de pacto social e de contrato social, bem como a distinção clara entre as esferas do privado (indivíduo) e do público (Estado). Advogava a crença na capacidade do indivíduo enquanto um cidadão portador de moralidade, consciência, liberdade e responsabilidade, componentes tanto de um ideal de cidadania civil como de uma cidadania religiosa protestante.

O abuso dos princípios de ordem e de unidade imobiliza, petrifica a Sociedade. Desaparece o indivíduo diante de uma abstração. Ao contrário, quando prevalece a independência pessoal sobre os direitos do Estado e o coloca, por sua resistência, na impossibilidade de proteger o direito e de aplicar às relações humanas as medidas de utilidade geral compatíveis com as leis da justiça, há *anarquia*.<sup>10</sup>

Na posição equidistante dos extremos da tirania e da anarquia, Souza inseriu um elemento afeito à concepção democrática, embora se mantenha ideologicamente mais próximo ao reacionarismo contra qualquer ameaça à ordem. Para ele, os países livres eram governados pela opinião pública ou pela vontade popular, o “tribunal de uma comunidade cônica dos seus deveres e das suas atribuições, que julga todos os assuntos de interesse geral”.<sup>11</sup> Souza integrava uma geração que tinha os Estados Unidos como modelo de nação protestante, daí a sua análise aproximar-se de uma descrição do que era a sociedade norte-americana e mesmo utilizá-la como padrão.

O discurso de Souza sofreu mudanças no processo posterior. Os protestantes evangélicos em sua maioria se articularam para fazer frente às estratégias políticas da

---

<sup>10</sup> Francisco de Souza. *Sociologia Christã*. Rio de Janeiro, Typ. Baptista de Souza, 1924. p. 3-4.

<sup>11</sup> Francisco de Souza, *Sociologia Christã*, p. 5.



Igreja Católica no período varguista. Defenderam bandeiras como o voto feminino, o Estado laico, a escola pública laica e o ensino religioso não confessional nestas escolas. Por sua vez, segmentos mais intelectualizados, sobretudo presbiterianos e metodistas, começaram a dialogar com os movimentos teológicos e ecumênicos europeus e norte-americanos, sobretudo a reflexão em torno do Evangelho Social (Social Gospel).

A defesa da justiça social no período da redemocratização incorporou o discurso crítico aos rumos do capitalismo desenvolvimentista, por parte de setores intelectuais e de lideranças denominacionais e na Confederação Evangélica do Brasil, influenciados pelo Evangelho Social e pelo movimento ecumênico do Concílio Mundial de Igrejas.

Na instauração do regime militar operou-se um divisor de águas político e ideológico quando as cúpulas denominacionais apoiaram o regime, mas lideranças leigas engajaram-se em movimentos de resistência, no campo e na cidade, a partir de um ideário progressista e socialista. Todos advogavam a defesa da democracia contra o inimigo do totalitarismo comunista por um lado e do regime de exceção por outro.

### **Percursos dos congregacionalistas**

À luz deste amplo universo de igrejas, um caminho possível seria identificar uma trajetória específica enquanto percurso ilustrativo. Dentre estas linhagens eclesiásticas, as igrejas congregacionalistas praticaram um tipo de democracia desde as suas origens na Inglaterra dos séculos XVI/XVII. No Brasil, a presença destas comunidades deu-se desde meados do século XIX, participando organicamente da formação do protestantismo brasileiro e de práticas ecumênicas no século XX.

O contexto inglês nos interessa mais de perto, pois os protestos de teor religioso e teológico tiveram um substrato político específico.<sup>12</sup> A Inglaterra viveu um conturbado processo político no final do século XVI e todo o século XVII. Apesar de se tornar Anglicana, a sucessão dos monarcas alternou protestantes e católicos no trono. Houve perseguições, mas quando se firmou a monarquia parlamentarista com os monarcas protestantes, os conflitos surgiram entre os próprios protestantes, entre a Igreja Oficial e

---

<sup>12</sup> Esta discussão integra o capítulo “Os Sentidos da Árvore e da Democracia: Uma História dos Congregacionais no Brasil”, da obra no prelo *Fiel é a Palavra: Leituras históricas do Protestantismo Evangélico no Brasil*, organizada por Elizete Silva, Lyndon de A. Santos e Vasni Almeida.



os inúmeros grupos separatistas e independentes. Dentre estes, havia os puritanos Congregacionais ou independentes que defendiam a liberdade da igreja escolher seus pastores, sem a indicação da Igreja estatal. Por sua vez, os Congregacionais separatistas eram mais radicais em não terem nenhuma relação com a Igreja estatal.<sup>13</sup>

No início da guerra Carlos I tentara achincalhar todos os que apoiavam o Parlamento, declarando-os seguidores congregacionistas de Robert Browne ou anabatistas, o que, no século XVII equivaleria aos “vermelhos” de hoje. “Não encontrareis inimigos, mas traidores”, dizia ele a suas tropas, “a maior parte dos quais são brownistas, anabatistas e ateus, que desejem destruir tanto a Igreja como o Estado”.<sup>14</sup>

Robert Browne foi um dos líderes principais e considerado fundador das primeiras comunidades congregacionalistas, tomadas como subversivas no conturbado contexto político inglês. Independentes e separatistas se organizaram em várias congregações na Inglaterra e na Holanda. “Eram separatistas porquanto se retiraram da Igreja Anglicana, e eram independentes porquanto criam na plena autonomia de cada igreja local, mas não eram anabatistas”.<sup>15</sup> Em outras palavras, não eram legatários diretos do anabatismo, mas inseriram-se numa longa tradição de conflitos sociais oriundos das opressões no cotidiano ligadas à terra. A perseguição aos grupos separatistas e independentes fez com que centenas deles migrassem para Holanda e para a Nova Inglaterra, originando muitas congregações.

O historiador Christopher Hill apontou um conjunto de tradições populares na Inglaterra que conjugavam o ceticismo materialista, o anticlericalismo, a noção da presença de Cristo em cada fiel e “a tradição separatista de oposição a uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam seus ministros e ao sistema de clientela”.<sup>16</sup> As doutrinas anabatistas foram abraçadas na Inglaterra e na Suíça pelas parcelas mais baixas da população que alimentavam um “velho ódio” contra os seus superiores. Os separatistas formularam uma concepção eclesiástica a partir do ambiente político

---

<sup>13</sup> Earle Cairns. *O Cristianismo através dos séculos*. São Paulo, Editora Vida Nova, 1984. p. 274-275.

<sup>14</sup> Christopher Hill. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 62.

<sup>15</sup> Scott Latourette. *Historia del cristianismo*. Trad. Jaime C. Quarles y Lemuel C. Quarles. 3 ed. S.I, Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Tomo 2. p. 172.

<sup>16</sup> Christopher Hill. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. p. 51.



conturbado e das tentativas de controle da ordem por parte dos grupos dominantes na sociedade. As questões políticas eram mediadas pelas questões teológicas e vice-versa.

Os separatistas insistiam em que os ministros deviam ser eleitos pela congregação de seus fiéis e pagos por contribuições voluntárias destes; muitos deles até negavam que fosse necessário existir qualquer forma de clero separado da massa dos crentes e desejavam que um leigo bem dotado pregasse no domingo depois de trabalhar com as próprias mãos nos outros seis dias da semana. Defendiam a tolerância para todas as seitas protestantes, repelindo a censura eclesiástica e todas as formas de jurisdição eclesiástica, em favor de uma disciplina interna às congregações, sem o aval de nenhuma sanção coercitiva. Atribuía pequena importância a muitos dos sacramentos tradicionais da Igreja. O seu programa implicaria destruir a Igreja nacional, deixando a cada congregação a responsabilidade de seus próprios negócios e havendo apenas um ténue contato entre as diversas congregações; a Igreja não teria mais condições para moldar a opinião segundo um padrão único, para punir o “pecado” ou para proibir a “heresia”. Não haveria controle sobre o que pensassem as classes médias e baixas.<sup>17</sup>

Esse radicalismo dos inúmeros grupos separatistas arrefeceu-se com o tempo, tornando as *seitas* mais distantes das questões políticas e voltadas para si mesmas, enfim, mais sectárias.<sup>18</sup> Passaram a desempenhar um importante papel assistencialista aos pobres das suas comunidades, juntamente com um controle maior do comportamento individual dos seus membros. “Os radicais não esperavam mais virar o mundo de cabeça para baixo: competiam entre si, desesperadamente, à medida que iam se adaptando a esse mundo. As seitas se tornaram sectárias”.<sup>19</sup>

Nesse contexto político e social, os Congregacionais defendiam a separação da Igreja do Estado, a simplicidade da liturgia, a autonomia da comunidade local, a liberdade da congregação escolher as suas lideranças e o livre acesso à pregação pública. A partir do princípio teológico reformado do sacerdócio universal dos santos, pregavam a igualdade radical entre todos os cristãos e uma igreja sem hierarquias, pressupostos ligados à formação da democracia no ocidente. Diferente da igreja paroquial “as coisas eram, porém, muito diferentes numa igreja Congregacional, de

---

<sup>17</sup> Christopher Hill, *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*, p. 52, 53.

<sup>18</sup> Christopher Hill, *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*, p. 356.

<sup>19</sup> Christopher Hill, *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*, p. 358.



estrutura e composição não hierárquicas, tendo um ministro eleito que poderia muito bem ser um artesão, e não dispendo de ritual, de senhor ou fabricários”.<sup>20</sup>

Para os congregacionalistas, a igreja era composta somente pelos conscientemente cristãos. A união com Cristo e de uns com os outros se daria através de um pacto. Cada congregação unida e tendo Cristo por cabeça era uma igreja autônoma e apta para eleger pastor e demais oficiais. Criam que esta era a norma discernida do Novo Testamento. Nenhuma igreja havia de ter autoridade sobre outra, e em cada igreja cada membro era responsável pelo bem-estar do conjunto.

No entanto, essa democracia na prática tinha limitações. Somente os membros do sexo masculino tinham um poder real e os seus ministros detinham um alto grau de autoridade.

Tratava-se de uma espécie de monarquia mista que combinava o reinado de Cristo com a aristocracia dos anciãos e a democracia dos membros leigos da congregação. (...) A soberania popular era enfatizada quando se desejava criticar a hierarquização da Igreja Anglicana, enquanto o papel dos anciãos era posto em relevo como defesa contra a “anarquia” e a “confusão”.<sup>21</sup>

Era uma democracia ainda definida nos termos do século XVII, mesclada com elementos e concepções aristocráticas e monárquicas.

A ida de perseguidos políticos para a Nova Inglaterra, desde 1620, incluiu Congregacionais entre os perseguidos religiosos que atuaram na formação de uma sociedade regulada por princípios éticos e religiosos do puritanismo separatista inglês. Ali puderam colocar em prática seus ideais políticos e religiosos sustentados pela visão de mundo onde o indivíduo fiel possui a responsabilidade de atuar no mundo. Eram valores próprios do protestantismo ascético que se harmonizaram com a liberdade civil e a formação da sociedade e do Estado norte-americanos.<sup>22</sup>

Na Inglaterra, as ideias teológicas de puritanos e separatistas “tiveram suas analogias políticas”, na relação entre o governo interno das igrejas e o Estado. Calvino e Hobbes se encontram onde “a depravação natural do homem conduz logicamente a

---

<sup>20</sup> Christopher Hill, *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*, p. 115.

<sup>21</sup> Christopher Hill. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003. p. 248.

<sup>22</sup> Ângela Randolpho Paiva. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003. p. 41.



teorias autoritárias, tanto de soberania no Estado como de disciplina na Igreja”.<sup>23</sup> Igreja e Estado deveriam exercer disciplina contra a anarquia, e a participação do *povo* no processo decisório implicava em riscos à ordem.

Entretanto, os movimentos mais radicais afirmavam os direitos naturais e a condição de liberdade das leis, da moral, embora esses revolucionários estivessem condicionados à concepção de liberdade do seu tempo e lugar. “A doutrina protestante da pregação de todos os fiéis, da supremacia da consciência individual, tornaram os radicais capazes de enfatizar a liberdade de forma muito mais forte do que os conservadores teriam desejado”.<sup>24</sup>

Nos Estados Unidos, as ideias e as práticas puritanas tiveram uma afinidade com a democracia. A concepção da igualdade entre os membros das igrejas como valor fundamental, a liberdade da consciência, os direitos dos indivíduos e a separação entre a Igreja e o Estado, constituíram-se em valores que contribuíram para a configuração da democracia norte-americana.<sup>25</sup>

A multiplicação das seitas reforçou a fragmentação da sociedade cada vez mais plural tanto na esfera religiosa como no campo político das práticas democráticas. Os valores da igualdade e da liberdade compuseram “um marco referencial importante para que se viabilizem as práticas democráticas”.<sup>26</sup> O pertencimento a uma denominação equivalia ao sentido de pertencimento e de integração social, qualificando o indivíduo para ser aceito pela comunidade mais ampla. “Na Nova Inglaterra, onde Estado e Igreja emigraram juntos, a exclusão da Igreja implicava a perda dos direitos civis”.<sup>27</sup>

Desde o surgimento dos anabatistas, dos movimentos separatistas e independentes no contexto da Reforma, os Congregacionais experimentaram conflitos em sua prática eclesial. Este fato foi reflexo do contexto político em que estavam inseridos. As ideias congregacionalistas apontavam para a democracia ainda embrionária na Europa ocidental. Os conflitos aconteceram basicamente na relação

<sup>23</sup> Christopher Hill, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p. 250.

<sup>24</sup> Christopher Hill, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p. 256.

<sup>25</sup> Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo, Martin Claret, 2001; Aléxis de Tocqueville. *A democracia na América*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2000; Ângela Randolpho Paiva. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

<sup>26</sup> Ângela Randolpho Paiva, *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*, p. 43.

<sup>27</sup> Christopher Hill, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p. 252.



entre a autonomia da comunidade local e a coerção vinda de fora, fosse pelo Estado, pela Igreja Oficial ou por outra estrutura eclesiástica.

Os congregacionalistas eram oriundos das baixas classes médias, urbanas e rurais, de trabalhadores, pequenos comerciantes e agricultores. O modelo de igreja representava a aspiração destas camadas sociais em reunir-se livremente sem a ingerência de esferas exteriores. Era uma forma de protesto e de auto-afirmação das identidades sociais de quem vinha de baixo. O puritanismo dessas camadas dava-lhes um sentido de vida religiosa e civil, independentemente do seu status social, ainda determinado por uma sociedade de privilégios. Servia-lhes como um padrão ético e religioso de conduta em todas as esferas da vida.

Os Congregacionais no século XIX na Inglaterra foram influenciados pelo avivamento evangélico no século XVIII, após um período de frieza religiosa. O avivamento atraiu milhares de pessoas vindas da Igreja da Inglaterra ou das multidões religiosamente indiferentes. As reuniões de oração no meio de semana se fizeram comuns e a pregação dos leigos aumentou. Foram estabelecidos academias e colégios novos para preparar homens para os pastorados das igrejas que se multiplicavam rapidamente.

Eles conservaram a sobriedade e o profundo interesse pela teologia e pela política, sendo leais à Confissão de Westminster, um credo calvinista comum aos puritanos e presbiterianos. Nessa linhagem religiosa, tornaram-se austeros na moralidade, gostavam das ocupações intelectuais e da observância do domingo. Em 1832, foi formada a União Congregacional da Inglaterra e Gales, uma confederação de igrejas que, em 1833, adotou uma Declaração de Fé e Ordem em contraste com a Declaração de Savoy de 1658, mais moderada e vagamente calvinista. Foram organizadas várias sociedades para ajudar o congregacionalismo na Grã Bretanha, Irlanda e nas colônias, onde era mais fraco em comparação com a Inglaterra e Gales. O congregacionalismo produziu leigos proeminentes na vida política nacional.<sup>28</sup>

Este contexto novecentista inglês esteve associado à chegada dos protestantes no Brasil. No entanto, os Congregacionais ingleses não enviaram seus missionários para cá. Aqui, este ramo do protestantismo chegou através de um casal de missionários

---

<sup>28</sup> K. Scott, *Historia del cristianismo*, p. 585-587.



autônomos, herdeiros e representantes legítimos das tradições evangélicas inglesas, desde o puritanismo e o pietismo, assim como a concepção congregacionalista de autonomia da comunidade local.

Embora não tenha havido nenhuma ligação direta com os grupos europeus, os Congregacionais no Brasil podem ser considerados “descendentes espirituais dos independentes dos séculos dezessete e dezoito”.<sup>29</sup> Mas é preciso atentar para os processos constituídos pelos agentes sociais que construíram sentidos para o modelo congregacionalista no Brasil, que ora se aproxima e ora se distancia da experiência europeia.

### **A infelicidade democrática**

Numa acalorada assembleia eclesiástica do mês de janeiro de 2001, na cidade de Guarapari/ES, um congressista disparou a seguinte frase: “Infelizmente somos congregacionais”. Este pronunciamento denotava o infortúnio de lidar com as formas democráticas de tomadas de decisões, a partir do dissenso, dos conflitos, dos processos participativos e demorados para se chegar a um consenso ou a uma maioria. A fala bem representou a dificuldade oriunda da cultura política brasileira que se reproduz no espaço religioso em lidar com a pluralidade das opiniões e se submeter a lógicas autoritárias de decisões.

Os congregacionais da UIECB – União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil - reuniam-se para discutir questões conflituosas desde a ordenação feminina à forma de batismo, questões que atingiam uma imaginária identidade histórica e eclesiástica que os distinguiu de outras denominações evangélicas. Os traços conservador e fundamentalista, comuns às outras vertentes evangélicas, predominaram nos debates e nos encaminhamentos, caracterizados pelo estado de preocupação com mudanças ameaçadoras da ordem institucional.

No mundo das sociabilidades evangélicas, o discurso teológico se coloca alinhado às posturas políticas e ideológicas adotadas. Por sua vez, as práticas políticas se limitam ante o regime da ameaça do expurgo, das sanções morais e religiosas que cerceiam a

---

<sup>29</sup> K. Scott, *Historia del cristianismo*, p. 585.



liberdade do pensamento e da articulação. O ideal de harmonia e de unidade institucional equivale à uniformidade do entendimento teológico de questões centrais. À concepção de um Deus imutável, precisa-se de uma ordem também imutável. As falas denunciam o temor da desagregação, da pluralidade e da *anarquia*, entendida como caos.

Mas é preciso deslocar o debate sobre as práticas políticas no espaço religioso para um foco mais amplo, porquanto os evangélicos são grupos sociais inseridos num contexto e reprodutores de uma cultura política que delinea as posturas sociais em diferentes espaços.

Daí a necessária pergunta sobre uma *cultura política evangélica brasileira* e, nela, as condições e as possibilidades da democracia como valor e como prática, desde os espaços cotidianos da vivência religiosa institucional, que antecede e mesmo determina as atitudes dos políticos evangélicos no cenário da política oficial. Em outras palavras, se identificamos o conservadorismo reacionário no comportamento e nos discursos dos deputados evangélicos na política oficial, estes traços estão previamente dados e tecidos desde as sociabilidades vividas no espaço básico e primitivo das relações religiosas.

A democracia é uma “infelicidade” pragmática, um estorvo institucional, uma pedra no caminho diante de tão grandes projetos que exigem pressa, imediatismo de resultados estatísticos e que pressupõe a igualdade de condições entre indivíduos e grupos, insustentável ante as construções teológicas que afirmam hierarquias desde uma concepção teocrática da ordem política. Outrora os evangélicos construíram um ideal de cidadão a partir de pressupostos políticos e religiosos, de recorte liberal e progressista, tendências opostas ao atual cenário, tal como se configura em sua maior parte atualmente.

### **Cultura política evangélica?**

A história tem retomado o conceito de cultura política desde a perspectiva da história cultural sobre o político, este entendido também como uma prática cultural sujeita a condicionantes constituídos desde a invenção de valores, identidades, discursos, estratégias. Trata-se do olhar cultural do político e das práticas políticas, não de uma chave universal, mas “um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a



uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos”.<sup>30</sup> Ângela de Castro Gomes nos diz que:

No que se refere às relações com o conceito de cultura política, pode-se assinalar que uma das razões mais apontadas para sua retomada pela história é o fato de permitir explicações/interpretações sobre o comportamento político de atores sociais, individuais e coletivos, privilegiando-se seu próprio ponto de vista: percepções, vivências, sensibilidades. Dentro desses parâmetros, a categoria cultura política vem sendo entendida como “um sistema de representações, complexo e heterogêneo”, mas capaz de permitir a compreensão dos sentidos que um determinado grupo (cujo tamanho pode variar) atribui a uma dada realidade social, em determinado momento e lugar.<sup>31</sup>

O segmento religioso evangélico tem se distinguido por se constituir um campo de ação política, demarcado por um conjunto de posturas e de força no cenário mais amplo da política nacional. Trata-se de um segmento religioso onde se configura “um sistema de representações, complexo e heterogêneo” que nos permite compreender os sentidos por ele construídos.

Serge Berstein ainda aponta a cultura política como uma “espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição política”, destacando a importância do papel das representações e do caráter plural das culturas políticas. Trata-se de uma categoria com eficácia explicativa a partir da identificação do conjunto coerente de elementos que constituem a cultura política: componentes, visões de mundo, leituras normativas do passado histórico, visão institucional, concepção de sociedade ideal, o discurso decodificado (vocabulário, palavras-chave, fórmulas explicativas), ritos e símbolos. Enfim, uma proposta de “grelha de leitura do político através da cultura política”.<sup>32</sup>

A cultura política também está ligada com a cultura global de uma sociedade, dos seus quadros de normas e de valores, do seu passado e do seu futuro. A perspectiva dos historiadores seria a de uma pluralidade de culturas políticas compartilhadas em valores

---

<sup>30</sup> Serge Berstein. “A Cultura política”. In: Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli. *Para uma história cultural*. Lisboa, Editorial Estampa, 1998. p. 350.

<sup>31</sup> Ângela de Castro Gomes. “Cultura política e cultura histórica no Estado Novo”. In: Martha Abreu, Rachel Sohiet e Rebeca Gontijo. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007. p. 47.

<sup>32</sup> Serge Berstein, “A Cultura política”. In: Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli, *Para uma história cultural*. p. 350.



com a cultura global. Por sua vez a cultura política é um fenômeno evolutivo atravessando gerações e penetrando “nos espíritos sob forma de um conjunto de representações de caráter normativo”.<sup>33</sup> Daí a sua mobilidade e capacidade de adaptação atentando para os problemas sucessivos de cada geração e realidade.

Estas inflexões nos auxiliam na suspeita e na abordagem do segmento religioso evangélico enquanto uma tradição que se diferencia da sociedade global e, ao mesmo tempo, nela está inserida compartilhando valores. Os evangélicos se distinguem formando um modo específico de lidar com a vida social e com a política, desde uma vivência complexa que configura, dentre outros elementos, uma cultura política. Eis aqui um campo aberto para as pesquisas históricas.

### **Considerações finais**

As concepções congregacionalistas constituem-se em objeto de análise histórica e sociológica nos estudos do protestantismo: a autonomia da igreja local, a independência das congregações, a participação direta da comunidade nas decisões por meio de assembleias, a separação entre Igreja e Estado e a autogestão interna para escolha de seus líderes e pastores. Estas concepções se tornaram práticas da parte de dados segmentos evangélicos, mesmo em períodos de arbítrio do regime político imposto.

Precisamos questionar como estas concepções e práticas se deram historicamente no quadro da cultura política brasileira, que possíveis contribuições ocorreram para o ecumenismo e a democracia na sociedade mais ampla, e em que medida sobrevivem no conjunto das atuais práticas evangélicas, antagônicas à democracia em uma análise inicial.

O ecumenismo foi uma das expressões do movimento protestante mundial e brasileiro que pode ser interpretado desde uma matriz religiosa afinada aos valores ditos democráticos, bem como às mudanças efetivadas na modernidade. Assim como nas tradições eclesiásticas se encontravam elaborações democráticas formais e informais, desde as experiências populares até as formas de organização, o movimento ecumênico

---

<sup>33</sup> Serge Berstein, “A Cultura política”. In: Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli, *Para uma história cultural*. p. 355.



se constrói também a partir destas matrizes e premissas, mediadas pelos discursos teológicos mais sistematizados.

A interface entre estas tradições de fundo democráticas e a configuração da cultura política brasileira pode ser tomada como uma chave - embora não universal<sup>34</sup> - para uma leitura histórica do protestantismo no Brasil.

---

<sup>34</sup> Serge Berstein, “A Cultura política”. In: Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli. *Para uma história cultural*, p. 350.



---

## Protestantismo e política na Bahia: Vocação e pragmatismo, fazer política para a glória de Deus

Elizete da Silva <sup>1</sup>

### Introdução

Pretendemos neste artigo analisar a trajetória política de dois líderes eclesiásticos protestantes, que se elegeram como parlamentares no Estado da Bahia no período de 1947 a 1954, a saber, o deputado estadual Basílio Catalá de Castro, pastor presbiteriano, e o deputado estadual Ebenezer Gomes Cavalcanti, pastor batista, ambos filiados ao partido da União Democrática Nacional (UDN), agremiação partidária de perfil liberal e anticomunista com intensa atuação local e nacional.

O protestantismo, em suas várias denominações, se instalou no País no século XIX, no bojo do processo de transformações políticas e sociais, da expansão econômica da Inglaterra e dos Estados Unidos e da hegemonia católica no cenário religioso. Ressaltando que no Brasil a oficialidade da Igreja Católica como religião do Estado apenas foi derrubada com a proclamação da República, em 1889, e a queda do Padroado Régio, quando a liberdade religiosa passou a vigorar no País.

A atuação político-partidária desses pastores se configura como um marco relevante no seio do protestantismo baiano, pois se trata dos primeiros parlamentares protestantes eleitos na Bahia, estado brasileiro tradicionalmente católico e sede do Arcebispo Primaz do Brasil. Do ponto de vista historiográfico não há trabalhos que analisem a participação de Basílio Catalá e Ebenezer Cavalcanti como parlamentares. Existem apenas memórias e registros jornalísticos. Pretendemos, portanto, contribuir no entendimento das relações entre o protestantismo e a sociedade brasileira, analisar a inserção política de um segmento minoritário, mas que já buscava visibilidade e amearhar poder institucional.

---

<sup>1</sup> Professora Titular Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenadora do Centro de Pesquisas da Religião (CPR) e do Mestrado em História da UEFS.



As relações entre a religião e a política já foram estudadas por vários autores, a exemplo de Marx, Engels, Gramsci, Thompson, dentre os marxistas. Na corrente idealista, Weber teve a primazia ao relacionar a ética protestante e os sistemas econômicos e políticos da Europa Ocidental. Tomamos como referência teórica apropriada a esta problemática o conceito de campo religioso de Bourdieu, um instrumento teórico relevante para entendermos tais vinculações entre a religião e a política:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política.<sup>2</sup>

As interseções entre instituições religiosas e instâncias políticas podem ocorrer em níveis e gradações diversas: desde o protagonismo de indivíduos que se destacam pelo carisma, pelo exercício de papéis sociais que envolvem relações de poder até as alianças institucionais motivadas por interesses convergentes episódicos ou duradouros. François Houtart<sup>3</sup> ao estudar os vínculos entre os grupos religiosos e a sociedade em geral destaca que a religião pode ter um duplo papel político a depender das determinações históricas: a função de legitimadora da ordem social ou de catalisadora das insatisfações e do protesto social.

Por mais que algumas comunidades religiosas queiram se afastar do mundo e do burburinho da vida urbana, a membezia que forma os grupos religiosos não se esconde em conventículos, transita numa ordem política e econômica com demandas e injunções sociais, para além da vida piedosa ou devocional. Em outras palavras: o homem/mulher religioso (a) e o homem/mulher político (a) condicionam-se mutuamente, não são estanques. Mesmo o eremita na sua solidão carrega, de forma atávica, relações sociopolíticas do mundo que habitava anteriormente e dos fatores que o levaram a renegá-lo e a se afastar de tal realidade.

---

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974. p. 69.

<sup>3</sup> François Houtart. *Religião e Modos de Produção Pré-capitalista*. São Paulo, Paulinas, 1982.



Em várias sociedades, as relações entre a religião e a política estão tão imbricadas que alguns estudiosos afirmam que no seio das instituições sociais e simbólicas “se articulam ao mesmo tempo o político e o religioso”<sup>4</sup>.

### **Protestantes e política no Brasil e na Bahia**

O estabelecimento oficial da Igreja Anglicana no território nacional ocorreu em 1819, no Rio de Janeiro. Em 1821, visitando a Bahia, Maria Graham participou de um ofício realizado na capela inglesa, e que teve como oficiante o Reverendo Robert Synge, segundo ela, “homem de maneiras alegres e sociáveis, mas extremamente atento, tanto como capelão quanto como protetor de seus patrícios pobres”.<sup>5</sup>

Em fevereiro de 1871, o missionário Francis Joseph Christopher Schneider desembarcou no porto de Salvador com a missão de estabelecer uma missão presbiteriana. Schneider partiu de São Paulo trazendo recomendações do Reverendo Richard Holden a amigos protestantes na cidade. Holden era um missionário episcopal que veio para a Bahia em 1863, congregou-se com a Igreja Anglicana existente em Salvador e desenvolveu acirrada polêmica, nos jornais, com o Arcebispo Primaz D. Manoel Joaquim da Silveira, que acusava de serem falsas as Bíblias distribuídas pelos protestantes.<sup>6</sup>

Após contatos e pregações da mensagem protestante, organizou-se a primeira congregação presbiteriana, a qual se estabeleceu na rua da Gameleira, número 3, em 21 de abril de 1872. No primeiro ano de residência em Salvador, Schneider realizou visitas e pregou várias vezes. Nesse mesmo ano organizou-se a comunidade na Rua da Gameleira. O livro primeiro de atas registra a ocorrência da primeira reunião em que se deu a organização do grupo e o batismo e profissão de fé do primeiro membro brasileiro, Torquato Martins Cardoso.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Daniele Hervieu-Lèger. *La Religion, hilo de memória*. Barcelon, Herder, 2005. p. 190.

<sup>5</sup> Maria Graham. *Diário de Uma Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 174.

<sup>6</sup> Elizete da Silva. *Cidadãos de Outra Pátria Anglicanos e Batistas na Bahia*. (Tese de Doutorado em História), São Paulo, USP, 1998. p. 48.

<sup>7</sup> Livro de Actas da Igreja Presbiteriana da Bahia, n.º 1.



A missão presbiteriana sofreu dificuldades e perseguições. Sem o aguerrido espírito proselitista dos batistas, apresentou um fraco crescimento numérico. A ação proselitista do missionário G. Chamberlain redundou na existência de diversas congregações presbiterianas filiadas em vários lugares do interior baiano, como a Igreja de Ponte Nova, posteriormente cidade de Itacira e atualmente Wagner. Em 1905, o missionário Weddel e Laura Chamberlain Weddel fundaram o Colégio Ponte Nova, no qual estudaria o futuro deputado Basílio Catalá.

A Convenção Batista do Sul dos EUA decidiu investir no Brasil. Em janeiro de 1882, a Junta de Richmond nomeou como missionários para o Brasil o casal Reverendo Zacarias Taylor e Katerine Taylor. Tendo se reunido aos missionários Bagby, em março do mesmo ano começou o aprendizado da língua portuguesa no Colégio Presbiteriano em Campinas, tarefa inadiável para quem iria dedicar-se às funções evangelísticas.

Em 15 de outubro de 1882, foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de cinco membros, os dois casais de missionários americanos e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, antigo prosélito metodista, no local denominado Canela, em Salvador, capital da Província. A comunidade da Bahia é considerada como a primeira brasileira exatamente por suas características: além de não ter sido organizada para os fiéis americanos, tinha objetivos missionários e contava na sua membresia com a presença de brasileiros. Os batistas, no que pese as dificuldades, expandiram-se no País, na capital baiana e em várias cidades interioranas.

Em 1923, foi organizada a Igreja Batista 2 de Julho pelo missionário M.G. White, no centro da cidade de Salvador. Em 1937, o jovem pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti, de origem paraense, tornou-se ministro da igreja, cargo que ocupou até o seu falecimento em 1979. Um longo pastorado, exercido com mão forte, numa congregação que galgou prestígio e ascensão social juntamente com o seu líder espiritual. Ainda hoje é considerada uma comunidade de classe média.

Metodistas, Assembleianos, Congregacionais e Luteranos organizaram suas instituições religiosas a partir da década de 1930, em Salvador e exceto os assembleianos, não demonstraram o crescimento atingido pelos batistas e presbiterianos.



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

Na documentação pesquisada destacavam o espírito ordeiro dos protestantes, os quais só criticavam as autoridades constituídas se elas atentassem contra a liberdade religiosa, favorecendo a Igreja Católica, ou se as eleições ocorressem no dia de domingo, o dia do Senhor, consagrado aos exercícios devocionais nos templos. Pecado que deveria ser evitado pelos fiéis.

Essa prática de submissão e respeito às autoridades, sem críticas ou contestações, perpassou a República Velha sem alterações substanciais. No entanto, a partir da agitação política e social que caracterizou o final da década de 1930, os protestantes viram-se incomodados com as reivindicações e os espaços políticos que os movimentos sociais organizados e os partidos de orientação marxista passaram a disputar no cenário nacional.

A partir da década de 1940, observamos um conjunto de fatores de ordem interna e externa às Denominações Protestantes que ocasionaram mudanças substanciais no discurso absenteísta que condenava a participação política como prática pecaminosa e desviante. Na década de 30 houve apenas um parlamentar protestante que atuou na Constituinte de 1933, o pastor metodista Guaracy Silveira, filiado ao Partido Socialista Brasileiro. Mas apesar de se considerar um socialista-cristão entrou em discordância com o ideário do partido. Era sua consciência cristã que estava em choque a cada momento, principalmente quando lhe trouxeram um manifesto marxista que não quis assinar. Antes da conclusão dos trabalhos constituintes, Guaracy já havia se tornado getulista. Sua atuação política baseava-se nas velhas práticas liberais e seu enfoque maior foi a luta contra a implantação do ensino religioso, conforme proposto pela Liga Eleitoral Católica (LEC), liderando a oposição e defendendo os interesses protestantes.



Quanto à implantação do ensino religioso nas escolas públicas do País, a oposição foi derrotada, apesar das alianças conjunturais com positivistas, socialistas e maçons, costuradas pelo deputado Guaracy Silveira. Era, de fato, uma demonstração da força que a Igreja Católica ainda tinha naquele momento, por um lado. Do ponto de vista protestante, inauguravam-se novos espaços e possibilidades de atuação política, mesmo que ainda restritos às questões religiosas.

O exemplo do metodista Guaracy Silveira rendeu frutos também em outras denominações protestantes. A lufada democrática pós 1946 motivou a participação de outros evangélicos na política partidária nacional. Eram poucos, mas líderes em suas respectivas denominações, a exemplo do presbiteriano Antônio Teixeira Queirós, de nobre família presbiteriana de Pernambuco; Augusto Nogueira Paranaguá, de tradicional família batista do Piauí, cujo genitor Dr. Joaquim Paranaguá, senador da República havia se convertido às doutrinas batistas ao final do mandato; Alberto Stange Júnior, capixaba e também de origem batista; Basílio Catalá Castro, baiano, professor do Colégio 2 de Julho, presbiteriano e eleito pela UDN; Osny Fleury Silveira, advogado, filho de tradicional família paulista, também presbiteriano.

Na década de 1950, o protestantismo brasileiro já apresentava certo crescimento numérico observado internamente pelos seus líderes, a exemplo de Waldo Cesar, o qual minimizava tal desenvolvimento quantitativo em detrimento de ações e reflexões sobre a realidade social. Em 1958, os protestantes formavam um contingente de um milhão e seiscentos e noventa e cinco mil e oitocentos e setenta e sete fiéis. No ano seguinte totalizavam um milhão e oitocentos e dois mil e duzentos e noventa e três seguidores espalhados em cinco mil e setecentos e doze templos, em todo o território nacional. Ainda não era um crescimento espetacular como o do final da década de 1990, mas os reformados despontavam como uma força crescente no campo religioso brasileiro.

Com expressividade quantitativa, o protestantismo histórico já não era mais uma minoria de pobres e oprimidos da estrutura social brasileira. Muitas famílias, por esforços próprios ou arranjos clientelistas, passaram a ter em seu seio profissionais liberais, professores, comerciantes bem sucedidos; enfim um status de classe média que exigia e demandava paridade política e prestígio social. Como outra face da mesma moeda, o prestígio político se constituía como uma espécie de barganha onde os



evangélicos ofereciam a “obediência e o respeito às autoridades constituídas” e recebiam em troca apoio e manutenção das liberdades de consciência e religiosa. Foi um acordo tácito que perdurou por algum tempo. Os crentes, como eram denominados no período, só querelavam por causa da liberdade religiosa, a qual se assegurada, os deixavam satisfeitos.

Quanto aos fatores externos, podemos citar as mudanças políticas que ocorreram no Brasil: entre 1920 e 1945 o País viveu um clima de instabilidade política permeado por sublevações militares, greves, golpe de estado e quarteladas que cercearam o pleno exercício democrático no geral e para alguns setores sociais o cerceamento da cidadania.

Entre 1937 e 1945, período conhecido como Estado Novo, o presidente da república, Sr. Getúlio Vargas, governou o País de forma ditatorial e autocrática extinguindo todos os partidos políticos e agremiações coletivas, pois os mesmos serviam “para criar uma atmosfera de excitação e desassossego permanentes nocivos à tranqüilidade pública e sem correspondência nos reais sentimentos do povo brasileiro”.<sup>8</sup>

No período varguista, os opositoristas sofreram severas punições como prisões, perseguição e exílios políticos. No entanto, a reação ao autoritarismo floresceu e organizou-se coletivamente provocando o enfraquecimento do poder executivo, dando margem a um processo de ordenamento político que ficou conhecido como redemocratização, o retorno de um período de experiência liberal-democrática. Segundo uma estudiosa da realidade política brasileira de 1945 até 1964 “a sociedade brasileira conheceu partidos políticos nacionais e de massa; e experimentou eleições sistemáticas para o Executivo e o Legislativo”.<sup>9</sup>

Com a deposição de Getúlio Vargas em outubro de 1945, em dezembro do mesmo ano ocorreram eleição presidencial e de candidatos à Constituinte Federal. Parlamentares que formularam a nova constituição de 1946, que garantiu a reorganização dos partidos políticos, inclusive do Partido Comunista do Brasil. Antigas forças políticas formadas por liberais e democratas organizaram-se como a União Democrática Nacional (UDN) em 1945, tendo como eixo programático a defesa da

---

<sup>8</sup> APUD Vamireh Chacon. *História dos Partidos Brasileiros*. Brasília, Ed. UNB, 1985. p. 341.

<sup>9</sup> Ângela de Castro Gomes, “Jango e a República de 1945 – 64: Da República Populista à Terceira República”, in: Rachel Soihet. *Mitos Projetos e Práticas Políticas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009. p. 36.



democracia, da liberdade de pensamento e religião, promoção do progresso econômico e bem estar de todos os brasileiros.

A União Democrática Nacional se constituía como uma agremiação política diversificada e com um perfil eclético, no qual cabiam militantes de variados matizes. Nasceu no início do Estado Novo e se transformou numa espécie de frente opositora ao Governo de Getúlio, defensora das liberdades democráticas. Conforme um militante da época, Afonso Arinos, “tudo nos separava, e nada nos unia exceto aquele nexos que o próprio sucesso da nossa empresa viria fatalmente a extinguir”.<sup>10</sup> O nexos que unia a tão variado espectro era a oposição à ditadura varguista.

Na Bahia os autonomistas, que futuramente organizariam o Diretório Estadual da União Democrática Nacional (UDN), eram liderados por Otávio Mangabeira. Do grupo regional também faziam parte juracizistas, correligionários de Juracy Magalhães, isto é, próximos do velho Partido Social Democrático, que apoiava Vargas. Na esteira da oposição ao varguismo arregimentavam-se amplos setores sociais, a juventude acadêmica e segmentos das camadas médias urbanas. Nesse processo de arregimentação de novos militantes, grupos minoritários sem tradição política também eram bem vindos, a exemplo de setores protestantes dos estratos médios da capital.

O ecumenismo da União Democrática Nacional (UDN) não resistiu ao catolicismo do chefe político Otávio Mangabeira, que em entrevista se orgulhava de ser um democrata convicto que cultivava apenas duas intransigências: “uma é a intransigência democrática; a outra, quiçá mais profunda, é a intransigência católica.”<sup>11</sup> A intransigência cedeu lugar a uma abertura política e religiosa que abriria os braços a jovens líderes protestantes, inexperientes, mas que agregavam um considerável capital eleitoral e simbólico.

---

<sup>10</sup> APUD Maria Victoria Benevides. *A UDN e os udenistas; ambigüidades do liberalismo brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981. p. 51.

<sup>11</sup> Citado em Aruã Silva de Lima. *Uma Democracia Contra o Povo*. (Dissertação de Mestrado em História), Feira de Santana, UEFS, 2009. p.82.



### Do púlpito à tribuna: Trajetórias parlamentares

A questão que se impõe ao historiador é que fatores levaram jovens líderes protestantes a romper o absenteísmo político de seus grupos e a se lançarem na faina político-partidária? O problema deve ser analisado, inicialmente, destacando que na década de 1940 o protestantismo já se constituía em confissão religiosa em expansão na sociedade brasileira e baiana. De segunda ou terceira geração de fiéis, os jovens evangélicos foram beneficiados com as instituições escolares, adentraram as universidades e galgavam cargos públicos de destaque ou exerciam profissões liberais de visibilidade social como advogados ou professores. Em outras palavras: saíam do gueto minoritário e passavam a viver a dinâmica social com suas relações de poder.

Do ponto de vista das motivações existenciais e religiosas não podemos esquecer que a ética protestante não separa o trabalho religioso do secular. Todos os servos de Deus são vocacionados, chamados por Deus para o exercício profissional em quaisquer instâncias da vida. A política também se torna um serviço prestado à divindade, um locus de atuação do fiel. Dir-se-ia que Basílio Catalá de Castro, pastor presbiteriano, assomava o púlpito de sua congregação e a tribuna da Assembleia Legislativa da Bahia a partir do mesmo apelo vocacional. O móvel profundo que mobilizava a sua atuação parlamentar tinha um componente religioso decisivo. Em um dos seus famosos sermões, intitulado *Buscando ao Senhor*. Asseverou:

Para o cristão veraz não há uma vida religiosa e outra secular. A sua vida é toda religiosa e suas atividades são também... Servir à Pátria, seja no Lar, na Universidade, na alta esfera político-administrativa, no Parlamento, nos altos cargos públicos ou no mais humilde mister, é servir a Deus... não há diferença entre vida sagrada e secular.<sup>12</sup>

Por outro lado, grupos religiosos que inicialmente sofreram as dificuldades e perseguições advindas da oficialidade do catolicismo, já em franco crescimento numérico, no século XX, buscavam prestígio político nas esferas públicas como uma forma de garantia de espaço e visibilidade, demarcando as diferenças com o catolicismo majoritário. Não por mero acaso o foco das discussões parlamentares dos deputados evangélicos na Bahia e no Brasil no período foi o debate sobre a entronização da

---

<sup>12</sup> Basílio Catalá Castro. *Sermões*. SL. S/E, 1972, p. 13.



imagem de Cristo nas assembleias. A Casa Publicadora Batista publicou, em 1948, discursos de parlamentares protestantes que atuaram em São Paulo, Distrito Federal, Pernambuco, Piauí, Espírito Santo e Bahia e o tema central era a prática católica de colocar imagens em locais públicos, herdada do período imperial.

Diante do fragoroso debate nacional sobre a redemocratização do País, os protestantes gastaram uma substancial energia para demarcar espaços e representações religiosas com os católicos. O anticatolicismo atávico do protestantismo de origem missionária, após quase um século de instalação no Brasil, ainda alimentava-se de representações de intolerância e da disputa de fiéis. Eis um extrato de um discurso do deputado Basílio Catalá de Castro pronunciado na Assembleia Legislativa da Bahia em 1947:

A imagem de Jesus Cristo, símbolo essencialmente católico, se colocada neste recinto vai prevenir todo o observador qual a religião da Câmara e os seus princípios religiosos. E a Câmara é política, órgão legislativo de um Estado leigo, federado a uma república leiga, logo não tem que exibir religião alguma.<sup>13</sup>

É verdade que o Estado era leigo, não deveria ter um símbolo religioso no auditório da Assembleia Legislativa, porém o que ressaltou o deputado no seu discurso é que era um símbolo católico e não do cristianismo em geral. Ainda na década de 1950, o deputado Ebenézer Cavalcanti da Igreja Batista 2 de julho, debatia na Assembleia Legislativa o culto das imagens, citando o próprio Padre Vieira para condenar a prática católica. O deputado pastor voltou ao texto bíblico do profeta Isaias e inquiriu retoricamente: “Mas que um cepo haja de ter a fortuna do cepo, e vá a achas ao fogo; e que o cepo, tão madeiro, tão tronco, tão informe, e tão cepo como o outro, o haveis de fazer á força homem, e lhe haveis de dar autoridade, respeito adoração, divindade?”

Do ponto de vista dos objetivos da União Democrática Nacional (UDN) a adesão dos pastores protestantes significava a ampliação do seu espectro eleitoral. As comunidades protestantes representavam um potencial de votos concentrados numa rede de fé e solidariedade que saía da capital, Salvador, e atingia várias regiões do interior do Estado. Segundo Paulo Silva, ao estudar as origens da UDN na Bahia “o alistamento

<sup>13</sup> APUD, Celso Aloísio Santos Barbosa. *O Pensamento Vivo de Ebenézer Gomes Cavalcante*. Rio de Janeiro, Souza Marques, 1982. p. 99.



eleitoral era uma das preocupações centrais das lideranças políticas em 1945. Esta preocupação tornava-se tanto maior quando se referia ao eleitorado rural e semirural, o mais difícil de ser arrastado para as urnas”<sup>14</sup>.

O deputado Basílio Catalá Castro desempenhou o ministério eclesiástico no interior baiano, na cidade de Ponte Nova, atualmente Wagner, além de ter sido brilhante professor no Colégio Ponte Nova, organizado pela Missão Presbiteriana em 1905. Portanto, a sua rede de influência abrangia Salvador, a capital do Estado, onde lecionava no Colégio 2 de Julho, também organizado pela Missão Presbiteriana e atendia a um setor das camadas médias da cidade, e várias localidades do interior baiano onde atuou como pastor ou docente. Um homem público que ia ao encontro das necessidades eleitorais da União Democrática Nacional (UDN) naquele momento.

O deputado Ebenézer Cavalcanti, além de atuar como pastor em Salvador, possuía um largo campo de influência no interior baiano, para onde se deslocava em caravanas evangelísticas fazendo pregações das doutrinas batistas e fundando congregações nas cidades interioranas a exemplo de Muritiba, cidade do Recôncavo Baiano que recebeu uma comissão liderada por Ebenézer Cavalcanti em 1946, com o objetivo de erigir a congregação que originou a Primeira Igreja Batista da cidade. Em Feira de Santana, cidade situada no portal do sertão, a caravana evangelística capitaneada pelo então pastor Cavalcanti, foi noticiada no principal jornal da região O Folha do Norte.<sup>15</sup> A Congregação Batista, organizada em 1941, continuou a ser visitada pelo Pastor Ebenézer Cavalcanti e em 1947 foi oficializada como Primeira Igreja Batista de Feira de Santana.

O pragmatismo dos políticos evangélicos transformava a membresia das comunidades religiosas, naturalmente, no eleitorado cativo e principal dos políticos irmãos em Cristo. O ardor proselitista dos presbiterianos e batistas, ávidos por colher vidas e prosélitos para as suas doutrinas, coadunava-se com as necessidades e os interesses eleitorais da opositora UDN, ávida por votos interioranos ou rurais, por alargar sua influência

---

<sup>14</sup> Paulo Santos Silva. *Âncoras da Tradição Luta Política, intelectuais e construção do Discurso Histórico na Bahia (1930-1949)*. Salvador, EDUFBA, 2000.

<sup>15</sup> *Folha do Norte*, 22 de outubro de 1941, p. 3.



Outro aspecto que aproximava os udenistas dos protestantes era o anticomunismo. Os batistas condenavam com veemência o materialismo e o ateísmo dos partidários do comunismo como ideias incompatíveis com as doutrinas evangélicas. A UDN era contra o comunismo e ajudou a fomentar no Brasil práticas repressivas e o terror do “perigo comunista”<sup>16</sup>.

O deputado Ebenézer Cavalcanti era visceralmente contrário às ideias comunistas. Na década de 1960 a juventude da Igreja Batista Dois de Julho, em Salvador, liderada pelo jovem universitário Agostinho Muniz, ousou desafiar as concepções doutrinárias e políticas conservadoras do seu Pastor Ebenezer Cavalcanti declarando-se ecumenista e contrário à dominação norte-americana no País e na Igreja. O grupo foi expulso da Igreja Batista Dois de Julho porque começou a contestar a convivência das igrejas evangélicas com a Ditadura Militar e a desunião entre as igrejas. Os jovens ecumenistas eram chamados de comunistas “cor de rosa” pelo pastor Ebenézer.

O processo de atração dos líderes evangélicos pela UDN passou pelos caminhos tradicionais da política baiana e brasileira: o capital simbólico representado pelos chefes políticos, o personalismo e o pragmatismo que os mesmos exerciam, bem como a ascendência dos círculos letrados de instituições acadêmicas. O Deputado Basílio Catalá, relatou e seus biógrafos registraram que o mesmo era “contrário à ditadura Vargas e que ficou atraído pelo grupo político de Otávio Mangabeira, que conheceu em Campo Formoso”.<sup>17</sup> Campo Formoso é uma cidade da Chapada Diamantina baiana, reduto de presbiterianos desde o final do século XIX.

Quanto ao Deputado Ebenézer Cavalcanti, que já havia sido candidato a deputado em 1946 sem lograr a eleição, também era próximo do líder político, fundador da UDN, Otávio Mangabeira. Conforme um questionário respondido por seu filho, Eneas A. Cavalcanti ele “escolheu a UDN por convicção política e ideológica, era totalmente contrário à ditadura e muito amigo de Mangabeira”.<sup>18</sup> No mesmo documento está

---

<sup>16</sup> Aruá Silva de Lima, *Uma Democracia Contra o Povo: Juraci Magalhães, Otávio Mangabeira e a UDN na Bahia (1927-1946)*, p. 133-135.

<sup>17</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Documento mimeografado sobre a vida de Basílio Catalá, S/D*.

<sup>18</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Documento mimeografado sobre a vida de Ebenézer Cavalcanti, S/D*, p. 16.



registrado que Cavalcanti recebeu o “incentivo político de seu mestre na Faculdade de Direito Dr. Nestor Duarte”.<sup>19</sup>

O professor Nestor Duarte foi um dos líderes do grupo autonomista que fazia oposição ao Governo de Getúlio Vargas e transformou a Faculdade de Direito da Bahia no seu local privilegiado de militância política, entre os jovens acadêmicos. Filho de tradicional família do Recôncavo Baiano, Nestor Duarte aliou a vida política à atuação intelectual como professor e autor de obras de natureza jurídica. Em 1945, foi eleito constituinte federal pela União Democrática Nacional (UDN). Dedicou-se à política e à docência por mais de quatro décadas. Ebenézer Cavalcanti foi seu aluno na vetusta instituição, na qual se bacharelou em Ciências Jurídicas, em 1944. Cavalcanti destacou-se como estudante de direito ao vencer um Concurso de Oratória na Bahia, com a tese “Conceito de Liberdade no Estado Moderno”. O concurso foi promovido pela Ordem dos Advogados do Brasil.<sup>20</sup> O experiente político Duarte certamente avaliou positivamente o potencial político do seu jovem aluno e o sucesso que sua oratória poderia fazer na tribuna do parlamento em defesa da União Democrática Nacional (UDN).

A Faculdade de Direito da Bahia, além de um reduto oposicionista ao Governo Vargas foi um celeiro de jovens políticos que “estavam emergindo a partir do movimento estudantil impulsionado pelo Centro Acadêmico Rui Barbosa; jovens que teriam no futuro influência marcante na vida política local e nacional”.<sup>21</sup> O pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti foi um desses jovens brilhantes que também atuou nas estruturas político-partidárias do Estado da Bahia. Na legislatura posterior, de 1955 a 1959, assumiu o parlamento como suplente de deputado e posteriormente foi indicado pelo Prefeito de Salvador para o cargo de Conselheiro do Tribunal de Contas do Município.

Outro elemento de convergência entre os protestantes e os udenistas era o americanismo. Entre presbiterianos e batistas os EUA era a utopia almejada, pois o Evangelho tinha transformado a “nação irmã no berço da democracia”. A utopia

---

<sup>19</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Documento mimeografado sobre a vida de Ebenézer Cavalcanti*, S/D, p. 16.

<sup>20</sup> Celso Aloísio Santos Barbosa, *O Pensamento Vivo de Ebenézer Gomes Cavalcanti*, p. 25.

<sup>21</sup> Paulo Santos Silva, *Âncoras da Tradição Luta Política Intelectuais e Construção do Discurso Histórico na Bahia (1930 -1949)*, p. 48.



implícita do protestantismo brasileiro, conforme Alves.<sup>22</sup> Não concordamos com as transplantações teóricas lineares e artificiosas, porém podemos afirmar que a ideia do progresso atávico desenvolvida pelo protestantismo norte-americano também chegou ao Brasil com os grupos reformados, evidentemente ressignificado a partir da realidade específica do País.

Para os udenistas, especialmente Otávio Mangabeira que viveu 7 anos de exílio político nos Estados Unidos, o modelo político perfeito era o da nação norte-americana. Em 1946, numa entrevista Mangabeira declarou o seu amor ao estilo de vida americano e confessou que “voltou ao Brasil com a determinação de ajudar a estabelecer o mesmo sistema de governo e o mesmo modo de vida que encontrou na América do Norte”.<sup>23</sup> O “american way of life” não fascinava apenas os protestantes, também aos pragmáticos políticos brasileiros. Era mais um ponto de interseção entre religião e a política num tempo de guerra fria.

### **Focos de atuação e atividades parlamentares**

O Pastor Deputado Basílio Catalá de Castro, além de ministro religioso, desenvolveu atividades como técnico em educação da Secretaria de Educação e Saúde do Estado da Bahia e exerceu a docência nos dois colégios presbiterianos do Estado, isto é, o Colégio de Ponte Nova, fundado em 1905, no interior, localizado na atual cidade de Wagner, na Chapada Diamantina baiana e o Colégio 2 de Julho, na capital, Salvador, fundado em 1927, ambos por missionários norte-americanos que trouxeram o presbiterianismo ao Brasil. O seu nicho de atuação profissional era a religião e a educação. O Reverendo Basílio Catalá, também famoso pelos seus dotes de orador, fez das instituições eclesiais e das instituições educacionais o seu lócus privilegiado de atuação, o reduto eleitoral que lhe dava sustentação. Durante os quatro anos de legislatura fez parte da comissão de Educação e defendia arduamente a lisura e a qualidade dos concursos que os docentes se submetiam para provimento de vagas nos colégios públicos. Em maio de 1947 fez um pronunciamento na tribuna parlamentar

<sup>22</sup> Rubem Alves. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1979.

<sup>23</sup> Aruã Silva de Lima, *Uma Democracia Contra o Povo: Juraci Magalhães, Otávio Mangabeira e a UDN na Bahia (1927-1946)*, p. 151.



estranhando a ausência de concurso público para “as cátedras de Inglês no Colégio Estadual da Bahia e de Latim no Instituto Normal da Bahia, que se acham vagas há vários anos”.<sup>24</sup> Foi aprovado o requerimento do Deputado Catalá exigindo informações seguras da Secretária de Educação e Saúde.

Analisando as emendas orçamentárias para o exercício de 1951, observa-se que as preocupações do Deputado Catalá voltavam-se para a construção e reparos de prédios escolares no interior, empreendimentos lítero-musicais como filarmônicas em cidades interioranas, além de construção de pontes e rodovias. As cidades que foram beneficiadas com as verbas destinadas pelo Deputado Basílio Catalá, em sua maioria, localizavam-se em regiões da Chapada Diamantina baiana, onde se concentravam as congregações presbiterianas, a exemplo de Campo Formoso, Itacira (Wagner atualmente) Miguel Calmon, Piritiba e Pindobaçu. Também foi da autoria de Catalá uma emenda orçamentária de Cr\$ 60. 000,00 para a construção de um campo de pouso na cidade de Itacira<sup>25</sup> e que serviria prioritariamente ao Colégio Ponte Nova da Missão Presbiteriana em Wagner.

Em menor escala, o Deputado Catalá envolveu-se com a questão habitacional, considerada um dos grandes problemas sociais do período, que ocasionava inúmeras ocupações (invasões) de terrenos públicos ou de particulares, por segmentos empobrecidos da população como a famosa Invasão Corta-Braço, no Pero Vaz, no bairro operário da Liberdade.<sup>26</sup> Ao lado do Deputado Giocondo Dias do Partido Comunista, também defendeu o direito dos operários à moradia decente.

Quanto ao Deputado Pastor Ebenézer Cavalcanti, seus vínculos profissionais ligavam-se ao setor eclesiástico e às lides advocatícias, atuando como advogado e pastor batista até o final de sua vida. Conforme seu biógrafo, defendeu os pobres e humildes injustiçados. No início da década de 1950 atuou como advogado de posseiros que ocuparam terrenos na Vila Rui Barbosa, no atual bairro Caminho de Areia, na parte baixa da cidade de Salvador. Certamente, fez dessa vila operária o seu laboratório político eleitoral. Conforme um jornal batista Ebenézer enfrentou “a polícia que ali esteve tentando desalojar os posseiros. Discutiu com o Secretário de Segurança, que

---

<sup>24</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Diário da Assembléia*, 18/05/1947, p. 229.

<sup>25</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Diário da Assembléia*, 09/11/1950, p. 752.

<sup>26</sup> Sobre o tema cf. Eivaldo Fagundes Neves, *Invasões em Salvador: Um movimento de Conquista do Espaço para Morar (1946-1950)*, (Dissertação de Mestrado em História), São Paulo, PUC, 1985.



chegou a comparecer ao local... obrigando-o com o poder convincente dos seus argumentos a retirar-se do local”<sup>27</sup>.

O Deputado Ebenézer Cavalcanti também fez parte da Comissão de Educação da Assembleia Legislativa da Bahia, quando defendeu justos salários para os professores e a criação de escolas no interior do Estado “para diminuir o número de analfabetos em idade escolar e a bem do próprio desenvolvimento do ensino primário naquelas localidades”<sup>28</sup>

Como membro da Comissão de Educação, certamente o Deputado Ebenézer Cavalcanti fez gestões para que a Secretaria da Fazenda pagasse em forma de bolsas de estudos Cr\$ 113.350,00 ao Colégio Taylor Egídio, localizado na cidade de Jaguaguara, no sudoeste baiano e dirigido pela Convenção Batista Baiana.<sup>29</sup> Claro que os colégios católicos também receberam as bolsas do Estado. Enquanto parlamentar da bancada udenista, o Deputado Cavalcanti envolveu-se com problemas de várias categorias sociais, como jornalistas e militares, porém o fulcro da sua atuação centrou-se nas questões vinculadas à instrução pública e assistência comunitária nas comunidades evangélicas.

Analisando as emendas orçamentárias que aprovou observa-se que foram destinados às escolas na região de Ilhéus, Itabuna, Nova Canaã e Poções, localidades de forte presença de membros da Denominação Batista, além de uma Sociedade Beneficente Bom Samaritano em Itaju, um Posto Médico e o Instituto Batista de Educação vinculados à Igreja Batista 2 de Julho em Salvador, que era pastoreada por Cavalcanti. O Orfanato Evangélico em Feira de Santana, administrado pela Igreja Assembleia de Deus, também recebeu uma substancial verba.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Jornal O Libertador, 2 de junho de 1979, p. 2.

<sup>28</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Diário da Assembléia*, 22/09/1951, p. 20.

<sup>29</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Diário da Assembléia*, 11/12/1954, p. 19.

<sup>30</sup> Arquivo da Assembleia Legislativa da Bahia, *Diário da Assembléia*, 19/11/1954, p. 20.



### Considerações finais

A eleição dos deputados protestantes Basílio de Castro Catalá e Ebenézer Gomes Cavalcanti entre 1947 e 1954 pode ser entendida como um sinal concreto da visibilidade numérica que as Denominações Protestantes atingiram no período, passando a pleitear cargos públicos e ocupando espaços institucionais de poder. Na oligárquica política baiana e brasileira no chamado período de redemocratização, a eleição de dois pastores, bem situados na estratificação social, significava, sobretudo, uma comunhão de interesses políticos tanto dos protestantes quanto das agremiações políticas que desejavam se fortalecer contando também com o voto dos irmãos crentes.

O programa político da União Democrática Nacional (UDN) expresso no pró-americanismo, anticomunismo, crença no progresso pela educação coadunava-se perfeitamente ao pensamento e às representações políticas desenvolvidos pelos batistas e presbiterianos brasileiros. Seguindo as velhas práticas eleitoreiras vigentes no País, os deputados protestantes priorizavam atender as demandas do grupo religioso que eram originários, não só seguindo a máxima que é dando que se recebe, mas também dando a primazia aos domésticos da fé quando solicitavam suas emendas orçamentárias.

As motivações religiosas estavam presentes nas atividades políticas desses deputados, também como parte da vocação que recebiam de Deus e buscavam, fundamentalmente, demarcar espaços de poder com a expressão religiosa majoritária no campo religioso brasileiro, o catolicismo.



## A eficácia de uma presença libertadora: A trajetória do padre Cláudio Perani (1932-2008)<sup>1</sup>

Iraneidson Santos Costa<sup>2</sup>

### Em ritmo lento

“O povo é o mestre de minha caminhada”. Assim definia seu trabalho junto aos pobres o padre jesuíta italiano Cláudio Perani, falecido na manhã de 8 de agosto de 2008 em Manaus (AM), após lutar contra um câncer no fígado. Nascido em Bérgamo no dia 14 de agosto de 1932, resolveu tornar-se jesuíta somente aos 21 anos, quando já cursava a Universidade. Depois de oito anos na Itália vividos entre o Noviciado, a Filosofia e algumas experiências apostólicas, chegou ao Brasil em dezembro de 1961, destinado à Vice-Província da Bahia. Ainda seria necessário mais um período de formação (a graduação em Teologia no seminário gaúcho de São Leopoldo e uma especialização em Espiritualidade na universidade católica belga de Louvain) até que, já ordenado padre, Perani iniciasse sua missão pastoral em terras brasileiras, 27 anos no Nordeste, outros 14 anos na Amazônia.

Como se pode deduzir, não é uma tarefa simples resumir a trajetória de Cláudio Perani ao longo de cinco décadas vividas intensamente entre nós, brasileiros, de maneira especial junto aos pobres do campo e da cidade. Por conta disso, iniciaremos este breve ensaio recorrendo ao próprio Perani, citando um dos seus mais lúcidos textos, publicado, como tantos outros, nos *Cadernos do CEAS*, revista que ajudou a conceber e consolidar como uma das mais importantes do Brasil na área social. Em “Sobre as eficácias”, ele analisa as diversas experiências libertadoras ocorridas no país, de maneira assumidamente didática, em três categorias: aquelas em que prevalece a orientação econômica, outras nas quais o aspecto político é determinante e, por fim, aquelas em que predomina a dimensão de presença.

Avaliando as vantagens e os limites de cada opção, sobretudo no que diz respeito

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste texto foi lida na solenidade de lançamento da edição especial (número 233) dos *Cadernos do CEAS* em homenagem a Cláudio Perani, na sede do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), em Salvador, em novembro de 2009.

<sup>2</sup> Iraneidson Santos Costa é doutor em História (UFBA) e professor adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA).



à eficácia, Perani reconhece que as primeiras experiências (como grupos de produção e lutas pela terra) resultam numa eficácia imediata muito grande, enquanto naquelas marcadamente políticas (a exemplo dos sindicatos e partidos) o processo de organização geralmente privilegia uma centralização e uma globalização aparentemente mais eficazes. Por fim, Perani nos fala das iniciativas de simples presença nos meios populares, questionadas exatamente por não apresentarem eficácia histórica. Todavia, também nesse âmbito podemos descobrir uma grande eficácia:

A história recente dos movimentos sociais no Brasil nos revela que muitos espaços e categorias vieram a ocupar o palco dos atores históricos a partir de presenças mais gratuitas. É através desta presença menos orientada para determinadas ações eficazes que podemos favorecer novos tipos de sociabilidade que integram melhor o econômico-político com o cultural, tradições com novidades, espaços e tempos.<sup>3</sup>

Não se tratava, evidentemente, de privilegiar um caminho em detrimento dos demais e sim de contribuir para uma rede de articulações de eficácias alternativas. E Cláudio Perani fez sua opção. Diante do quase inevitável beneficiamento de poucos por parte dos projetos econômicos, do risco praticamente incontornável de distanciamento das direções em relação às bases nas organizações mais políticas, ele ressaltava a importância da presença solidária junto a grupos nem tão organizados, do acompanhamento de iniciativas nem tão promissoras, na perspectiva da construção de novas experiências igualmente portadoras de eficácia, uma vez que a “gratuidade também inclui uma particular eficácia. Está relacionada ao amor e à liberdade e pode favorecer energias insuspeitas, capazes de criar novas esperanças e novas autonomias”.<sup>4</sup>

Na sua peculiar e sempre rica maneira dialética de pensar, percebia na gratuidade uma eficácia particular, recomendando “pensar em ritmo lento e em perspectiva de longo prazo, mesmo quando certas situações não podem esperar”.<sup>5</sup> Sobretudo numa época de confusão, como a inaugurada na década de 1980, ele desconfiava de respostas prontas. Mas é bom esclarecer, para que não fique qualquer dúvida: esse “ritmo lento” por ele preconizado jamais significou renunciar a pensar o processo de mudança e deixar-se levar pelas circunstâncias diante das dificuldades encontradas, apenas queria nos recordar que “o ritmo do povo não coincide com o nosso calendário político, mas

---

<sup>3</sup> Cláudio Perani. “Sobre as eficácias”. *Cadernos do CEAS*, 150 (1994), p. 53.

<sup>4</sup> Perani, “Sobre as eficácias”, p. 54.

<sup>5</sup> Perani, “Sobre as eficácias”, p. 53.



que não deixa de ser ritmo, quer dizer, povo que se movimenta”.<sup>6</sup> Como ressaltou algumas vezes (sem ter sido sempre compreendido corretamente), a pressa pode levar a querer “encaixar os movimentos populares em modelos de unificação que, em lugar de aumentar o poder popular, o enfraquecem”.<sup>7</sup>

Sem receio de estar exagerando, desde que chegou à Bahia, em janeiro de 1962, como escolástico, Cláudio Perani dedicou em sua trajetória de amor e serviço aos pobres todo o tempo e a energia que requerem mais do que o homem todo. Ordenado em dezembro de 1964, já no ano seguinte sucedia ao padre Cesar Galvan na coordenação do *survey* da Vice-Província da Bahia, de modo a proceder a um levantamento oficial da Vice-Província, conforme decisão do superior geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe. Entre 1967 e 1994, junto com outros jesuítas (padres e irmãos), leigos e leigas, ajudou a fundar e consolidar o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Mais tarde, já na Amazônia, criou e fincou as bases da Equipe Itinerante e, mais recentemente, do Serviço de Ação, Reflexão e Educação Social (SARES), no recém-implantado Distrito da Amazônia.

Além do CEAS e do SARES, ele esteve na origem de outra instituição muito cara aos movimentos populares no Brasil, a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Junto com outro jesuíta do CEAS, o espanhol Manoel Andrés Mato, Perani assessorou o Encontro Pastoral das Igrejas da Amazônia Legal, realizado em Goiânia, em junho de 1975, quando a CPT foi criada. Além de ter coordenado o extenso dossiê elaborado pela Equipe do CEAS como subsídio para o referido encontro, é dele o clássico texto “Bispos da Amazônia: a conversão ao posseiro”, no qual refletiu do ponto de vista teológico-pastoral acerca de duas questões fundamentais: a terra como novo lugar teológico e o problema da eficácia da ação profética, uma vez que a profecia, “sem o esforço de encontrar um caminho viável de mudança, transforma-se numa palavra vazia e não seria mais uma interpelação para uma conversão”.<sup>8</sup> O nome deste caminho foi CPT e estes mais de trinta anos de atuação junto a milhões de famílias sem terra do país demonstram integralmente sua viabilidade.

<sup>6</sup> Cláudio Perani. “Pastoral popular e movimentos sociais”. *Cadernos do CEAS*, 119 (1989), p. 21.

<sup>7</sup> Cláudio Perani. “Notas sobre educação popular”. *Cadernos do CEAS*, 106 (1986), p. 80.

<sup>8</sup> Cláudio Perani. “Bispos da Amazônia: a conversão ao posseiro (reflexões teológico-pastorais sobre o Encontro das Igrejas da Amazônia Legal em Goiânia)”. *Cadernos do CEAS*, 39 (1975), p. 28.



Outro aspecto fundamental da trajetória de Cláudio foi sua capacidade de convivência com o diferente, fiel ao princípio inaciano de “estar mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la”. Não foram poucas as vezes em que chamou o povo de “mestre de sua caminhada”, por sua consciência, visão política, resistência, luta e fé. Também não tinha qualquer problema em relacionar-se com os não-crentes, a ponto de

reconhecer a grande contribuição dos amigos marxistas que, introduzindo-me no campo da análise marxista, me permitiram não somente aprimorar o conhecimento da realidade em que vivemos e o caminho da história, mas também aprofundar minha interpretação do Evangelho e da prática de Jesus, inspiradora da minha prática hoje.<sup>9</sup>

Não confundir, contudo, nessa postura compreensiva, tolerância com ingenuidade. De maneira igualmente enfática, Perani chamava a atenção quanto ao uso mecânico da abordagem marxista por parte dos assessores e agentes, bem como explicitava sua suspeita para com as vanguardas dos mais diversos credos e cores. E, é bom que se diga, sequer eximia do risco do vanguardismo sua própria atuação enquanto assessor:

Talvez se descubra uma grande distância entre nossos esquemas e nossas articulações e os esquemas e articulações da massa (sempre considerada apenas como “massa”, quer dizer, incapaz de uma visão crítica e de uma organização). Não há excessiva pressa em sentenciar sobre o que o povo precisa e deve fazer?<sup>10</sup>

Seu questionamento se referia a uma defasagem entre as exigências do movimento popular e as estruturas e condicionamentos dos sindicatos e partidos, mesmo quando os sindicatos fossem “autênticos” e os partidos “a serviço dos trabalhadores”.

### **Fé + política**

No agora longínquo ano de 1982, Perani ensaiou uma pergunta que foi se tornando inquietantemente desafiadora à medida que o século XX se esvaía: “Será que podemos afirmar tranquilamente que o partido unifica as lutas, aumenta o poder do

---

<sup>9</sup> Cláudio Perani. “CEAS: saudoso e saudável”. *Cadernos do CEAS*, 185 (2000), p. 89.

<sup>10</sup> Cláudio Perani. “Pastoral popular: poder ou serviço?”. *Cadernos do CEAS*, 82 (1982), p. 8.



povo, faz o processo avançar?”<sup>11</sup> Ele via nesta supervalorização das organizações tradicionais uma passagem muito rápida da esfera do político para a do político partidário, o que indicava uma solução insuficiente da equação “Fé + Política”. Apesar da afirmação em contrário, muitos movimentos pastorais haviam se convertido em correias transmissoras das estruturas sindicais ou partidárias, com todas as conseqüências que isso implicava para o trabalho pastoral. No entanto, com o advento da “Nova República”, marco da suposta “transição democrática”, cada vez mais predominou a perspectiva institucionalista, inclusive com a “colaboração” entre a Igreja e o Estado.

Mas Perani não se esqueceu dos ensinamentos colhidos em sua trajetória inicial no Brasil, em plena ditadura: ao contrário de uma composição com os poderes estabelecidos, continuou defendendo que, numa conjuntura de negociação, mais do que nunca tornava-se necessário manter o espírito profético, numa clara advertência àqueles setores propensos a deslocar a Igreja Católica para seu cômodo papel de mediadora: “A Igreja deve guardar os dois pés bem enraizados no setor popular. O contato com as autoridades pode enfraquecer o papel profético. Por isso, sempre deve estar subordinado ao processo popular”.<sup>12</sup> Enfim, nestes 46 anos entre nós, Cláudio Perani foi assessor, foi pároco, por um largo tempo foi superior e coordenador, em raros momentos professor, mas, antes de qualquer coisa, foi pastor.

De fato, a vida e a obra do padre Cláudio são exemplares para o entendimento dessa relação entre intelectuais e classes populares. Como de costume, sua reflexão não tinha motivação primordialmente teórica, antes respondia aos desafios de sua própria prática. Em 1978, por ocasião do IIIº Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ocorrido em João Pessoa (PB), ele traçou um quadro bastante ilustrativo das posturas acerca da relação entre os agentes de pastoral e o povo. De um lado, os que sacralizavam o povo, suas afirmações, suas ações, preconizando a não-interferência (sobretudo dos intelectuais) nas comunidades: “Há uma grande valorização de tudo o que é popular, cultura, religião... e, do outro lado, uma desconfiança de tudo o

<sup>11</sup> Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 9.

<sup>12</sup> Cláudio Perani. “Rumos da Igreja no Brasil”. *Cadernos do CEAS*, 100 (1985), p. 71.



que vem de fora do ambiente do povo”.<sup>13</sup>

Para os que assim pensavam, era preciso apoiar o povo em todas as suas ações, mesmo discordando delas. Do outro lado, aqueles que, apesar de cientes do direito de escolha do povo, negavam a possibilidade de uma consciência popular lúcida acerca da realidade, já que a mesma estaria maculada pela ideologia da classe dominante. Dessa maneira, “a consciência libertadora não é do povo e deve vir necessariamente de fora”,<sup>14</sup> ou seja, dos agentes portadores da visão crítica. Encaminhando a solução do problema pelo viés da prática, Perani afirma que “os agentes e o povo estão contaminados pela ideologia dominante e, ao mesmo tempo, têm capacidade para pensar e atuar num caminho de libertação”.<sup>15</sup>

Por outro lado, já vimos como ele estava permanentemente alerta quanto à possibilidade de uma visão ingênua e idealizada do povo, não descuidando, portanto, dos inúmeros problemas e contradições decorrentes da aproximação das CEBS com os sindicatos e os partidos:

Existe ainda o caso de movimentos de pastoral que elaboram e encaminham seu programa político sem qualquer comunicação e discussão com a comunidade eclesial. Alegam que, nesse assunto, não dependem da Igreja; ao mesmo tempo, porém, por serem movimento pastoral, pretendem que a Igreja reconheça, legitime e incorpore a sua atuação.<sup>16</sup>

Refletindo sobre a presença que “vem de fora” e sua importância no desenvolvimento das comunidades populares, Perani admitia o papel desempenhado pelos educadores, habitualmente de classe média, no processo de libertação dos oprimidos, visto que, sozinhos, estes “não conseguem, por falta não de vivência, mas de consciência crítica. Neste sentido, algo deve vir ‘desde fora’, de uma consciência já esclarecida, alimentada com conceitos que provêm de uma análise da realidade”.<sup>17</sup> Assim, mesmo advertindo para a necessidade de uma revisão contínua desse arsenal conceitual a partir da prática, não hesitava em insistir que o mesmo “não se encontra na

---

<sup>13</sup> Cláudio Perani. “Comunidades Eclesiais de Base: alguns questionamentos”. *Cadernos do CEAS*, 56 (1978), p. 45.

<sup>14</sup> Perani, “Comunidades Eclesiais de Base: alguns questionamentos”, p. 46.

<sup>15</sup> Perani, “Comunidades Eclesiais de Base: alguns questionamentos”, p. 46.

<sup>16</sup> Cláudio Perani. “Novos rumos da pastoral popular”. *Cadernos do CEAS*, 107 (1987), p. 42.

<sup>17</sup> Cláudio Perani. “A ação da igreja nas bases: da integração à libertação”. *Cadernos do CEAS*, 31 (1974), p. 67.



consciência do oprimido”.<sup>18</sup> Mais que isso, numa postura corajosa e que lhe rendeu não poucas críticas e incompreensões, colocava sob suspeita a concordância de muitos agentes pastorais (estrangeiros ou não) diante da religiosidade do povo. Segundo ele, o fato de “serem de outra classe, de outra cultura e formação, poderia provocar um certo complexo de culpa que se procura superar, aceitando sem mais as atitudes das outras classes”.<sup>19</sup>

Cláudio Perani experimentou pessoalmente a sanha repressiva da ditadura civil-militar. Foi em outubro de 1978, quando ficou detido no Aeroporto de Salvador por várias horas, sob risco de ser extraditado de volta à Itália, de onde regressava após estadia de um mês, depois de ter representado os jesuítas do Norte e Nordeste por ocasião da Congregação dos Procuradores da Companhia de Jesus. Bastante noticiada na imprensa local e nacional, sua liberação somente aconteceu após a intercessão do então Superior dos Jesuítas, Pe. Dionísio Sciuchetti, que recorreu a Dom Avelar Brandão Vilela, cardeal-arcebispo de Salvador, que recorreu ao Delegado Regional da Polícia Federal, que recorreu ao Ministério da Justiça, Armando Falcão, que afirmou ter sido a prisão “um equívoco, uma confusão de nomes”. Perani ocupava então os cargos de coordenador do CEAS e assessor cardinalício para Assuntos Sociais. Tal episódio serviu, ainda, para tornar pública a negação do pedido de naturalização requerido por ele anos antes.

Neste ponto, vale a pena recordar sua postura por ocasião da viagem do papa João Paulo II a oito países da América Central, em março de 1983. Num contexto de enfrentamento entre governos ditatoriais e guerrilhas revolucionárias, as polêmicas giravam em torno da legitimidade (ou não) da violência. Bem ao seu estilo, Perani não fugiu à contradição posta entre as concepções de violência sintetizadas nos documentos de Medellín (1968) e as homilias então proferidas pelo sumo pontífice. Enquanto na Conferência realizada quinze anos antes na Colômbia os bispos latino-americanos reconheciam, no “Discurso sobre a Paz”, que “a situação de injustiça pode chamar-se de violência institucionalizada”,<sup>20</sup> o papa parecia “condenar igualmente a violência fascista

<sup>18</sup> Cláudio Perani, “A ação da igreja nas bases: da integração à libertação”, p. 67.

<sup>19</sup> Cláudio Perani. “Religiosidade popular e mudança social”. *Cadernos do CEAS*, 30 (1974), p. 68.

<sup>20</sup> Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam). *A Igreja na atual transformação da América Latina à*



e a violência revolucionária, a segunda mais responsável por conter erros doutrinários. Será que não temos que inverter a perspectiva?”<sup>21</sup> Perani se empenhou em recolocar as coisas no seu devido lugar:

A verdadeira violência é prioritariamente aquela do regime capitalista, que explora os trabalhadores e mata os irmãos. A luta revolucionária é uma resistência a tal dominação, é a procura de relações mais fraternas. Nisso há uma diferença fundamental.<sup>22</sup>

### Um novo poder

Diante das muitas contribuições do padre Cláudio Perani, destacaremos uma questão sobre a qual ele se empenhou de maneira realmente notável e que foi fruto de diversas reflexões ao longo destas décadas: a construção de um novo poder a partir do serviço. Perani partia da constatação de que o movimento popular sempre foi ajudado por pessoas “externas” (que ele chama de agentes intelectuais), que apesar de desejosos de servir à mesma causa popular, eram motivados por ideologias, posições políticas ou inspirações religiosas diferentes, daí porque a relação entre esses agentes e as bases nem sempre terem sido fáceis, não apenas por conta da resistência popular a certos aspectos teóricos.

Indagando se a presença da Igreja junto ao movimento popular não trairia um desejo de “querer influir”, ele define a pergunta-chave: “Qual o significado do serviço? Que conteúdo tem?”. Como bom pastoralista, recorre às fontes bíblicas e esclarece que, no Evangelho, quando Jesus usa a palavra serviço (no episódio do lava-pés, cf. Jo 13, 1-20), esta não possui qualquer acepção de poder, dignidade ou domínio e, sim, “indica claramente inferioridade. O servo é aquele que depende do dono, trabalha de empregado, serve a mesa”.<sup>23</sup> E complementa que não se trata aqui de “enaltecer ou ratificar a situação de ‘empregado’, mas de sublinhar a dimensão de entrega aos outros sem exercer domínio”.<sup>24</sup>

Perani, porém, não eliminava da análise a necessária tensão. Com sua costumeira

---

*luz do Concílio: Conclusões de Medellín*. 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1969.

<sup>21</sup> Cláudio Perani. “O Papa na América Central”. *Cadernos do CEAS*, 86 (1983), p. 62.

<sup>22</sup> Cláudio Perani, “O Papa na América Central”, p. 62.

<sup>23</sup> Cláudio Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 13.

<sup>24</sup> Cláudio Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 13.



lucidez, indagava se expressões muito usuais entre algumas lideranças das CEBs, como “formular um projeto para a nova sociedade”, não indicariam uma tendência da pastoral popular a se constituir, de fato, numa alternativa política, numa nova forma de cristandade. Receava, portanto, que as Comunidades Eclesiais se convertessem no embrião de um novo projeto de hegemonia católica, na medida em que sua atuação social fosse compreendida como uma iniciativa dos cristãos das CEBs enquanto cristãos e não enquanto participantes de uma problemática social comum a muitos, independente de suas filiações religiosas.

Na verdade, Perani via que as CEBs, criadas inicialmente como instrumentos de renovação da estrutura interna da Igreja, assumiam progressivamente a aspiração de formuladoras de um padrão organizativo para toda a sociedade, o que lhe parecia muito perigoso. Em primeiro lugar, faltava-lhes uma autocrítica mais realista de sua situação, o que as levaria a reconhecer que se tratava de pequenos grupos, muitas vezes fechados e sob permanente ameaça de esvaziamento. O pior não era isso, no entanto, mas a mistura confusa de duas linguagens, teológica e sociológica, com conseqüências desastrosas:

Quando, na pastoral popular, se fala da nova sociedade, existe um certo triunfalismo eclesial e muito idealismo. Confunde-se a perspectiva da utopia evangélica com o concreto da realidade eclesial e política. A nova sociedade deve ser construída com a participação de todas as forças integrantes da sociedade. Quando as CEBs pensam “seu projeto de sociedade”, correm tremendo perigo de isolamento e, mesmo não querendo, vai ser difícil evitar a solução tipo “cristandade” ou “neo-cristandade de esquerda”.<sup>25</sup>

Por outro lado, criticava o grande abismo existente entre, de um lado, a linguagem técnica e o intelectualismo de certos documentos oficiais e da reflexão sociológica e teológica (inclusa a Teologia da Libertação) e, de outro, o anti-intelectualismo presente no trabalho de base. Para ele, ao invés de combater tal distanciamento, a maioria dos agentes de pastoral e assessores conscientemente o reproduzia, na medida em que considerava como tarefa exclusivamente sua a produção de instrumentos de análise, a sistematização de dados e a formulação de projetos alternativos. Do ponto de vista da

---

<sup>25</sup> Cláudio Perani. “A Igreja do Nordeste: breves notas histórico-críticas”. *Cadernos do CEAS*, 94 (1984), p. 62.



produção teológica mais formal, Perani apontou de maneira corajosa as limitações da Teologia da Libertação,

que trata dos pobres e reinterpreta a fé a partir dos pobres, mas habitualmente não é por eles lida e entendida. A teologia é verdadeiramente cristã não somente quando trata com amor os pobres, mas quando contribui para que eles possam falar, assume sua linguagem e sua sabedoria.<sup>26</sup>

Com isso, evidentemente, ele não estava desprezando a grande contribuição desta corrente teológica, mas estimulando-a a recolher a expressão de fé do povo, sua linguagem simbólica, sua visão de Deus, e incorporar todo esse fértil manancial em seu próprio corpo teórico. A propósito, um dos nomes mais representativos da Teologia da Libertação, o também jesuíta João Batista Libânio, reprovava num livro clássico com veemência o desrespeito praticado por agentes de pastoral letrados que impunham às camadas populares questões teológicas próprias, nem sempre condizentes com os problemas vivenciados por elas. Reconhecia nos cursos realizados junto aos grupos populares um precioso mecanismo de aprofundamento da relação entre a fé (bíblia-culto) e a vida, o que terminava impulsionando a linguagem de libertação a assumir os problemas concretos das camadas populares. Mas a busca de atalhos pelos “doutores” era uma constante no caminho do trabalhador. Perani identificava alguns desvios usuais. Muitas vezes,

levanta-se a realidade, fala-se da vida do povo, em medida menor se programam ações concretas, mas acontece que muitas vezes tudo isso fica esvaziado por uma certa pressa de abençoar com a Palavra de Deus escrita ou com o Culto. A realidade não é suficientemente analisada em seu nível mais sociológico e o julgamento é feito só na base do evangelho, desrespeitando outro aprofundamento mais político. Passa-se logo a utilizar a Bíblia, procurando nela uma resposta que não pode dar. A mesma identificação da Bíblia e do Culto com a vida pode ser perigosa, pois leva a não agir, se a Missa já resolve tudo.<sup>27</sup>

Neste caso, a Bíblia suplantava a vida, e a pressa do formador comprometia a crítica social pretendida. Mas havia outra espécie de risco embutido nestes cursos, o tantas vezes aludido distanciamento das lideranças, que acabavam por se descolar do seu tecido social de base e se reagrupar em universos (igualmente intermediários), onde

---

<sup>26</sup> Cláudio Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 72.

<sup>27</sup> Cláudio Perani. “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”. *Boletim Pastoral Popular*, 15 (1982), p. 1.



permaneciam “dependentes dos ‘formadores’ (mais intelectualizados), ao mesmo tempo em que perdiam a capacidade de diálogo com os seus primeiros iguais”.<sup>28</sup> Aqui, o responsável pela distorção era o nível excessivamente acadêmico da formação e a absolutização da lógica do pensamento científico, quando, então, a racionalização da vida extrapolava e minava a fé. Diante disso, não deve surpreender a predominância de uma abordagem que Perani classificaria como de tutela das classes populares por parte dos agentes externos, que se consideravam os verdadeiros portadores da tocha sagrada da consciência crítica e libertadora.

A urgência de uma prática política que se traduzisse em resultados eficientes, portanto, não raro resvalava para a instrumentalização da fé num projeto político, a incorporação utilitária da mística cristã como legitimação de um projeto bem definido de transformação social, gerando mais confusão que composição no binômio fé/política. Como antídoto à pressa de muitos agentes da pastoral popular, Perani resgatava o sentido mais profundo da palavra “mística”: “Fechar os olhos”. Está mais do que na hora de abrir os espíritos para a sua contribuição.

---

<sup>28</sup> Cláudio Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, p. 19.



## Pescando (com) pescadores<sup>1</sup>. Uma leitura das relações entre trabalhadores da pesca, Esquerda católica e participação política na arquidiocese de Maceió

Fernando Antonio Mesquita de Medeiros <sup>2</sup>

Nesse artigo procuramos refletir sobre as relações entre Igreja, Esquerda católica e grupos subalternizados, tendo como referência a luta dos pescadores pela retomada da Colônia Z-4 em Bebedouro, bairro periférico de Maceió. Trataremos dessa luta, ainda muito preliminarmente, com base na documentação acumulada no acervo da Comissão Pastoral dos Pescadores da Arquidiocese de Maceió no Regional Nordeste II da CNBB<sup>3</sup> que apoiou institucionalmente a organização dos pescadores em sua luta, juntamente com outras pastorais populares, mais particularmente a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP). O processo que nos permitiu o acesso a essa documentação em parte também reflete a história dessas pastorais na Arquidiocese de Maceió entre a segunda metade dos anos 1980 e os anos 2000.<sup>4</sup> O tratamento da documentação procurou

---

<sup>1</sup> O título foi inspirado no belo livro de José Geraldo W. Marques, *Pescando Pescadores*, São Paulo, NUPAUB/USP, [s.d. – 1995?]. Editado pelo Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas da USP e resultado de pesquisa interdisciplinar vinculada ao Subprojeto “Populações Humanas, Estratégias de Sobrevivência e Ecossistemas de Áreas Úmidas no Nordeste do Brasil – Várzea da Marituba [Alagoas], esse trabalho acadêmico se revestiu de um caráter social na medida em que expressou a visão dos brejeiros da Marituba e serviu, em uma versão preliminar, de base para a defesa dos seus interesses quando esses brejeiros se contrapuseram ao projeto da CODEVASF, expresso no RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) apresentado por essa companhia, funcionando como o “CONTRA-RIMA dos deserdados”. Cf. p. i e ii.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL).

<sup>3</sup> A divisão do território brasileiro em Secretariados Regionais pela CNBB data de 1962 quando da aprovação do Plano de Emergência, durante sua 5ª Assembleia Geral. Inicialmente em número de cinco (05), somente em 1964, durante o Concílio Vaticano II, quando se realizou em Roma a VI Assembleia Geral Ordinária da CNBB, é que foram aprovados os desdobramentos de alguns desses Secretariados. O Secretariado Regional Nordeste foi desdobrado em três Regionais: Nordeste 1 (Maranhão, Piauí e Ceará); Nordeste 2 (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas); e Nordeste 3 (Bahia e Sergipe). O Regional Nordeste II (NEII) teve como seu primeiro Secretário Regional, escolhido durante a reunião que criou o regional, Dom Helder Câmara, ficando o Recife como sua sede. Cf.: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), *CNBB Regional Nordeste 2, História e instalação*, <http://www.cnbne2.org.br/historico.htm>, acesso em 15/09/2010.

<sup>4</sup> O acesso a essa documentação se fez possível recentemente pela ação de professores e estudantes do Curso de História da UFAL no contexto das ações da disciplina Estágio Supervisionado em Arquivos, coordenada pelos professores Osvaldo Batista Acioly Maciel e Irinéia Maria Franco dos Santos. Ao ser consultado por esses professores para constituir no Arquivo da Arquidiocese de Maceió um campo de estágio, o arcebispo D. Antônio Muniz Fernandes (arcebispo de Maceió desde 2007) identificou a oportunidade de uma equipe especializada dar o tratamento necessário ao acervo e os convidou para



considerar não apenas seu conteúdo, mas também o seu suporte e formato como elementos capazes de nos apresentar indícios importantes para a compreensão dessas relações.

Temos como hipótese que a ação pastoral da Igreja no Brasil nos anos 1980, mesmo considerando a conjuntura distinta, em pleno período de democratização, guardava ainda muitas relações com a mística, a cultura política, a metodologia, os princípios, ideais e com a mesma “estrutura de sentimento” que mobilizou a Ação Católica Especializada nos anos 1950 e 1960. É claro que esse é um assunto que demanda outro texto, mas em linhas gerais, em grande parte das chamadas pastorais populares, a ideia de atuação em um meio específico seja entre estudantes, operários, trabalhadores sem terra, indígenas, moradores favelados, jovens pobres ou pescadores, o uso do método Ver-Julgar-Agir, gestado no interior da Juventude Operária Católica e que marcou a atuação do conjunto da Ação Católica Especializada, a inserção de suas ações numa vivência particular pela “Esquerda católica” do que Marcelo Ridente chamou de “brasilidade (romântico) revolucionária”, vivência que pode ser caracterizada pela busca de valorização das pessoas, de suas interioridades e de suas dimensões comunitárias no processo de construção do “homem novo”, distinguindo-se nisso da Esquerda tradicional<sup>5</sup>, são alguns indícios dessas relações.

Temos também por hipótese que nesse momento em que se consolida do ponto de vista do discurso, essa “estrutura de sentimento” começa a vivenciar sua fase de esgotamento o que coincide com o período que passou a ser conhecido como o da “volta à grande disciplina” na Igreja Católica a partir do pontificado de João Paulo II e que coincidirá como o arcebispado de Dom Edvaldo Gonçalves Amaral em Maceió (1986-2002). Essa estrutura de sentimento que se expressou de modo mais formal através da Teologia da Libertação parece ter se consolidado/cristalizado no discurso eclesial na

---

elaborarem um projeto de intervenção articulado à ação de ampliação da área destinada ao arquivo que já estava em curso dentro do processo de reforma do edifício sede da Cúria Metropolitana. A chegada desses professores e alunos foi fundamental para a preservação do acervo que, por negligência dos gestores e executores da obra, se encontrava em parte descartado pelos corretores ou misturado ao material de construção. Alguns documentos foram literalmente resgatados do lixo. A situação reflete também a situação de abandono desse acervo, seja pela simples desativação da respectiva pastoral ou movimento produtor, seja pelo refluxo destes na Arquidiocese de Maceió nos últimos anos. Esse foi o caso dos acervos da Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), do Movimento de Educação de Base (MEB) e da Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP).

<sup>5</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60: A geração do Betinho*. São Paulo, Loyola, 1994. p. 177.



Arquidiocese de Maceió nos anos 1970, guardando uma enorme distância em relação ao que ocorria até os princípios dos anos 1960.

Entre finais dos anos 1950 e início dos anos 1960, a Igreja local se fez partícipe de processos de planejamento estatal, a exemplo do que ocorreu durante o Seminário Sócio-Econômico de Alagoas.<sup>6</sup> Interessava à instituição se inserir nesses processos para arrancar junto ao Estado os devidos apoios às suas ações e projetos sociais nos marcos da Doutrina Social da Igreja. A Igreja, mesmo que sinceramente e efetivamente engajada em ações para a resolução dos problemas sociais, empreendendo uma ação militante pela justiça social, buscava, como dizia Dom Helder Câmara, alcançar seus objetivos aliando-se aos poderosos.<sup>7</sup> Assim procurou manter-se distante, vendo com desconfiança, e mesmo combatendo, qualquer ação independente, não tutelada das camadas populares, dos trabalhadores, ou tudo que parecesse vinculá-los ou vinculado a “comunismo”.

Seria apenas nos anos 1970 que esse contexto se modificaria em Alagoas? Há ainda muito a investigar, mas a documentação produzida pela Arquidiocese de Maceió a partir de 1975, sob o arcebispado de Dom Miguel Fenelon Câmara (1974-1984), indica uma mudança substancial na instituição. Os planos de pastoral publicados entre o período de 1975 a 1979 apresentam indícios de mudanças de práticas pastorais que em parte refletem os ventos do Vaticano II e de Medellín, mas resultam também de uma gradativa mudança das “estruturas de sentimento” no interior da Igreja no Brasil e em Alagoas em particular, gestadas ao longo das décadas de 1960 e 1970 pela práxis militante de seus leigos e leigas, clérigos e religiosos/as, daquele grupo que convencionamos chamar de Esquerda católica. Institui-se a prática do planejamento participativo e a busca por realizar uma acurada e metódica (através do uso do método Ver-Julgar-Agir) leitura da realidade (econômica, social, cultural e religiosa) sobre a qual se buscava atuar. Acentua-se a dimensão comunitária e participativa da Igreja, estando no meio dos pobres e fazendo a opção preferencial por eles, tomados como sujeitos de sua própria história e da ação eclesial e não mais meros objetos dessa ação; Priorizam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), pensadas como estruturas

---

<sup>6</sup> Sobre o contexto da realização desse Seminário, veja-se Fernando Medeiros. *O homo inimicus: igreja, ação social católica e imaginário anticomunista em Alagoas*. Maceió, EDUFAL, 2007. p. 136-137.

<sup>7</sup> Erika Bauer. *Dom Helder Câmara - O Santo Rebelde*. Brasil: Cor Filmes, 2004. 1 vídeo-disco (74MIN): NTSC: son., color.



onde estariam concentradas as experiências eclesiais; a mensagem a ser anunciada pela Igreja deveria interpelar a vida toda, uma mensagem de libertação, necessariamente ligada à promoção humana.<sup>8</sup>

É sob esse contexto que foram desenvolvidas as ações que articularam pescadores e Igreja na luta pela retomada da Colônia Z-4 de Bebedouro. Mas como chegamos a esse contexto em que esse tipo de articulação, esse tipo de ação se fez possível? Parece ser necessário nos determos um momento nos conceitos de “Esquerda católica” e de “brasilidade (romântico) revolucionária” com os quais estamos operando.<sup>9</sup>

Contrariando expectativas, forjadas com base na secular aliança da Igreja Católica com as classes dominantes em Alagoas,<sup>10</sup> organizações como o SORAL,<sup>11</sup> que vinha desenvolvendo desde 1961 um processo de sindicalização rural na Arquidiocese de Maceió, e outras organizações eclesiais como o Movimento de Educação de Base (MEB), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC), realizaram uma importante intervenção social no estado. Muitos dos integrantes dessas organizações, leigos, mas também alguns padres e religiosos/as, constituíram ao longo dos anos 1960-1970 uma “Esquerda católica”<sup>12</sup> em Alagoas.

<sup>8</sup> Arquidiocese de Maceió, *1º Plano de Pastoral (1975/76)*, Maceió, GRAFBOM, 1975; Arquidiocese de Maceió, *2º Plano de Pastoral e Informativo (1977/78)*, Maceió, Imprensa Universitária da UFAL, 1977; Arquidiocese de Maceió, *3º Plano de Pastoral e Informativo (1979)*, Maceió, EDUFAL, 1979; Arquidiocese de Maceió, *Dom Miguel Fenelon Câmara. Dez anos na Igreja de Maceió (1974-1984)*. Maceió, GRAFBOM, 1984.

<sup>9</sup> Nos parágrafos seguintes, em torno dos conceitos de “Esquerda católica”, “estrutura de sentimento” e “brasilidade (romântico) revolucionária” lançamos mão, de forma ampliada, da discussão que apresentamos no XXV Simpósio Nacional de História. Cf. Fernando Medeiros: “Igreja, Esquerda católica e anticomunismo nos anos 1960/70 em Alagoas”, in: *Anais do XXV Simpósio Nacional de História: Por uma est(ética) da beleza na História*. Fortaleza, ANPUH, 2009.

<sup>10</sup> Sobre o assunto veja-se Fernando Medeiros, *Algumas questões e apontamentos para uma história social da Igreja em Alagoas nos anos 1959-1979*. Campinas, manuscrito, 2009.

<sup>11</sup> Serviço de Orientação Religiosa de Alagoas, organização eclesial congênere ao Serviço de Orientação Rural de Pernambuco (SORPE) e ao Serviço de Assistência Rural (SAR) do Rio Grande do Norte.

<sup>12</sup> Cândido Mendes fez uso da expressão em seu livro, *Memento dos Vivos. A Esquerda Católica no Brasil*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966. Para o caso de Alagoas, tomamos a expressão de Amaro Hélio Leite da Silva. *Alfabetização, sindicalização e cultura popular*, Maceió, 2007. (Manuscrito. Inédito – autorizado). Diversos autores denominam esse segmento de “católicos progressistas”, dentre esses, mais recentemente, Lucília de Almeida Neves Delgado e Mauro Passos, “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”, in Jorge Ferreira & Lucília de Almeida Neves Delgado. *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003. p. 94-131; e, também, Severino Vicente da Silva. *Entre o Tibre e o Capibaribe: os limites da Igreja progressista na Arquidiocese de Olinda e Recife*. Recife, Ed. UFPE/Ed. Ass. Reviva, 2006.



Ao tratarmos da “Esquerda católica”, pensamos o termo “Esquerda” nos aproximando da definição utilizada por Marcelo Ridenti.<sup>13</sup> Como a concebemos, a “Esquerda católica” seria, parafraseando Ridenti, uma força política, no interior da Igreja, crítica da ordem capitalista estabelecida, identificada com a luta dos trabalhadores pela transformação social.

Afastando-se das posições conservadoras e reacionárias de grupos e de segmentos da hierarquia da Igreja, foi se constituindo, em finais dos anos 1950 e ao longo dos anos 1960, do interior dos organismos da Ação Católica Especializada, do movimento de educação de base e do processo de sindicalização rural, uma Esquerda católica que se distanciando de estruturas de sentimento presentes no contexto da instituição, passou a comungar, com outros segmentos da Esquerda no Brasil, bem como com intelectuais, de uma mesma estrutura de sentimento, com vistas a produzir transformações sociais e romper com a lógica dominante da sociedade capitalista.

Utilizamos aqui do conceito de *estrutura de sentimento* cunhado por Raymond Williams. Na composição desse conceito, segundo esse autor,

**‘sentimento’ é escolhido para ressaltar uma distinção dos conceitos mais formais de ‘visão de mundo’ ou ‘ideologia’.** Não que tenhamos apenas de ultrapassar crenças mantidas de maneira formal e sistemática, embora tenhamos sempre de levá-las em conta, mas que **estamos interessados em significados e, valores tal como são vividos e sentidos ativamente,** e as relações entre eles e as crenças formais ou sistemáticas são, na prática, variáveis (inclusive historicamente variáveis).<sup>14</sup>

Ao se utilizar do termo “sentimento”, Williams pretende focar os “elementos especificamente afetivos da consciência e das relações”. Ele não faz uso de “sentimento” em contraposição ao “pensamento”. Fala de “pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado: a consciência prática de um tipo presente, numa continuidade viva e inter-relacionada”.

Fazemos uso desse conceito, exatamente para procurar ir além da perspectiva mais formal presente nos conceitos de ideologia e visão de mundo. Não que não nos preocuparemos com estes, buscando identificá-los naquilo que a Esquerda católica deixou formulado/consolidado. Mas para além dessa dimensão, o conceito de estrutura

---

<sup>13</sup> *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro, Record, 2000. p. 17.

<sup>14</sup> Raymond Williams. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1979. p. 134. (grifos meus)



de sentimento possibilita dar conta do ainda não elaborado tanto no racional, no discurso articulado, quanto no nível da experiência social enquanto produtora de modificações e que “embora sejam emergentes ou pré-emergentes, não têm de esperar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis e fixarem limites efetivos à experiência e à ação”.<sup>15</sup>

A estrutura de sentimento partilhada pelos diversos segmentos de Esquerda no Brasil nos anos 1960 e início dos anos 1970 é a que Marcelo Ridenti denominou de estrutura de sentimento da “brasilidade (romântico) revolucionária”.<sup>16</sup> Esse conceito foi originalmente formulado no contexto da tese de doutorado escrita por esse autor e publicada posteriormente no livro *Em busca do povo brasileiro*. Ali, ainda sem fazer uso do conceito de estrutura de sentimento, o autor se referia a essa “brasilidade revolucionária” como “romantismo revolucionário”, concebendo o romantismo na perspectiva assumida por Michel Löwy e Robert Sayre.<sup>17</sup> Ridenti fez uso do conceito de “romantismo revolucionário” para compreender as lutas políticas e culturais dos anos 1960 e princípio dos anos 1970, desde o combate da Esquerda armada até as manifestações político-culturais. Segundo ele, a “utopia revolucionária romântica” do período “[...] valorizava acima de tudo a vontade de transformação, a ação dos seres humanos para mudar a História, num processo de construção do *homem novo*”.<sup>18</sup>

É preciso considerar, contudo, que essa leitura ou esse projeto de construção de um homem novo por parte de segmentos dessa Esquerda, ou pelos intelectuais a estes vinculados, por vezes se fez de forma idílica e/ou de forma preconceituosa como pode ser apreendido a partir do estudo de Antonio Luigi Negro sobre os trabalhadores de

---

<sup>15</sup> Williams, *Marxismo e literatura*, p. 134.

<sup>16</sup> Marcelo Ridenti, “Artistas e política no Brasil pós-1960: itinerários de brasilidade”, in: Marcelo Ridenti; Elide Rugai Bastos & Denis Rolland (Orgs.). *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006. p. 229-261.

<sup>17</sup> Essa concepção de romantismo é apresentada por esses autores no livro *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995. Nele os autores concebem o romantismo como uma visão social de mundo, ele é, “por essência, uma reação contra o modo de vida da sociedade capitalista”, representando uma crítica da modernidade. Cf. p. 34.

<sup>18</sup> Marcelo Ridenti, *Em busca do povo brasileiro*, p. 24.



origem rural, em grande parte constituída de migrantes nordestinos, que atuaram na indústria automobilística na região do ABC nas décadas de 1950 a 1970.<sup>19</sup>

Precisaríamos a essa altura começar a nos perguntar quem é mesmo essa Esquerda católica, quem a compõe, qual a sua rede social de relações? É possível falar em classe e em cultura de classe num estudo sobre a Igreja e a Esquerda católica? É possível encontrar num tal estudo as classes subalternas e perceber sua cultura de classe, numa história vista a partir dos de baixo, é possível enxergar na militância eclesial, particularmente entre os jovens militantes que constituíram a Esquerda católica, um recorte classista e uma opção de classe?

Buscando em parte e provisoriamente responder a essas indagações, nos remetemos ao estudo realizado por Semeraro sobre essa Esquerda católica, no qual afirma que “no limiar dos anos 60 [...] um número crescente de jovens, *partindo da ótica das classes dominadas*, envolveu-se em atividades de educação popular, na mobilização das massas e na construção de uma nova consciência sociopolítica”.<sup>20</sup>

Semeraro afirma que essa Esquerda católica era composta em sua maioria por elementos pertencentes à classe média e que esta “representa um dos movimentos mais significativos do início dos anos 60 que, despertada pelo levante das massas populares, se lança na busca de um projeto de transformação da realidade em todos os seus aspectos, não só econômicos e estruturais”.<sup>21</sup> Teria havido, na avaliação desse autor, um deslocamento de classe, inédito no seio da Igreja católica historicamente conservadora.

A partir do que escreve Semeraro e que em parte conflui na direção de nossas hipóteses de trabalho, é possível em resumo afirmar que a partir do interior de uma instituição historicamente conservadora, a Igreja Católica, um conjunto de jovens provenientes em sua maioria da classe média, fez uma opção de classe (um deslocamento de classe nos termos de Semeraro), despertados que foram pelo levante das massas populares e, partindo da ótica dos subalternos, lançaram-se à militância por transformações, não apenas estruturais.

---

<sup>19</sup> “Zé Brasil foi ser peão: sobre a dignidade do trabalhador não qualificado na fábrica automobilística”, in: Cláudio Batalha; Fernando Teixeira da Silva & Alexandre Fortes (orgs.). *Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado*. Campinas, Ed. UNICAMP, 2004. p. 403-435.

<sup>20</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 14.

<sup>21</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 14.



A interpretação de Semeraro, escrita no início dos anos 1990 e inspirada nos textos de Gramsci é bastante original e inovadora para aquele momento, pois deixava de pensar os subalternos como meros expectadores e objetos da ação militante dessa Esquerda para pensá-los como sujeitos históricos de cujas ações emanaram as inspirações para a ação militante dessa mesma Esquerda católica. O texto de Semeraro capturava um movimento, uma estrutura de sentimento em processo, que se espraiaria para o conjunto da chamada Igreja progressista no Brasil e que marcaria a atuação de parcela significativa de sua hierarquia e de sua militância, subsidiados por importantes documentos produzidos pela CNBB nos anos 1970-1980, quando já expressavam essa estrutura de sentimento já consolidada.

Uma das passagens de Gramsci utilizada como epígrafe do livro de Semeraro ajuda-nos a pensar num outro conjunto de questões que se vinculam à cultura de classe:

Não se faz política-história longe da população, sem sentir as paixões fundamentais do povo, compreendendo-as, explicando-as e justificando-as nas determinadas situações históricas, ligando-as às leis da história, a uma superior concepção de mundo, cientificamente e coerentemente elaborada, o saber.<sup>22</sup>

Longe de interpretações valorativas que vinculariam o escrito de Gramsci a uma tentativa de hierarquização de saberes que situaria os saberes populares, “eivados por paixões”, como inferiores e distanciados dos saberes ditos científicos, elaborados, devemos lê-lo como convite a nos aproximar dessas paixões, buscando compreendê-las em seus contextos históricos e vinculadas a origem de certos saberes eruditos e ditos científicos, caminho fundamental para se fazer história, para atuar no campo do político.

Eis uma chave de leitura para adentrar no universo dessa cultura de classe e a nós parece ter sido esse o espírito do livro de Semeraro, mesmo que esse não tenha sido o caminho por ele percorrido, pois o objeto de seu texto foram os militantes, a Esquerda católica, a geração de Betinho, e não os subalternos.

Mas ele apontou esse caminho, sobretudo ao afirmar que foi o levante das massas populares e a ótica dos subalternos que estiveram na origem do que representou

---

<sup>22</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 5.



essa Esquerda no que diz respeito à “construção de uma nova consciência sociopolítica”.<sup>23</sup> Para Semeraro:

mais que com um segmento específico da Igreja, nos deparamos com uma **nova orientação**, com **uma sensibilidade** que, a partir particularmente dos anos 1959-1964, seguiu uma rápida evolução na elaboração de um novo pensamento, de uma nova visão de mundo, de uma “conversão” em direção aos setores populares.<sup>24</sup>

Pensar a cultura dos subalternos, as concepções e ideias que a originam ou dela emanam não como inferiores às ideias e concepções ditas científicas, eruditas, mas como diferentes e por vezes, mesmo, na origem dessas teorias e práticas eis a trilha que procuramos seguir. Daí que rastrear as ações e concepções que povoaram a militância da Esquerda católica seja um caminho para se chegar às ações e concepções que, em tese, estão na origem de sua atuação, e que encontram na cultura popular (em sentido lato) suas raízes e razão de ser.

Contudo, tanto as ações quanto as concepções que nortearam a atuação dessa Esquerda foram avaliadas como ingênuas e românticas, o que Semeraro busca contestar, afirmando sua originalidade:

Numa avaliação sumária e pretensamente científica, a atuação desses jovens católicos pré-64 tem sido considerada ingênuo e *romântico*. Nas nossas análises, ao contrário, descobrimos intuições e valores que se situam na origem de uma visão original que, hoje, com características diferentes, voltam a repropor-se no debate atual.

Mesmo entre falhas e limitações próprias de seu tempo, é preciso reconhecer o registro mais significativo deixado por essa geração na valorização da subjetividade, na formação de uma consciência crítica, na participação popular, na concepção de um socialismo humanista e democrático.<sup>25</sup>

Se a atuação desses jovens não pode ser considerada romântica no sentido de ingênuo, acreditamos que ela deva sim ser pensada como *romântico* no sentido empregado por Michel Löwy e Robert Sayre,<sup>26</sup> elemento que devemos explorar na construção dessa “sensibilidade” referenciada por Semeraro e a qual poderíamos nos referir, nos termos de Raymond Williams, como “sentimento” (no sentido de “estrutura de sentimento”). As intuições e valores referidos por Semeraro e que se situam na

---

<sup>23</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 14.

<sup>24</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 14. (grifos meus)

<sup>25</sup> Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos 60*, p. 14-15.

<sup>26</sup> Michel Löwy & Robert Sayre, *Revolta e Melancolia*, p. 34.



origem de uma “visão original” que marcou a atuação dessa Esquerda católica, podem em nossa avaliação ser situadas também na origem de uma estrutura de sentimento romântico revolucionária, nos termos de Ridenti.<sup>27</sup> Contudo, concebemos que mesmo dentro desse contexto mais geral em que a Esquerda católica partilha dessa estrutura de sentimento, ela produziu uma versão diferenciada desse “romantismo revolucionário” que ainda buscamos identificar e explicitar.

Afirmávamos acima que rastrear as ações e concepções que povoaram a militância da Esquerda católica pode ser um caminho para se chegar às ações e concepções que, em tese, estão na origem de sua atuação, e que encontram na cultura popular (em sentido lato) suas raízes e razão de ser. O movimento em torno da retomada da Colônia Z-4 de Bebedouro, que articulou na mesma luta pescadores e militantes eclesiais, pode servir como um caso exemplar nessa direção.

O primeiro registro que identificamos, vinculado ao processo de luta dos pescadores e pescadoras pela retomada da Colônia Z-4 de Bebedouro, é um documento manuscrito que foi intitulado de “Relatório”.<sup>28</sup> Nele é registrado o conteúdo de uma reunião extraordinária realizada no dia 27 de março de 1987, às 19h30min na sede da Colônia Z-4 de Bebedouro que teria contado com a presença do Secretário da Federação dos Pescadores de Alagoas, da diretoria administrativa da Colônia, de trinta pescadores e de representantes da Pastoral dos Pescadores “com o objetivo de deliberar o local de funcionamento do Projeto de Alfabetização para os pescadores”. Seria estabelecido um convênio entre a Pastoral e a Colônia, cujo teor foi apresentado na assembleia e que definia a responsabilidade da Pastoral com o financiamento do projeto, responsabilizando-se pela parte pedagógica, juntamente com a monitora do projeto. Em contrapartida “a Colônia assumiria o ambiente físico”.

Quando aberta a discussão sobre o local onde o projeto seria instalado, foram apresentadas duas propostas, uma dos pescadores que indicava a sede da Colônia como local de instalação do projeto, por ser um local central onde funcionava tradicionalmente uma escola durante a administração das diretorias anteriores e que na

---

<sup>27</sup> Marcelo Ridenti, “Artistas e política no Brasil pós-1960: itinerários de brasilidade”.

<sup>28</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió (AAM), [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Manoel Messias Freitas de Azevedo [Secretário da Federação dos Pescadores de Alagoas]. *Relatório*. Maceió, 27/03/1987. Fonte utilizada nos parágrafos seguintes.



gestão da diretoria em exercício estava “funcionando como discoteque [sic] que não vem beneficiando os pescadores, mas provocando revolta nos mesmos”.

Ao contrário da proposição dos pescadores, a diretoria apresentou como proposta a instalação do projeto em um antigo prédio que já teria funcionado como cooperativa de pesca e que na ocasião estava servindo de depósito para os “artifícios de pesca” [sic] de alguns pescadores e para abrigar um “pescador necessitado de moradia”. No relatório afirma-se que o prédio referido “não apresenta condição estrutural para o funcionamento de uma escola”.

A diretoria justificou-se em não aceitar a proposta dos pescadores por se encontrar a sede alugada à esposa do secretário da Colônia para o funcionamento da discoteca. Os pescadores reagiram a essa justificativa alegando a irregularidade do contrato de aluguel, por não terem sido consultados em assembleia e por ultrapassar esse contrato o período da gestão daquela diretoria. Os pescadores propuseram um acordo para que a escola funcionasse no prédio sede da Colônia de 2ª a 6ª feira no período da noite e a discoteca funcionasse nos finais de semana e feriados. Essa proposta também não foi aceita pela diretoria gerando discussão na assembleia, com os pescadores fazendo várias denúncias de irregularidade tais como: “a não convocação das assembleias para deliberarem assuntos referentes à Colônia; negar-se a matricular os pescadores na referida Colônia; matricular pessoas estranhas a classe; a permanência do presidente com várias gestões 16 (dezesesseis) anos; a diretoria usufruindo da arrecadação da discoteque; ameaças e subornos que a diretoria vem constantemente fazendo aos pescadores”.

Após as discussões, a assembleia foi concluída com uma votação para deliberação sobre o local. A proposta dos pescadores que apresentou a Sede da Colônia como local de funcionamento da escola obteve 15 votos e a proposta da diretoria de manter como local de funcionamento da escola o prédio da cooperativa obteve 7 votos, tendo sido registradas três abstenções.<sup>29</sup>

O relatório foi encerrado com o registro de que “saindo os pescadores vitoriosos da assembleia [ficavam] esperando agora a solução da Federação”, demonstrando que mesmo derrotada em assembleia a diretoria não acataria a posição da maioria dos

---

<sup>29</sup> O fato de estarem 30 pescadores presentes, mas somente 25 terem exercido o direito ao voto, pode ser um indício de que parte dos pescadores que faziam oposição à diretoria não foram registrados na Colônia.



pescadores. O relatório que foi assinado por Manoel Messias Freitas de Azevedo na condição de Secretário da Federação dos Pescadores de Alagoas, indica que os pescadores e a Pastoral estavam bem articulados com a instância máxima de organização da categoria no estado. A ação firme da Federação que irá sobrevir em favor da própria classe e não de interesse alheios a ela, era uma demonstração clara de que os pescadores já vinham avançando bastante em Alagoas no processo de retomada de suas Colônias, entendidas cada vez mais como entidades de classe e não mais como órgãos fiscalizadores ou meramente assistenciais. Nesse processo, a ação de articulação entre pescadores e Pastoral foi fundamental e o Projeto de Alfabetização dos Pescadores era um de seus frutos, fruto que a diretoria encastelada há mais de 16 anos na Colônia Z-4 não queria que frutificasse.

O caso foi efetivamente encaminhado para a Federação dos Pescadores de Alagoas presidido naquele momento por Antonio Gomes dos Santos, seu Toinho Pescador. Em ofício datado de 12 de junho de 1987,<sup>30</sup> o presidente da Federação se dirige ao presidente da Confederação Nacional dos Pescadores comunicando que a diretoria da Federação havia resolvido não registrar a chapa nº 01 da Colônia Z-4 de Bebedouro que havia sido apresentada pela diretoria em exercício, devido à existência de várias irregularidades elencadas no documento: o candidato a presidente da Colônia teria exercido o cargo por dezesseis anos e durante esse período teria cometido várias irregularidades. Não exercia a atividade pesqueira, exercendo a profissão de pedreiro. O presidente da Federação registrou ainda que os pescadores faziam várias denúncias de sua administração: “Vem utilizando imóveis para benefícios próprios [sic], sem dar nenhuma satisfação aos pescadores, como por exemplo, alugou o prédio da Colônia à esposa do presidente em exercício sem convocar assembleia dos pescadores. O contrato deste aluguel ultrapassa o seu mandato. Os congeladores que deveriam ser utilizados pelos pescadores se encontram em mãos de pessoas estranhas à classe dos pescadores”.

Outras irregularidades são denunciadas pela Federação: pescadores tiveram suas matrículas na Colônia negadas por não gozarem da simpatia do presidente, por questionarem sua administração. Havia sido constatada a má gestão de sua

---

<sup>30</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Federação dos Pescadores do Estado de Alagoas, *Ofício nº 041. Assunto: Comunicação*, Maceió, 12/06/1987, p. 1. Fonte utilizada no parágrafo seguinte.



administração através dos balancetes encaminhados àquela Federação. Nos meses de fevereiro e março a Colônia havia apresentado apenas seis (06) sócios. “Porém, no último balancete apresentou 22 (vinte e dois) associados, que é justamente o número suficiente para o eleger” [sic].

O ex-presidente da Colônia e candidato à reeleição já havia demonstrado “mais de uma vez sua incapacidade administrativa, por não acompanhar e nem dar assistência à Colônia Z-23 transformada em capatazia da Colônia Z-4, deixando os bens da mesma em completo abandono”. Todas essas irregularidades foram denunciadas pelos pescadores e constatadas pelo presidente da Federação, quando em visita à área a convite dos pescadores que já pensavam na reativação da Colônia Z-23.

Essa circunstância deve ter pesado ainda mais como agravante contra o ex-presidente da Colônia Z-4, pois, o presidente da Federação, Antonio Gomes dos Santos, mais conhecido como seu Toinho, já havia sido presidente da Colônia Z-23 de Fernão Velho no ano de 1979, como fica registrado em manuscrito de ofício datado de 07 de maio daquele ano em que consta a relação dos pescadores que compareceriam a uma reunião que trataria do tema “Poluição e Pesca”.<sup>31</sup>

Foram também constatadas outras irregularidades relacionadas a outros integrantes da chapa nº 01 que não eram pescadores profissionais ou que há muitos anos já não exerciam a atividade pesqueira. Cita-se como exemplo o candidato a Primeiro Suplente do Conselho Fiscal que além de ser filho do também candidato a Primeiro Suplente da Diretoria Executiva na mesma chapa, era proprietário de uma empresa de cópias heliográficas. Outro componente da chapa era proprietário de casas de aluguel, agiota e dirigente de um time de futebol. O presidente da Federação ressaltava em seu comunicado que, como era do conhecimento do presidente da Confederação, “[...] queremos nossas Colônias administradas por pescadores profissionais para lutar em defesa da classe”.<sup>32</sup>

Diante de todas essas circunstâncias, a diretoria da Federação dos Pescadores de Alagoas resolveu “atender às reivindicações dos pescadores, nomeando uma Junta

---

<sup>31</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Colônia de Pescadores Z-23 – São José em Fernão Velho, *Relação de pescadores para Reunião*, Rio Novo, 07/05/1979.

<sup>32</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Federação dos Pescadores do Estado de Alagoas, Ofício nº 041. Assunto: Comunicação, Maceió, 12/06/1987, p. 2. Fonte utilizada no parágrafo seguinte.



Governativa com o objetivo de promover eleições livres e democráticas na Colônia Z-4 no período de 180 dias”. [p. 02] A Junta Governativa foi formada por seis (06) pescadores: Luís Barcelos de Mendonça (Presidente); José de Lima (Secretário); Manoel do Nascimento (Tesoureiro); Conselheiros: Maria das Neves Silva do Nascimento, Sebastiana Caldas da Silva, José Augusto Filho.

A mobilização dos pescadores, todas as denúncias por eles feitas e comprovadas pela Federação, a recusa da Federação em registrar a chapa para eleição, nada disso foi suficiente para impedir que a diretoria da Colônia Z-4 levasse adiante a realização do processo eleitoral que efetivamente ocorreu no dia 14 de junho de 1987.

Mas os pescadores continuavam mobilizados, como fica patente pela leitura de um pequeno texto manuscrito, sem data, redigido em uma pequena folha de caderno (20,5 x 14,5), convocando esses trabalhadores/as para uma assembleia extraordinária:

Amigos pescadores

Estamos convidando todos vocês para uma assembleia extraordinária, amanhã as 8,00hs na sede da colônia Z4 aqui em Bebedouro.

Companheiros, é de grande importância sua presença como pescador, nas decisões de nossa categoria. Já chegou a hora de não permitirmos pessoas estranhas dominarem e invadirem nossa colônia que é órgão de defesa dos pescadores.<sup>33</sup>

Em outro documento, também manuscrito e sem data, são reiteradas as irregularidades identificadas na Colônia Z-4 e cometidas por sua diretoria, acrescidas das irregularidades no processo eleitoral por ela conduzido: A chapa foi eleita sem registro na Federação e Confederação (“os órgãos competentes da classe”); no processo eleitoral o presidente da mesa convidou um candidato da chapa a compô-la como mesário; a maioria dos candidatos não eram pescadores; o processo de votação feriu o Estatuto das Colônias; não se deixou a assembleia se pronunciar; o coordenador interino da SUDEPE interferiu num órgão de classe, o que não era de sua competência, pois sua competência se restringia a “supervisionar e desenvolver a pesca e não invadir as sedes das colônias que são órgãos de classe”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió (AAM), [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, [S. A.], [*Convocação Assembleia Extraordinária* (Pescadores da Colônia Z-4)], [s. d.].

<sup>34</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió (AAM), [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, [S. A.], [*Irregularidades da Z 4*, [s. d.].



Os pescadores resolvem agir através da produção de um abaixo-assinado, ao que tudo indica, a partir da realização da assembleia e tendo como referência o registro dessas irregularidades no documento citado acima. No abaixo-assinado, cujo original datilografado também se encontra no acervo da CPP, os pescadores novamente registraram as irregularidades e fizeram novas denúncias sobre a condução do processo eleitoral pelo grupo que controlava a diretoria da Colônia Z-4:

Nós abaixo-assinados, pescadores associados e não associados da Colônia Z4, Bebedouro, queremos denunciar e protestar contra as irregularidades cometidas pela diretoria da citada Colônia [...], no processo eleitoral recente (14-06) quando [se] realizou eleições sem prévia autorização da Confederação e Federação, e proibindo o Presidente da Federação, no dia das eleições de usar da palavra na Assembleia Eleitoral, como também a presença acintosa de policiais no recinto eleitoral sob a argumentação de que os pescadores seriam “pessoas violentas”. Denunciamos também a prática deste grupo de não permitir a associação dos pescadores a sua Colônia, no sentido claro de manipular, pois conta com o apoio voluntário ou sobre pressão dos atuais associados, pois o secretário e presidente em exercício da antiga diretoria usa sua patente de Subtenente do Exército para ameaçar os pescadores. Diante de todas essas e outras irregularidades, os pescadores afirmaram: Não aceitamos a atual diretoria, eleita de modo irregular e ilegítimo, sem o apoio dos pescadores, portanto não aceitamos o processo eleitoral ocorrido. Por uma Colônia de Pescadores para os pescadores.<sup>35</sup>

Essa não era uma situação específica de Maceió e da Colônia Z-4, ao contrário era um caso ainda muito comum em todo o país. Muitas colônias não atuavam como órgãos de defesa dos pescadores, eram constituídas por “pessoas estranhas” à classe e não raro dirigidas por militares. Esse contexto de luta pela retomada das Colônias de Pescadores e para constituí-las em legítimos órgãos de defesa da classe, tal como os trabalhadores da pesca passavam a se reconhecer, pode ser identificado em vários outros estados do Nordeste e particularmente naqueles que estavam cobertos pela ação da Comissão Pastoral dos Pescadores no Regional Nordeste II da CNBB, como é possível constatar acompanhando algumas das edições do jornal *O Leme*, órgão oficial de imprensa da CPP.<sup>36</sup>

Foi enquanto classe que os trabalhadores se organizaram em torno de sua Comissão de Denúncias e expressaram novamente, dessa vez através de um abaixo-assinado, seu posicionamento, reiterando as irregularidades cometidas pela diretoria da

---

<sup>35</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, [Pescadores da Colônia Z-4], [Abaixo-assinado], Maceió, 16/06/1987.

<sup>36</sup> Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), *O Leme*, Informativo Nacional. Ano XI, nº 78, jan. 1983; Ano XI, nº 84, jul. 1983; Ano XII, nº 89, dez. 1984.



Colônia que já há alguns meses esses trabalhadores vinham explicitando. O abaixo-assinado foi encaminhado ao Presidente da Federação dos Pescadores de Alagoas através de documento em que consta a mesma data do abaixo-assinado, 16 de junho de 1987. O documento foi assinado por José de Lima, sócio da Colônia Z-4, como representante da autodenominada Comissão de Denúncias. Através desse documento os pescadores solicitaram, “com a possível brevidade”, as providências cabíveis diante das denúncias, relatadas em documento anexo, sobre as irregularidades na Colônia Z-4. Solicitaram também que cópia do abaixo-assinado fosse encaminhada à Confederação Nacional dos Pescadores.<sup>37</sup>

Maior brevidade por parte do Presidente da Federação dos Pescadores não poderia ter ocorrido, pois na mesma data, como consta no manuscrito do rascunho de ofício que seria enviado ao Presidente da Confederação Nacional dos Pescadores, as denúncias foram encaminhadas, reforçadas por cópias anexas do ofício da Comissão de Denúncias e do abaixo-assinado dos pescadores da Z-4. O Presidente da Federação expressou no documento sua posição diante dos acontecimentos, “no sentido de serem tomadas as providências pedidas”, afirmando que o processo eleitoral ocorreu sem a prévia autorização da Federação, pois foram contra a inscrição da chapa pelos motivos anteriormente expostos e encaminhados à Presidência da Confederação através do Ofício nº 41 de 12 de junho de 1987, que estava sendo enviado novamente, em anexo. É reiterada a crença da Federação quanto a ser a nomeação de uma junta governativa, o caminho a ser tomado e com esse intuito estava enviando, em anexo, “a Portaria que tomaria esta medida” para apreciação da Presidência da Confederação.<sup>38</sup>

A resposta da Confederação Nacional dos Pescadores veio, depois de mais de um mês, através da Portaria nº 183/87 de 22 de julho de 1987. Nela o Presidente da Confederação, José Eduardo de Moura Reis, levando em consideração que “a única chapa concorrente à eleição para a diretoria da Colônia de Pescadores Z-4, Bebedouro/Alagoas, não obteve o registro legal, não só da Federação como também desta Confederação Nacional dos Pescadores”, bem como todos os demais argumentos

---

<sup>37</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, José de Lima (P/ Comissão de Denúncias), [Correspondência ao Presidente da Federação dos Pescadores de Alagoas], Maceió, 16/06/1987.

<sup>38</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió (AAM), [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Federação dos Pescadores do Estado de Alagoas, *Ofício nº \_\_\_/87*, Maceió, 16/06/1987.



apresentados e reiterados pela Federação e pelos pescadores da Colônia Z-4, resolveu, anular a eleição realizada no dia 14 de junho de 1987; designar, a partir da data de publicação da Portaria, a Junta Governativa (composta tal como sugerida pela Federação) para dirigir a Colônia por um prazo de cento e oitenta (180) dias; e determinar que até o final do mandato dessa junta, fosse promovida a realização de eleição para Diretoria e Conselho Fiscal da Colônia.<sup>39</sup>

Mas esse não seria, contudo, o último capítulo dessa luta, mas apenas mais uma batalha vencida pelos pescadores. A Junta Governativa foi empossada em 28 de julho de 1987, numa posse comemorada como o “Dia da Vitória”, mas que não ocorreu na sede da Colônia Z-4, mas sim na sede da Federação, pois a diretoria que teve sua eleição anulada não reconheceu a Portaria da Confederação e não devolveu a posse da sede da Colônia aos pescadores.

Essa luta passou a ser travada na esfera do Judiciário Alagoano, num primeiro momento com a chapa supostamente “eleita”, recorrendo a uma medida liminar para manutenção de cargo eletivo. A medida liminar, vinculada ao Processo nº 3159/87, seria negada em 26 de agosto de 1987, ao considerar o juiz que a Portaria emitida pela Confederação Nacional dos Pescadores era “indiscutivelmente um documento hábil para manter a Junta Governativa” pelo prazo de 180 dias e que essa medida era justificada por ser de “exclusiva competência da Confederação Nacional de Pescadores”, pois esse órgão teria poderes delegados pelo Estatuto das Colônias<sup>40</sup>.

O segundo momento dessa luta no judiciário foi vencido apenas em 17 de setembro daquele mesmo ano com o Mandado Liminar de Reintegração de Posse, vinculado ao Processo nº 3176/87, concedido em favor da Colônia dos Pescadores Z-4, através de seu representante legal, conforme o previsto na Portaria CNP nº 183/87.<sup>41</sup>

A existência desse conjunto documental, ao qual viemos nos reportando até aqui, e particularmente dos registros manuscritos, e ocasionalmente de originais datilografados, aos quais se somam documentos manuscritos produzidos pela

---

<sup>39</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió (AAM), [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Confederação Nacional dos Pescadores, *Portaria CNP nº 183/87*, Brasília, 22/07/1987.

<sup>40</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Juízo de Direito da 3ª Vara Cível da Capital, *Manutenção de Cargo Eletivo, Processo nº 3159/87*, Maceió, 25/08/1987.

<sup>41</sup> Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Juízo de Direito da 3ª Vara Cível da Capital, *Mandado Liminar de Reintegração de Posse, Processo Nº 3176/87*, Maceió, 17/09/1987.



presidência da Federação dos Pescadores de Alagoas, relacionados à luta dos pescadores pela retomada da Colônia Z-4, é um bom indício para pensar como esse processo se fez em estreita articulação com a Pastoral dos Pescadores, por dentro dela, servindo de base institucional para a luta desses trabalhadores. Isso não seria possível se os pescadores, que resistiram e perseveraram em sua luta durante aproximadamente sete meses, diante de ações repressivas e de ameaças constantes da antiga diretoria da Colônia,<sup>42</sup> não identificassem nos agentes de pastoral seus legítimos aliados.

Ao contrário das lutas dos anos 1950 a 1960 que, como afirma Semeraro, mobilizou segmentos da juventude de classe média, tivemos nesse contexto a atuação de jovens pobres, vinculados à Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) e que também forneceu militantes à Pastoral dos Pescadores. Esses jovens partilhavam das mesmas condições de vida e moravam nos mesmos espaços onde os sujeitos dessas lutas viviam e onde desenvolviam seu cotidiano de trabalho.<sup>43</sup> No caso das lutas dos pescadores da Colônia Z-4, tratavam-se dos jovens moradores da comunidade de São Pedro (no Porto das Pedras, nas margens da Lagoa Mundaú), do Flexal de Baixo e do Flexal de Cima (o “Pão Sem Miolo”), uma área do bairro de Bebedouro em Maceió onde viviam, além de pescadores, trabalhadores da construção civil, empregados do comércio e, em menor número, servidores públicos. A esses jovens se somavam, como aliados, jovens de outras periferias de Bebedouro, como a Chã de Jaqueira, a Chã de Bebedouro, a Boa Vista, o Alto do São Francisco, o SAEM.

Esses jovens e seus grupos que constituíam a PJMP e integravam outras pastorais populares em Bebedouro, gestaram duas importantes instâncias de articulação de seus processos de mobilização, de formação e de lutas, uma intereclesial, o Conselho de Juventude, e outra extra-eclesial, o núcleo de base do Partido dos Trabalhadores, num contexto em que os núcleos eram uma importante instância organizativa desse partido. Em alguns bairros periféricos de Maceió, a exemplo do Tabuleiro e do Jacintinho, os núcleos de base do PT eram constituídos essencialmente por militantes eclesiais. A

---

<sup>42</sup> Cf. Arquivo da Arquidiocese de Maceió, [Fundo] Comissão Pastoral dos Pescadores, Federação dos Pescadores do Estado de Alagoas, *Ofício nº 066/87* (para o Comandante da Polícia Militar de Alagoas), Maceió, 30/07/1987.

<sup>43</sup> Entrevista de Jaildo Medeiros dos Santos e Sandro Henrique Calheiros Lobo, Maceió, 07/05/2011. Jaildo Medeiros e Sandro Lobo foram, em momentos distintos, coordenadores do Conselho de Juventude e do Núcleo do PT de Bebedouro. Fonte utilizada nos parágrafos seguintes.



presença desses militantes nas instâncias e no cotidiano do partido foi tão intensa que passaram a serem eles identificados quase como uma tendência interna do PT em Maceió, apelidados como “os igrejeiros”, particularmente pela Convergência Socialista,<sup>44</sup> mesmo quando se mantinham como “independentes” ou vinculavam-se à tendência majoritária do Partido naquele momento, a Articulação.

As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), as pastorais populares (particularmente a Pastoral dos Pescadores) e as lutas travadas pelos pescadores de Maceió, tendo como referência institucional a Federação de Pescadores de Alagoas, tiveram uma importância social e política tão preponderante naquela conjuntura de finais dos anos 1980 que se refletiram na primeira disputa eleitoral do PT para a Prefeitura Municipal de Maceió em 1988, encabeçada por um ex-coordenador da Comissão de Educação Política da Arquidiocese de Maceió e Presidente do Diretório Municipal do partido, Pedro Verdino, tendo como seu vice, Benedito Roque da Costa, vulgo Bida Pescador.<sup>45</sup>

### Considerações finais

A título de conclusão provisória, podemos dizer que essa militância eclesial que se situava no campo da Esquerda e que recebeu uma herança positiva dos movimentos da Ação Católica Especializada, traduzida numa vivência particular da “brasilidade (romântico) revolucionária”, que valorizava as pessoas, suas interioridades e suas dimensões comunitárias, contraditoriamente, num contexto de atuação favorável no campo da democracia política no Brasil, encontrou, entre finais dos anos 1980 e os anos 2000, uma conjuntura interna à Igreja extremamente desfavorável à continuidade de sua atuação, com a reação organizada e institucional de combate à Teologia da Libertação durante o Pontificado de João Paulo II, com a censura aos seus teóricos e à ação das pastorais populares; com o refluxo de seus movimentos pela própria abertura

---

<sup>44</sup> Tendência interna do PT que deu origem ao PSTU.

<sup>45</sup> Bida e seu Toinho continuaram na militância entre os pescadores. Em 2007, Bida era presidente da Federação de Pescadores de Alagoas, tendo como seu vice Antonio Gomes dos Santos, o seu Toinho Pescador. Cf.: Grupo dos pescadores e pescadoras artesanais do Submédio e Baixo São Francisco. *Comunidades dos Pescadores e Pescadoras Artesanais Mostrando sua Cara, Vez e Voz, Submédio e Baixo São Francisco*. Brasília, 2007, p. 2. (Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Fascículo 4)



democrática com a revitalização sindical e dos movimentos populares que já não careciam mais da Igreja como instituição guarda-chuva sob a qual necessitassem se abrigar e não admitiriam ser tutelados por ela; com a transferência de Dom Miguel Fenelon Câmara da Arquidiocese de Maceió para a Arquidiocese de Teresina e a posterior chegada de Dom Edvaldo Amaral que teve sua atuação inicial marcada pela imposição de limites à ação das pastorais, buscando tutelar a definição de seus coordenadores e assessores. Esses elementos, em parte, ajudam a entender o refluxo da Esquerda católica, dos movimentos e pastorais populares, particularmente daqueles mencionados ou abordados nesse artigo. A desarticulação e/ou desativação desses movimentos eclesiais, dessas pastorais populares na Arquidiocese de Maceió, também em parte, explicam o abandono ao qual foram legados seus acervos documentais.



## Direita, Esquerda ou Centro: A trajetória política da IURD

Adriana Martins dos Santos<sup>1</sup>

A Igreja Universal do Reino Deus (IURD) começou um processo de questionamento do governo federal e do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), em 1998, depois de ter apoiado Collor, Itamar Franco e FHC (primeiro mandato). O processo de institucionalização teria levado a IURD a não ver mais como legítimo o discurso de perseguida e a uma reavaliação do juízo formado anteriormente a respeito de seus antigos perseguidores? Teria a IURD caminhado para a Esquerda empurrada pelas preocupações com os problemas sociais, desprezados pelo governo FHC?

Oficialmente, as lideranças religiosas iurdianas admitiram ter ocorrido uma evolução do pensamento político do grupo e que erraram ao apoiar Collor e Fernando Henrique Cardoso. Uma modificação tão drástica poderia ser compreendida se analisado o contexto em que foi gerada a rejeição pentecostal ao candidato Luis Inácio da Silva, em 1989. O medo de perseguição religiosa, principal argumento utilizado pela IURD para justificar a repulsa a Lula tinha certa plausibilidade a partir da perspectiva dos pentecostais. Como observou Paul Freston:

Os pentecostais têm muitas histórias - verídicas ou não do que consideram discriminação por administradores petistas: espaços físicos negados para realização de eventos, cultos ao ar livre proibidos, pastores tratados com animosidade (...). Contudo, embora possa haver, por parte de alguns, um grau de manipulação em função de outros interesses, o fato é que havia um receio genuíno quanto a Lula.<sup>2</sup>

O seu processo de institucionalização, realizado, sobretudo, na década de 1990, certamente contribuiu para a modificação de sua forma de pensar as questões políticas. Modificação que tornou possível a aliança do Partido Liberal (PL), principal “reduto político” iurdiano, com Luis Inácio da Silva nas eleições de 2002, levando o Bispo Carlos Rodrigues, articulador político da IURD a, no segundo turno, ser um dos coordenadores políticos do candidato petista. Mas não foram apenas as lideranças iurdianas que se transformaram, foi necessário também que o Partido dos Trabalhadores

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

<sup>2</sup> Paul Freston. *Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao impeachment*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 257.



se abrisse para o diálogo com os pentecostais, e conseqüentemente, com a IURD. O partido atacado pela Igreja Universal em 1989 não foi o mesmo que disputou as últimas eleições presidenciais, nem o que fez chapa com o PL em 2002 e no segundo turno das eleições teve nos templos iurdianos a voz dos pastores pedindo voto para seu candidato.

Geralmente ao se falar da aproximação de Luís Inácio Lula da Silva, de setores do Partido dos Trabalhadores e da Igreja Universal do Reino Deus se tomou como referência o ano de 2002, mas já havia se delineado uma tentativa de aproximação nas eleições de 1998. A própria visita de Luís Inácio Lula da Silva a Edir Macedo quando este foi preso em 1992 poderia ser pensado como um exemplo de que a parcela do eleitorado que o Bispo da IURD aparentemente comandava parecia não ser desprezada pelo candidato petista ou setores “menos escrupulosos” do PT. Os jornais do período testemunharam a aproximação:

De olho nos votos dos evangélicos, rebanho que tradicionalmente rejeita sua candidatura, o petista Luiz Inácio Lula da Silva fez elogios indiretos ao bispo Edir Macedo, dono da Igreja Universal do Reino de Deus, durante entrevista ao programa "Paulo Barboza" da rádio Record de São Paulo, no qual disse ainda que sempre acreditou em Deus.

"Sei que o tratamento da Igreja Universal nesta eleição será diferente do dado em 89 e em 94. O bispo Rodrigues me garantiu que desta vez não vão me satanizar, não vão me vender como demônio", disse Lula, referindo-se a uma conversa que teve com o bispo Carlos Rodrigues, coordenador político da Universal.

Ao falar sobre os problemas da agricultura nordestina ocasionados pela seca, o candidato petista mais uma vez fez referência à Igreja Universal do Reino de Deus.

"O bispo Edir Macedo doou 150 toneladas de alimentos para a cidade de Irecê, na Bahia. O governador do PT, Cristovam Buarque, doou 140 toneladas. Já o governo federal só deu 7 toneladas", comparou.<sup>3</sup>

Enquanto uma postura mais neutra ou simpática em relação a Lula pode ser vista nas publicações da Igreja Universal do Reino Deus, as opiniões sobre Fernando Henrique Cardoso passaram a ser cada vez mais críticas. Exemplo desta nova postura foi encontrado em editorial da Folha Universal, de 17 de maio de 1998, que comentava a incapacidade do governo federal para resolver os problemas da seca no Nordeste:

O governo Federal não tem dado a importância devida para a região. O presidente Fernando Henrique Cardoso, apesar de ter ido recentemente ao Chile e à Espanha, e com viagem marcada para Genebra, na Suíça, demorou muito a se aventurar a visitar a área afetada pela

---

<sup>3</sup> *Folha de São Paulo*, 21 de julho de 1998, Brasil, p 1.



seca e conhecer de perto a desventura dos nordestinos. Disse ainda, durante um jantar no Itamaraty, que a solução para a seca do Nordeste não depende só do governo: “Depende de Deus, do tempo e da chuva”, arrematou ele.

Sem buscar anteriormente solução para um problema tão previsível, o presidente se eximiu de responsabilidade e “entregou o problema a Deus”. Durante meses e meses ele teve a “dica” de Deus através de informes meteorológicos sobre a falta de chuva e as conseqüências do fenômeno El Niño, que agravariam a seca no sertão nordestino. Preferiu “lavar as mãos” e foi além, afirmando que era caro transportar alimentos doados até municípios atingidos pela estiagem.<sup>4</sup>

Coisas da Política. O “diabo barbudo” de 1989 havia se transformado num político sério, que inclusive, fazia elogios públicos aos seus antigos detratores. Mas a recíproca também foi verdadeira e inúmeros depoimentos dos Bispos atestavam as novas “velhas” virtudes de Luis Inácio Lula da Silva. Em 1998, Carlos Rodrigues surgiu nas publicações da Gráfica Universal, editora da IURD, fazendo elogios ao candidato petista Luis Inácio Lula da Silva: “Luís Inácio já demonstrou ser um político diferente, homem de vida simples, desapegado dos bens materiais, aquele que vive por um ideal”.<sup>5</sup> Interessante observar que quatro anos atrás, em 1994, Lula apareceu na Folha Universal devido a seu suposto envolvimento com a “magia”. Este envolvimento era então condenado pelos líderes iurdianos, conforme relatado pela Folha de São Paulo:

A Igreja Universal do Reino de Deus, comandada pelo bispo Edir Macedo, faz campanha aberta contra a candidatura de Luiz Inácio Lula da Silva (PT) à Presidência. Três exemplares recentes do jornal “*Folha Universal*” trouxeram Lula em sua capa. Um deles tinha a seguinte manchete, escrita em letras vermelhas: “Lula apela para o candomblé”. [...] A vinculação com o candomblé não é bem vista pelos evangélicos. A “*Folha Universal*” explora esse aspecto e insinua que Lula procura integrantes de várias religiões, inclusive evangélicos, na esperança de receber seus votos.<sup>6</sup>

Nas eleições de 1989, Luis Inácio Lula da Silva foi acusado pela Igreja Universal do Reino Deus, ora de ser um representante dos interesses católicos (mais especificamente os grupos ligados à Teologia da Libertação) ou de ser um ateu convicto que ao chegar ao poder acabaria com as igrejas no Brasil. Em 1994, o seu envolvimento com o Candomblé passou a ser ressaltado pela IURD como mais um argumento utilizado para convencer seus fiéis a não votarem em Lula, uma vez que estava se

<sup>4</sup> *Folha Universal*, 17/05/1998, p. 2a.

<sup>5</sup> Carlos Rodrigues. *A Igreja e a Política*. Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1998. p. 32.

<sup>6</sup> *Folha de São Paulo*, 08/08/1994, Especial, pag. 5.



configurando os acordos que possibilitaram o apoio dado ao candidato do PSDB, Fernando Henrique Cardoso.<sup>7</sup>

Associar Luís Inácio Lula da Silva às religiões de origem africana significava um ataque forte à sua candidatura. É possível imaginar o impacto negativo que esta associação teve durante o processo eleitoral junto ao público iurdiano, já que o candidato petista acabou por “glorificar” outros deuses. O “ecumenismo” de Luis Inácio Lula da Silva não era bem visto pelos iurdianos, que mantiveram a condenação à magia dos outros grupos religiosos também na sua inserção política, embora não se opusessem à manutenção de suas próprias práticas mágicas. O Ecumenismo era algo condenado pelas lideranças iurdianas, e Odenir Laprovita Vieira, na época deputado federal, afirmou que esta prática propunha que Deus estivesse “de mãos dadas como o diabo”. Membro fundador da Igreja Universal do Reino Deus, Odenir Laprovita Vieira, foi um dos primeiros deputados federais iurdianos, tendo exercido dois mandatos, de 1991 a 1995, pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), e de 1995 a 1999, como candidato do Partido Progressista (PP), ambos representando o estado do Rio de Janeiro. Odenir sempre foi uma importante liderança da IURD e formava, junto com o Bispo Carlos Rodrigues, o grupo de homens fortes da política iurdiana. A entrada na política seria mais uma batalha na guerra que a Igreja Universal estaria travando com as forças do mal, uma luta contra as forças demoníacas que dominavam o cenário político nacional, e Luis Inácio Lula da Silva estava do “lado errado”.<sup>8</sup>

Em 1998, o cenário começou a ficar diferente e esta modificação fez-se perceber nas publicações iurdianas:

Em recente declaração ao jornal *O Globo*, Lula deixou claro que precisa do apoio de todos os brasileiros, principalmente aqueles que estiverem contra o presidente Fernando Henrique. Não esqueceu de mencionar literalmente os evangélicos.

- Aceito o voto de todos os brasileiros. Não me importo com ideologia, cor ou religião. Não quero saber se são de direita, de esquerda, branco, preto, amarelo, católico, evangélico.

Apesar dessas palavras serem bem próprias de candidatos em período de campanha eleitoral, a declaração deixa muita gente aliviada, principalmente os evangélicos, já que há alguns anos, tentar argumentar com o Lula era uma coisa bastante difícil. Devido a essa posição, muitos cristãos chegaram a afirmar que, caso ele vencesse as eleições, o Brasil teria um segundo Fidel Castro: totalmente avesso à religiosidade e perseguidor do povo de

<sup>7</sup> *Folha de São Paulo*, 03/10/1994, Especial, p. 14.

<sup>8</sup> *Folha Universal*, 27/10/96, p. 5b.



Deus. Mas, de uns tempos para cá, até o próprio presidente cubano tem se mostrado bastante maleável com os religiosos, mesmo que isso se dê por interesses políticos.<sup>9</sup>

Os problemas com o governo FHC contribuíram para este início de mudança de perspectiva. Início por que no final do processo eleitoral o apoio ao candidato do PSDB foi dado em troca das antigas concessões que marcaram as relações da maioria dos políticos evangélicos com o poder constituído:

O comportamento dos evangélicos pendeu para o lado de FHC, candidato à reeleição graças a uma mudança constitucional aprovada em seu governo. Contudo, na campanha eleitoral para a presidência, a IURD se aproximou de Lula, publicando nas páginas de seu jornal oficial entrevistas e frases que simpatizavam com ele. Porém, aparentemente, a Igreja Universal queria apenas demonstrar com isto reservas em relação à FHC, por suas atitudes e atos contrários a essa Igreja. Graças a esta estratégia, a IURD conseguiu estabelecer compromissos eleitorais em diversos Estados e em nível federal, com a entourage do presidente, conseguindo, em troca disso, barrar alguns processos que contra ela estavam em andamento na justiça.<sup>10</sup>

No entanto, as relações ficaram estremecidas e o período entre 1998 e 2002 foi marcado pela crescente aproximação de setores do PL ligados à Igreja Universal do Reino de Deus com setores do Partido dos Trabalhadores, pelo menos, os dispostos a não perder mais uma eleição por “rivalidades mesquinhas”. Isto porque setores do PT e muitos de seus aliados não tiveram uma opinião assim tão favorável das lideranças iurdianas. Contestações surgiram de vários lados, principalmente questionamentos da chamada “ala radical” do partido:

Um coro de cerca de 3.000 militantes e simpatizantes petistas – gritando “com o PL não, aliança com o povão” – interrompeu as primeiras palavras do discurso do pré-candidato do PT à Presidência da República Luiz Inácio Lula da Silva, ontem pela manhã, em Poços de Caldas (MG). Lula participou do 2º Encontro Nacional Fé e Política, evento ecumênico, mas com preponderância de movimentos católicos. O PL, com o qual o PT discute aliança na eleição presidencial, tem uma ala ligada aos evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus. Lula ouviu o coro por dois minutos e retomou o discurso, dizendo que não falaria de política, mas, em entrevista, comentou a reação do público. “Foi uma manifestação democrática, que valoriza o PT. Mas aliança não é vontade pessoal. É decisão partidária. Eu defendo a aliança com o PL, como petista e candidato. Mas a decisão é do partido.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Folha Universal*, 12/04/1998, p. 7b.

<sup>10</sup> Leonildo Campos. “De políticos evangélicos – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”. In: Maria das Dores Campos Machado e Joanildo Burity. *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, 2006. p. 74.

<sup>11</sup> *Folha de São Paulo*, 18 de março de 2002, Brasil, p. A5.



Os chamados “moderados” também não deixaram de se manifestar também contrários ao acordo com um partido com tantas diferenças programáticas:

Há muita resistência à aliança no PT. No domingo, os diretórios de São Caetano e Campinas (SP) fizeram consultas sobre a união, com mais de 80% de rejeição. Ontem, o candidato do partido ao governo gaúcho, Tarso Genro, também criticou a possibilidade. "Se dependesse exclusivamente de mim, essa aliança seria descartada. Aliança se faz entre semelhantes, e o PT e o PL têm programas diferentes", declarou Tarso, que é da ala moderada.<sup>12</sup>

As diferenças programáticas acabaram não interferindo na formulação da aliança e as justificativas das similitudes apesar das divergências predominaram:

Segundo Dirceu, o PL votou com a oposição nas principais questões debatidas no Congresso. "O PT não está discutindo com a Igreja Universal do Reino de Deus. Não vamos fazer aliança em torno de “questão religiosa”, disse, referindo-se à presença de políticos ligados à igreja no PL. (...) Anteontem, Lula, Dirceu e a cúpula do PL – incluindo o coordenador político da Universal, deputado Bispo Rodrigues (PL-RJ) – jantaram juntos. O encontro abriu o debate sobre o limite das concessões que os petistas estão dispostos a fazer. "É a primeira vez que sinalizamos para a sociedade a ideia de construir um novo contrato social, com alguém que conhece o mundo do trabalho e outro que conhece o empresarial", diz Lula.<sup>13</sup>

Em uma sessão especial realizada na Câmara Federal em 8 de agosto de 2000 para comemorar os 23 anos de fundação da Igreja Universal do Reino Deus, os problemas anteriores deste grupo com o Partido dos Trabalhadores foram lembrados pelo então líder do PT, Aloizio Mercadante, mas para apontar como novas formas de relacionamento estavam se construindo:

Fiz questão de participar desta homenagem porque, quando comemoramos os 20 anos do PT, o Deputado Bispo Rodrigues subiu à tribuna e fez muito franco, honesto e oportuno discurso sobre a dificuldade de relacionamento existente no passado entre a igreja e o Partido dos Trabalhadores. Disse S. EX<sup>a</sup>. que deveríamos nos respeitar e reconhecer o papel que cada um tem na sociedade brasileira. Ecumenismo significa respeito à diferença, à opção, às várias formas de Cristianismo e às diversas igrejas; na vida democrática respeito às diversas opções partidárias. Exatamente por essa atitude democrática e, mais do que isso, pelo aprendizado que tivemos no convívio com essa bancada – Liderada pelo Deputado Bispo Carlos Rodrigues, que se mantém firme e independente, sempre defendendo os interesses maiores da democracia, da ética na política, em momentos muito difíceis nesta

---

<sup>12</sup> *Folha de São Paulo*, 20 de março de 2002, Brasil, p. A6.

<sup>13</sup> *Folha de São Paulo*, 21 de fevereiro de 2002, Brasil, p. A4.



Casa, como na votação do salário mínimo – registro publicamente: é um aprendizado mútuo. Espero que possamos construir um Brasil mais solidário junto com aqueles que militam na Igreja, construindo o Reino de Deus, e como os que estão na política, não perdendo, com isso, sua dimensão de fé, sobretudo em relação à ética, à economia e à política. Parabéns à Igreja Universal pelos seus 23 anos. Muito obrigado pelo trabalho que os senhores fazem.<sup>14</sup>

O Partido dos Trabalhadores teve que ceder neste processo de aproximação, no entanto, ao deixar fora do programa algumas bandeiras históricas como a ampliação do direito de aborto e a união civil de homossexuais, assim como a descriminalização do uso de drogas, que também esteve presente no plano de governo. A imprensa nacional especulou que esta nova postura do candidato Luis Inácio Lula da Silva e do Partido dos Trabalhadores seria em decorrência da aliança com o Partido Liberal:

Na semana passada, integrantes da Igreja Universal do Reino de Deus, que controla parte do PL, pediram que Lula evitasse abordar os temas polêmicos em sua campanha. Seria uma condição para o PL apoiar a candidatura.

Palocci declara que não há nenhuma relação entre o pedido feito pelos evangélicos e a decisão de não mencionar o tema no programa de Lula.<sup>15</sup> "Não é para facilitar composição política", diz.<sup>16</sup>

Não seria mera coincidência estes pontos polêmicos terem “desaparecido” do programa de governo de Lula na mesma época em que o PT fez acordo com o Partido Liberal, controlado pela Igreja Universal do Reino Deus, que sempre se manifestou contrária ao aborto, a união civil entre homossexuais e a descriminalização do uso de drogas. Setores da Igreja Católica que tradicionalmente apoiaram Lula sentiram também o impacto destas “pequenas alterações programáticas”:

Cooperação e pressões, participação e distanciamento crítico, diálogo e cobranças. Assim deverá ser, entre tapas e beijos, o relacionamento da Igreja Católica com o governo do PT. Os canais entre a instituição e o partido que de alguma forma ela ajudou a fundar sempre estiveram desobstruídos, mas nesta eleição, por conta do pragmatismo do estilo "Lulinha paz e amor", em várias ocasiões houve tensão e desconfiança. Principalmente quando o PT decidiu não participar do plebiscito contra a Alca (Área de Livre Comércio das Américas), liderado pela igreja, e quando fez a aliança com o PL, que abriga a parte política mais importante da Igreja Universal.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 09/08/2000. 41329.

<sup>15</sup> O tema a que Palocci se refere é o da descriminalização do uso de drogas.

<sup>16</sup> *Folha de São Paulo*, 2 de março de 2002, Brasil, p. A7.

<sup>17</sup> *Folha de São Paulo*, 2 de março de 2002, Brasil, p. A7.



Que as relações entre o Partido dos Trabalhadores, Luís Inácio Lula da Silva e setores dirigentes da Igreja Universal do Reino Deus se transformaram, parece um fato bastante visível quando se analisam as ações e discursos de tais protagonistas a partir de 1998. Mas e os fiéis iurdianos que haviam recebido a informação dada por Macedo em 1989 de que Lula seria um representante das “forças demoníacas” e que continuaram a votar nos opositores destes em 1994 e 1998, como reagiram a esta modificação? Uma das entrevistadas, Maria, afirmou ter votado em Lula nas eleições de 2002. Sua votação teria sido fruto das mudanças de Lula que passara de um provável “perseguidor de cristãos” a um político com grandes qualidades cristãs. O discurso da fiel foi bastante semelhante ao das lideranças. O passado “comunista” de Lula foi lembrado, mas ele no segundo turno das eleições de 2002 apareceu como única opção:

O primeiro mandato dele eu voltei no segundo turno, o homem ganhou na disparada (...) Votei porque não tinha outro pra votar. Não tinha outro. Eu ia votar em quem? Em... como era o nome dele? Serra, Serra que não fazia nada, coitado. Serra estava enrolado num “pau de charuto” (...) Todo mundo já estava falando mal dele, como é que eu ia votar? (...) A primeira vez, quando Lula foi se candidatar para presidente, ele foi contra a Igreja Universal e disse que quando ele fosse presidente, que ia tirar a bandeira do Brasil e ia botar vermelha. Aonde ele vai tirar esta bandeira do Brasil pra botar vermelha. Ele não tem esse poder. Ele hoje é presidente. Ele tirou? Ele tirou? Falar tudo é fácil, agora fazer é preciso ver. (...) Lula falou muito das igrejas, ia fechar as igrejas evangélicas. Não era a Igreja Universal só não. Ele ia fechar. (...) O presidente pode fechar, mas Jesus dá o livramento. Ele pode fechar na boca, agora a consequência... Ninguém responde, só aquele pai, o Criador. Quando o Criador faz alguma coisa, ninguém pode desfazer não. E a Igreja Universal não é pra todo mundo chegar, dizer assim: vou fazer e acontecer.<sup>18</sup>

A despeito do acordo com o PL ter sido feito no primeiro turno, o apoio da Igreja Universal do Reino Deus se deu apenas no segundo. As lideranças da Igreja Universal do Reino Deus se aliaram ao candidato do PSB. Inclusive, Antony Garotinho, dentre outras atividades político-religiosas, visitou o Projeto Nova Canaã, empreendimento iurdiano no sertão baiano, já em 2001, período em que ainda costurava sua candidatura:

A visita teve duplo propósito: inaugurar a nova sede do PSB no município e visitar a Fundação Nova Canaã, uma vila agrícola com 300 hectares irrigados que a Universal do Reino de Deus construiu na região, inspirada nos kibutzim israelenses. O prefeito de Irecê, Beto Lélis (PSB), que é membro da Igreja Batista, disse que a prefeitura não gastou “um

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada com D. Marta, realizada em 18 de janeiro de 2008.



centavo sequer" com a visita. O almoço da comitiva, segundo ele, foi oferecido pelo bispo Crivella. [...] A última pesquisa nacional do Datafolha indicou que Garotinho, que tinha 11% das intenções de voto no país em um dos cenários (situação A), alcançava o dobro dessa média (22%) entre os evangélicos pentecostais. Desde novembro de 1999, Garotinho vem fazendo viagens religiosas para se tornar conhecido nacionalmente.<sup>19</sup>

A prédica “evangélico vota em evangélico” mostrou o seu efeito também em 2002. Garotinho conseguiu o apoio de vários setores protestantes brasileiros, inclusive da própria Igreja Universal do Reino Deus. O apoio do Partido Liberal à Lula não garantiu que recebesse muitos votos do rebanho iurdiano no primeiro turno. No segundo turno, este foi conquistado plenamente, mas é importante observar que o próprio Garotinho apoiou Lula neste momento. Aliás, até o reeleito senador Antonio Carlos Magalhães declarou-se favorável. “Todos contra FHC” foi o lema, embora os motivos que os levaram a apoiar Lula fossem os mais diversos. ACM, por exemplo, rompeu com Fernando Henrique nos últimos dois anos, por ocasião do processo de cassação que sofreu por violar o painel de votação do Senado em 2001.<sup>20</sup>

Ao analisar a caminhada de Garotinho para a candidatura à presidência nas eleições de 2002, o sociólogo Ronaldo de Almeida fez uma interessante observação sobre como os aspectos religiosos e políticos se conjugaram na campanha do então governador do Rio de Janeiro:

A maioria dos políticos evangélicos fez o caminho do púlpito ao palanque. Garotinho parece marchar do palanque ao púlpito. O político virou pregador. Mas para ampliar o palanque. Que vocação o governador pregador está seguindo? Essa confusão existe em sua campanha e contribui para um péssimo começo do debate eleitoral. Qual o alcance dessa candidatura? Afinal, não se trata de uma eleição proporcional, em que a vinculação a um segmento é estratégica. Ao se firmar cada vez mais sobre uma base evangélica em um processo eleitoral majoritário e nacional, Garotinho atrairá a desconfiança de outros religiosos e os ataques de interesses dos meios de comunicação, além de acentuar a antipatia de quem vê essa mistura entre política e religião, evangélica ou católica, como um retrocesso na construção da democracia e suas instituições.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Folha de São Paulo*, 23/07/2001, Brasil, p. A4.

<sup>20</sup> O painel do Senado foi violado durante a cassação do senador Luiz Estevão (PMDB-DF), em junho de 2000, pela ex-diretora do Prodasen Regina Célia Peres Borges. José Roberto Arruda (ex-PSDB-DF) e Antonio Carlos Magalhães (PFL-BA) receberam a lista de votação. Em fevereiro de 2001, ACM disse a procuradores que tinha visto a lista. O Senado investigou o caso. Posteriormente Regina confessou o crime e acusou Arruda e ACM que, para não serem cassados e perderem seus direitos políticos, renunciaram em maio. *Folha de São Paulo*, 31/05/2001, Brasil, p. A4.

<sup>21</sup> *Folha de São Paulo*, 04/09/2001, Opinião, p. A3.



Não se pode afirmar que no período anterior às eleições de 1998 a Igreja Universal do Reino Deus não tenha elaborado um discurso político, pois reportagens colhidas por Leonildo Campos, quando analisou o ano eleitoral de 1994 já demonstravam o quanto a IURD se interessou por discutir estas questões a fim de dar margens ao seu crescimento nesta área.<sup>22</sup> Entretanto, é interessante observar o ano de 1998, pois este representou um momento em que o grupo, que tradicionalmente esteve do lado dos poderes estabelecidos, nitidamente numa relação de trocas políticas, passou a iniciar um processo de oposição a este poder. O que a levou a esta mudança foi a observação de que estas trocas estavam sendo desvantajosas e que seria possível com um novo governo fazer contratos melhores, ou estas modificações foram realmente em decorrência das “questões sociais abandonadas” pelo governo FHC? Não é possível responder a esta questão de forma simples, unívoca, entretanto, a análise das transformações que o discurso iurdiano sobre o papel da política sofreu neste período talvez torne este processo mais inteligível. Em 1998, uma série de comunicados assinados por Paulo Rodrigues e Alfredo Paulo intitulada de “Carta aberta aos cidadãos do Reino” foi publicada ao longo de várias edições do jornal Folha Universal. As cartas apresentaram justificativas bíblicas para a participação política dos evangélicos, de uma forma bastante estruturada, como nunca antes esteve presente nas publicações iurdianas.

### **Percursos discursivos da IURD na política**

Nas décadas de 1970 e 1980, em um cenário religioso marcado pela mobilização de setores do protestantismo e do catolicismo em relação às questões sociais e a tentativa de organização dos grupos populares a partir de um diálogo com o marxismo, as lideranças iurdianas optaram por manter-se afastada das questões políticas até pelo menos 1986, quando a Igreja Universal do Reino Deus apoiou Ronaldo Augusto Lopes, e posteriormente passou a reproduzir as práticas políticas seguidas por outros grupos

---

<sup>22</sup> Leonildo Campos, “De políticos evangélicos – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, Pag. 29-89.



pentecostais, sendo a atuação de seus representantes marcada pela defesa de interesses específicos do grupo através de trocas com os governos estabelecidos.

O papel social da IURD seria cumprido através da evangelização da população e os políticos foram eleitos para facilitar este processo. Em 14 de junho de 1998, a *Folha Universal* publicou um editorial intitulado *O alimento espiritual*, que foi uma reflexão sobre o papel social dos grupos religiosos. Os editores do jornal continuaram a defender a ideia de que a sua função principal seria fornecer o “alimento espiritual”, se defendendo de críticas daqueles que reivindicavam outros papéis para este grupo. “A missão da Igreja é fundamentalmente espiritual, no sentido de pregar o Evangelho, libertar as pessoas, apresentar-lhe o Senhor Jesus e encaminhá-las, pela palavra de Deus, a buscarem a vida eterna”. Não seria função da IURD ajudar na resolução dos problemas sociais, se ela o fazia não era enquanto dever primordial:

A Igreja procura amenizar a situação dessa gente sofrida levando, além de alimentos, a assistência médica, dentária e jurídica, sem contar os serviços que permitam o exercício da cidadania, como por exemplo o fornecimento de documentos, etc. a Igreja Universal do Reino Deus tem procurado atender aos necessitados, porém sem esquecer da sua missão fundamental, que é conduzir as pessoas a Deus, falando da necessidade da conversão e da libertação dessas pessoas. Acreditar que o bem-estar físico e material, simplesmente, são provas de bênçãos divinas e sinônimo de salvação é falta de conhecimento da Palavra de Deus. Além do alimento físico, e muito mais do que deles, qualquer pessoa necessita de alimento espiritual.<sup>23</sup>

A charge que acompanha a reportagem reforça a ideia defendida no editorial. Um pastor em frente ao que pode ser facilmente identificado como um templo da IURD assistia confuso e espantado a uma passeata que seguia em sua direção. As pessoas com faixas em punho reivindicavam comida, terra e emprego. Seria papel das igrejas fornecerem a solução para tais problemas? Esta é a questão sugerida pelo chargista Max. Como foi observado o texto escrito que acompanhou ou foi acompanhado pela imagem afirma categoricamente que não. Se a Igreja o fazia estava na verdade “ocupando a lacuna deixada pelas instituições governamentais”. Ao mesmo tempo em que se eximiu de qualquer responsabilidade direta face à resolução dos problemas sociais, a Igreja Universal do Reino Deus deixou margens a intervenções nesta área, seja através da caridade, feita não como condição para a “salvação” como praticavam os

<sup>23</sup> *Folha Universal*, 14/06/1998, p. 2a.



espíritas, mas em decorrência do “amor” que resultava em fazer parte do “povo de Deus”, seja através da participação política de seus membros, pois se o grupo não poderia ser responsabilizado por tais problemas, os “cidadãos do Reino”, sim.

Paulo D. Siepierski justificou que o interesse político de grupos neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino Deus, teriam como origem suas concepções pós-milenaristas. Estas concepções os levariam a tentar conquistar em terra o que antes fora prometido para o além túmulo:

Ao contrário do pré-milenarismo que aguardava o iminente retorno de Cristo, o pós-milenarismo afirma que o retorno de Cristo será em um futuro distante e imprevisível. De fato, a negação do retorno iminente de Cristo é um dos principais traços do pós-milenarismo. Como Cristo não retornará imediatamente, e como a melhora da sociedade é pré-condição para o seu retorno, os pós-milenaristas são convocados a efetuarem as transformações sociais. Daí seu interesse na política.<sup>24</sup>

Ao contrário de Siepierski, Antonio Gouvêa Mendonça considerou que seria justamente a condição pré-milenarista de tais grupos que justificaria a entrada na política.<sup>25</sup> Esta busca de participação dos protestantes poderia ser pensada a partir de sua condição de pequena comunidade, dentro de uma lógica minoritária. Suas lideranças teriam entrado apenas para conseguir ganhos imediatos, enquanto os fiéis mantiveram-se afastados.

Os modelos de Siepierski e Mendonça são tipos ideais, pois estas duas vertentes podem conviver dentro da trajetória dos grupos religiosos, uma vez que Daniel Rocha, estudando a presença de concepções milenaristas no pentecostalismo brasileiro, observou como na maioria das vezes tendências pré-milenaristas e pós-milenaristas conviveram dentro do mesmo grupo.<sup>26</sup> A mesma conclusão pode ser encontrada ao analisar o discurso político da Igreja Universal ao longo da década de 1990. Quando a IURD encontrava dificuldades e passava por crises o que se observou foi a

---

<sup>24</sup> Paulo Siepierski. “Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo Brasileiro”. In: Silas Guerreiro (Org.). *O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo, Paulinas, 2003. p. 84.

<sup>25</sup> Antonio Gouvêa Mendonça. “Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição”. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (Orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.

<sup>26</sup> Daniel Rocha. *Concepções escatológicas e vida social no Pentecostalismo Brasileiro*. São Paulo, UNESP, 2008. Trabalho apresentado no X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões.



predominância do discurso defensivo. O que este discurso advogava era que nada deveria se esperar dos políticos e da política:

Difícilmente os problemas reais da nação como: moradia, educação, saúde, desemprego, segurança, etc., serão resolvidos ou minorados pelos governantes, que na capital das decisões, onde se formam as políticas administrativas e gerenciais, só se interessam por temas bilionários onde estavam envolvidas altas somas.

É mais fácil o governo liberar um bilhão de dólares para um banqueiro falido do que construir dez casas que estejam para cair do alto de uma ribanceira.

Não se ouve ninguém falar dos reais problemas do povo brasileiro, que na verdade são pequenos mas se tornam grandes, pois são muitos os deserdados. Aqui em Brasília, nessa cidade amorfa, ninguém se interessa pela miséria do povo. Por isso, nós pastores temos que continuar pregando que os cidadãos não esperem nada dos governantes e sim de si mesmo e de Deus.

Se você, leitor, pensa que os nossos governantes vão fazer alguma coisa para lhe ajudar vai esperar em vão. Sair da miséria depende unicamente de você e de Deus.<sup>27</sup>

A solução só poderia ser conseguida através da ação divina e dos esforços individuais. Dessa maneira a participação política dos “cidadãos do reino” não teria sentido algum porque os espaços do poder não visariam atender o bem comum. Este pessimismo esteve presente também em outras reportagens do jornal iurdiano, principalmente ao comentar casos de corrupção que apareceram na imprensa nacional:

O certo é que enquanto existem seres humanos existem pecados. Não dá para separar desses escândalos coisas como orgulho, vaidade, paixão desenfreada pelo poder, ambição e tantas outras, que levam, inevitavelmente, ao roubo, à maldade, à falta de solidariedade e tantos outros comportamentos e ações que refletem a ausência de Deus nos corações das pessoas.

Marx e Engels, pensadores do comunismo, idealizaram um paraíso no qual as pessoas tivessem tudo em comum, sem exploração do outro, ambições, etc. Erraram em um ponto principal: acharam possível felicidade sem Deus; esqueceram da maldade humana, inerente à sua essência em consequência do pecado e, mais ainda, a constante ação do diabo no intuito de denegrir, desmoralizar e degenerar o ser humano. Deu no que deu.

Do mais alto dignitário do país ao mais simples operário ou desempregado, nosso povo precisa mesmo é de conversão ao Senhor Jesus. Amém”<sup>28</sup>

Novamente Deus apareceu como único capaz de resolver os problemas humanos. Assim não é com surpresa que a modificação no discurso político iurdiano, principalmente a partir de 1998, ano que já anunciava a sua aproximação com o Partido dos Trabalhadores, tenha se utilizado também do discurso bíblico para respaldar-se.

<sup>27</sup> *Folha Universal*, 15/12/1996 p. 3 a

<sup>28</sup> *Folha Universal*, 06/04/1997, p. 2a.



Neste ponto a identificação de uma concepção pós-milenarista aparece muito claramente na fala de Rodrigues:

O povo de Deus nesse final de milênio tem sido canal do Senhor Jesus para transmitir não somente as verdades bíblicas, mas também a implantação da prática moral, social e política na população de um modo geral.

O nosso Mestre Jesus Cristo ensina que somos o “*sal da terra*” (Mateus 5.13). Entendemos que o servo sal da Terra não deve ficar dentro de sua igreja e esperar os aflitos, vítimas do descaso, da corrupção e da violência social. O sal da Terra, no nosso entender, deve avançar com sabedoria e salgar o tecido social ainda não deteriorado. Essa é a função da Igreja de Deus a que nos propomos servir, não por opção literária ou filosófica, mas por um chamado expresso do Deus Vivo.<sup>29</sup>

Os bispos Alfredo Paulo e Carlos Rodrigues assinaram um manifesto na semana seguinte, em 12 de abril de 1998, que corroborou estas observações, utilizando-se de trechos bíblicos que posteriormente foram incorporados ao discurso político iurdiano:

Foram uma vez as árvores a ungir para si um rei; e disseram a oliveira: Reina tu sobre nós. Mas a oliveira lhes respondeu: deixaria eu a minha gordura, que Deus e os homens em mim prezam, para ir balouçar sobre as árvores?

Então disseram as árvores a figueira: Vem tu, e reina sobre nós. Mas a figueira lhes respondeu: Deixaria eu a minha doçura, o meu bom fruto, para ir balouçar sobre as árvores? Disseram então as árvores a videira: Vem tu, e reina sobre nós. Mas a videira lhes respondeu: Deixaria eu o meu mosto, que alegra a Deus e aos homens, para ir balouçar sobre as árvores?

Então todas as árvores disseram ao espinheiro: Vem tu, e reina sobre nós. O espinheiro, porém, respondeu às árvores: Se de boa fé me ungis por vosso rei, vinde refugiar-vos debaixo da minha sombra; mas, se não, saia fogo do espinheiro, e devore os cedros do Líbano. Juízes 9.8-15<sup>30</sup>

Os bispos iurdianos fizeram uma leitura política da parábola, justificando a entrada dos homens de Deus nas esferas do poder e atentando para os efeitos nefastos advindos da recusa de participação.

As árvores da parábola significam o povo; a oliveira, a figueira e a videira eram boas árvores e significam os homens de Deus, que não quiseram assumir funções políticas por acharem que estavam cumprindo muito bem as suas funções naturais.

O espinheiro representa o homem sem Deus, sem segurança, sem critérios e temor, que aceita os cargos públicos mas se preocupa apenas com a sua posição, ameaçando inclusive os que não se abrigam na sua sombra.

Deus está nos alertando para, como Seu povo, escolhermos as boas árvores, ou seja, homens de Deus, a fim de assumirmos os cargos políticos para governar nosso país. Tal qual

---

<sup>29</sup> *Folha Universal*, 05/04/1998, p. 3a.

<sup>30</sup> *Folha Universal*, 12/04/1998, p. 12b.



na parábola, muitos homens de Deus fogem a essa responsabilidade alegando suas ocupações e responsabilidades. Muitos até são contrários à participação do cristão na política. O resultado é que temos escolhido espinheiros para nos governar, que só tem causado miséria e procuram destruir o povo de Deus.

O cidadão do Reino de Deus tem de ter consciência disso e se esforçar para mudar essa situação. Comece por tirar o seu título de eleitor ou transfira-lo para a cidade onde você está morando. Não permita que o espinheiro reine sobre você. O título de eleitor atualizado é o seu certificado de cidadão. Não deixe que mais espinheiros vivam por aí reinando e perseguindo o povo de Deus.<sup>31</sup>

Assim a primeira carta publicada, *título de eleitor*, fundamentou biblicamente a participação da Igreja Universal do Reino Deus nas eleições, sugerindo que os “cidadãos do reino de Deus” tirassem seus títulos de eleitores a fim de evitar que os “espinheiros” dominassem a política. A parábola do espinheiro parece ter tido uma boa socialização dentro do grupo, uma vez que foram identificadas nas entrevistas falas que atestaram a sua recepção. Também nestas a política apareceu como um espaço legítimo de atuação para os iurdianos: “a igreja vê a política com bons olhos, mas a gente sabe que há a corrupção. Mas a Bíblia fala que no passado existia a política, né. Alguns apóstolos eram políticos então eles olham com bons olhos”.<sup>32</sup>

A resposta de outra entrevistada, Antonia, 62 anos, vendedora autônoma, moradora da Chapada do Rio Vermelho, membro da IURD há 24 anos, também corroborou o que foi dito por Raquel uma vez que afirmou ter compartilhado durante um tempo a ideia de que o espaço político não deveria ser ocupado pelos cristãos, mas que ao ler mais sobre o tema (nas publicações iurdianas ou a Bíblia?) chegou à conclusão de que seria sim, pois no passado, no “tempo de Jesus” já existiam políticos que “defendiam o povo de Deus”, “Deus deixou para defender as coisas d’Ele”.<sup>33</sup> Certamente, aprenderam através de discursos e representações que Jesus deveria guiar os votos dos fiéis.

A aceitação deste novo discurso, no entanto, não se deu sem maiores contestações o que pode ser identificado a partir da observação de um debate que ocorreu no próprio jornal iurdiano. A necessidade de divulgações de várias cartas ao longo de 1998 pode ser apontada como indício, mas também a observação de outros meios utilizados pela

<sup>31</sup> *Folha Universal*, 12/04/1998, p. 12b.

<sup>32</sup> Raquel, 41 anos, empregada doméstica, moradora do Vale das Pedrinhas. Entrevista realizada em 23/03/2008.

<sup>33</sup> Entrevista realizada pela autora em 20/01/2008.



*Folha Universal*, como a publicação de correspondências enviadas à redação por leitores, em que as duas posições, a favorável e a contrária à participação, foram confrontadas. Isto talvez explique porque as cartas tenham continuado nas edições seguintes.<sup>34</sup>

No segundo manifesto, *Sábria direção*, o que predominou foram as críticas feitas ao sistema político brasileiro, que não seria administrado de forma correta, não pela falta de capacidade intelectual da elite política, e sim, pela ausência de vontade dos seus governantes e da liderança divina:

Sábria direção. É isso! E só pode haver sábria direção se Deus está orientando aquele que dirige. O maior problema do nosso país é a falta de Deus nas vidas daqueles que têm sido eleitos para legislar e governar sobre o nosso povo. Sem Deus no coração, tudo o que as pessoas fazem é fruto do egoísmo, interesse próprio, vaidade ou maldade. Na política não é diferente. Os cristãos, que conhecem esta verdade, não podem se deixar iludir. Na hora de votar, votemos em homens que se colocam sob direção de Deus.<sup>35</sup>

A solução apresentada foi confirmar a direção divina como único meio capaz de transformar o destino do País. Apenas a partir do momento em que homens e mulheres de Deus governassem os destinos nacionais, problemas relacionados à saúde, habitação, meio ambiente, miséria estariam resolvidos, pois para o Bispo Carlos Rodrigues e o Bispo Alfredo Paulo estas dificuldades já seriam de conhecimento dos políticos profissionais que apenas não as resolviam pela “ausência de Deus em seus corações”. Não por acaso citou a Bíblia em Provérbios 11.14 “Quando não há sábria direção, o povo cai; mas na multidão de conselheiros há segurança”.

A terceira carta analisada foi denominada *A unção faz a diferença*. Ela revelava as características necessárias aos políticos eleitos pela IURD. Para as lideranças iurdianas os homens da política deveriam ter como elemento decisivo a “unção”, ou seja, deveriam ser escolhidos por Deus para realizar aquela função.<sup>36</sup> As outras duas cartas publicadas em junho, *Cegos guiando cegos* e *A Deus o que é de Deus*, foram uma condenação explícita aos políticos que seriam os fariseus dos tempos modernos, que

---

<sup>34</sup> *Folha Universal*, 22/03/1998, p. 2a.

<sup>35</sup> *Folha Universal*, 17/05/1998, p. 12b.

<sup>36</sup> *Folha Universal*, 24/05/1998, p. 12b.



apenas pensariam em poder e dinheiro, não se interessando pela solução dos problemas da população.

Os políticos são os césores corruptos e perversos do nosso tempo. Infelizmente, homens interesseiros e avarentos, preocupados com a fama, o poder e o dinheiro, tomam de assalto a nossa sociedade e, usando de todos os métodos possíveis, se elegem para as diversas funções e cargos políticos, com o propósito de fazer fortuna e trabalhar apenas em prol dos seus próprios interesses.<sup>37</sup>

Novamente a forma de resolução apontada foi a presença de “homens de Deus” no poder. Assim, num país de “cegos governando cegos” apenas os que tivessem a luz poderiam exercer corretamente qualquer autoridade.

Nós, que fomos alcançados pela maravilhosa luz do Evangelho e somos guiados pelo Espírito Santo, devemos nos esforçar com a nossa vida e nossos atos para sermos a luz deste mundo: “Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade, situada sobre um monte” (Mateus 5.14) Não podemos mais nos omitir, ou seja, nos esconder, vamos, com fé, escolher e votar em pessoas comprometidas com o amor de Deus.<sup>38</sup>

Observa-se que as mudanças no posicionamento político da Igreja Universal, de 1989 até 2002, revelam que a busca da defesa de seus interesses foi a grande razão de sua entrada na política nacional. Esses interesses se modificaram, mas a despeito de tudo que foi divulgado pelos seus opositores, continuaram mantendo considerável coerência com as suas crenças e seus discursos, um pré-milenarista para os momentos de crise e questionamento de uma postura mais ativa dos fiéis e um pós-milenarista para justificar a “sede de poder” que cada vez mais dominou o discurso de suas lideranças.<sup>39</sup>

A unção como característica principal do “político de Cristo”, no entanto, garantiu os limites para esta cidadania evangélica, ao estabelecer papéis bem marcados para líderes e fiéis. A estrutura verticalizada iurdiana exerceu influência na sua forma de inserção nas questões políticas, pois, seus líderes fizeram uso da autoridade para buscar o apoio dos fiéis aos candidatos que o grupo escolheu. Uma vez que as palavras dos pastores, dentro da visão de mundo iurdiana deveriam ser vistas como inspiradas pelo Espírito Santo, também as indicações políticas realizadas no púlpito respaldar-se-iam na

<sup>37</sup> *Folha Universal*, 21/06/1998, p. 12b.

<sup>38</sup> *Folha Universal*, 14/06/1998, p. 12b.

<sup>39</sup> *Folha Universal*, 21/06/1998, p. 3a.



mesma lógica. O papel estabelecido para pastores e bispos foi o de indicar os candidatos, cabendo aos membros votar ou não. Entretanto, os livros e outras publicações que falavam sobre o papel da política deixaram bem claros as conseqüências de seguir ou não as orientações dos pastores:

Se não tivéssemos pastores, bispos, e irmãos fiéis a Deus no Congresso, certamente muitas igrejas evangélicas estariam sendo fechadas pela “lei”.  
Povo de Deus de todo país, fique atento nas próximas eleições, pois temos nosso direito de voto, e temos que saber usá-lo para o benefício e o crescimento do reino de Deus em nossa terra.<sup>40</sup>

Outras reportagens publicadas no período de 1998 atestaram esta mudança de perspectiva do papel dos eleitores iurdianos. *O voto consciente do evangélico* foi uma delas. Presente na *Folha Universal* de 14 de junho de 1998 discutiu o papel que os evangélicos poderiam ter no processo eleitoral, defendendo que estaria havendo uma maior conscientização da população nordestina que diante dos problemas da seca estaria percebendo que estas dificuldades poderiam ser resolvidas com um pouco de vontade política. Neste processo de conscientização, segundo o jornal iurdiano, os evangélicos teriam uma grande responsabilidade.

A reportagem defendeu ainda que os nordestinos transformariam sua situação se elessem políticos que realmente se comprometessem a resolver os problemas da seca, que não foi visto como um flagelo natural, uma vez que outras regiões do planeta sofreram do mesmo mal, e conseguiram se desenvolver, mas sim, como um problema social, fruto da irresponsabilidade política. A solução ideal apontada para a resolução destes problemas foi a eleição de políticos evangélicos, que realmente estivessem comprometidos com os problemas da população mais pobre. Mas não seriam todos os evangélicos candidatos que deveriam ser eleitos, e sim os “verdadeiros políticos evangélicos”, ou seja, os que estivessem ligados aos grupos religiosos que os elegeram.

Uma forma particular da luta pelo monopólio que se instaura quando a Igreja detém um monopólio total dos instrumentos de salvação consiste na oposição entre a ortodoxia e a heresia (homóloga da oposição entre a Igreja e o profeta) que se desenvolve segundo um processo mais ou menos constante. O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a

---

<sup>40</sup> *Folha Universal*, 22/03/1998, p. 2a.



uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal.<sup>41</sup>

A necessidade de organização na escolha dos políticos já havia sido colocada a público pelo jornal iurdiano em uma coluna assinada pelo cantor evangélico Sérgio Lopes, na época, contratado da gravadora *Line Records*, propriedade da Igreja Universal do Reino Deus. Lopes defendeu a tese de que não seria mais possível aos evangélicos se deixar levar por aproveitadores que apenas utilizavam-se deles e nada davam em troca. O recado em especial foi dado para os cantores evangélicos que acabavam promovendo políticos que apenas se aproveitavam deles.<sup>42</sup>

Esta crítica se destinava ao, na época, dono da Rádio Melodia, Francisco Silva. Existiam boatos de que emissora de rádio seria vendida para a Legião da Boa Vontade (LBV). A IURD fez um jogo duplo em relação ao caso: na mesma edição publicou na coluna Opinião censura ao Francisco Alves, ao mesmo tempo em que fez numa reportagem no segundo caderno *Chega ao fim boato sobre a venda da Rádio Melodia* em que trouxe informações obtidas numa entrevista com seu dono, em que este afirmava nunca ter pretendido vender sua rádio para a LBV, entidade classificada pelo jornal iurdiano como de “filosofia espírita-kardecista”.<sup>43</sup>

Francisco Alves foi um conhecido empresário, dono de uma emissora de rádio gospel, que no período estava entre as de maior audiência no Rio de Janeiro. Foi também deputado federal em 1990, 1994 e 1998. Alguns autores observaram que a partir da inserção de Alves no meio evangélico o seu potencial político foi aumentado, o que possibilitou que em 1998 fosse o deputado federal mais votado em seu estado.<sup>44</sup>

A Igreja Universal do Reino Deus afirmava ter entrado no mundo das comunicações para divulgar o Evangelho, não visando qualquer lucro ao se lançar em tais empreendimentos, mas não deixaram de utilizá-los para outros fins, inclusive, como uma forma de aumentar o potencial político que poderiam proporcionar as suas muitas

<sup>41</sup> Pierre Bourdieu. *Economia das trocas simbólicas*. 6ª Ed., São Paulo, Perspectiva, 2005. p. 62.

<sup>42</sup> *Folha Universal*, 06/09/1998, p. 4a.

<sup>43</sup> *Folha Universal*, 06/09/1998, p. 6b.

<sup>44</sup> Alexandre Brasil Fonseca. *Lideranças Evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, Volume 19, Número 1, 1998. p. 92.



emissoras de rádio no país. Os ataques a Francisco Alves poderiam refletir as disputas que se faziam no campo midiático e político brasileiro, que como observou Alexandre Brasil Fonseca, não estavam separados em nosso País:

A relação entre o poder público e os meios de comunicação é notória. No Brasil, para se conseguir uma concessão de rádio ou TV sempre foi fundamental o trabalho político. Somente o governo libera esse uso, e caso não se tenha as relações certas o objetivo se torna impossível. O poder que representa um canal de televisão ou emissora de rádio, quando bem usado é tremendo. A mídia já foi apontada como responsável pela eleição e deposição de presidentes na recente história brasileira. Conhecidos como o “quarto poder”, os meios de comunicação patrocinam a eleição de deputados – um em cada seis parlamentares da atual legislatura federal é dono de uma concessão de rádio ou TV. É o que poderíamos chamar de “coronelismo eletrônico”.<sup>45</sup>

O coordenador político da Igreja Universal do Reino Deus, Bispo Carlos Rodrigues, ressaltou em vários momentos o papel que os meios de comunicação tiveram para o crescimento do grupo. Ao comentar a compra de um milhão de Bíblias para distribuir em templos e presídios observou que:

Antes de a Igreja comprar um carro, um ar condicionado, um telefone, ela comprou um mimeógrafo, daqueles usados a álcool pelas professoras, que toda escola pública tinha. Nossas mãos ficavam sujas de tinta, mas sempre tinha um colaborador rodando o mimeógrafo. Da manivela, passou-se para um elétrico, depois compramos uma pequena máquina off-set usada para imprimir mais rapidamente a Palavra de Deus. Algo que falasse de Jesus, um salmo, uma oração, uma mensagem etc. a preocupação era uma só: espalharmos a mensagem do Senhor Jesus. O Bispo Macedo sempre dizia que os comunistas faziam suas revoluções através da escrita. Antes de vir as armas, vinham os livros de Lênin, etc.<sup>46</sup>

A despeito da imagem associada aos neopentecostais como não leitores da Bíblia, a circulação de algumas obras clássicas produzidas pela IURD entre os seus fiéis relativiza um pouco esta representação ou leva a tentar compreender em que medida esta aparente contradição poderia ser explicada. Livros como *Libertação da Teologia*, *Vida com Abundância* e *Orixás, caboclos e guias* foram facilmente encontrados nas casas dos fiéis, assim com as revistas e o jornal produzidos pelo grupo. Alguns elementos poderiam explicar este interesse da Igreja Universal do Reino Deus pelos meios de comunicação. Como o próprio Bispo Rodrigues deu a entender, se tratava de

---

<sup>45</sup> Alexandre Brasil Fonseca, *Lideranças Evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil*, p. 91.

<sup>46</sup> *Folha Universal*, 23/03/1997, 3a.



uma estratégia proselitista que inclusive, já havia sido utilizada por outros grupos. Funcionava também como um meio de arrecadação de divisas, pois, muitas vezes livros e jornais foram trocados por ofertas simbólicas. Soma-se a isto a relação que a Igreja Universal do Reino Deus sempre manteve com a lógica do mercado, espaço onde o marketing representa um papel fundamental. Mas a principal justificativa utilizada pelas lideranças iurdianas foi ainda a que respaldou também o seu envolvimento com as atividades econômicas e políticas. Nas palavras do próprio Bispo Carlos Rodrigues, fazer uso dos meios de comunicação seria lutar com as mesmas armas presentes nas mãos de seus inimigos, mas desta vez não para destruir os “seguidores do Senhor”, mas para defender a causa evangélica:

Para nós, cristãos, a verdade do Estadão, da Bandeirantes, da Globo, do Jornal do Brasil, etc., deixa de ser absoluta. Quando lemos estes jornais ou vemos os noticiários, sabemos que é a opinião deles, cada um está “vendendo seu peixe”. Mas aprendemos na Bíblia que devemos reter o que é bom (Provérbios). (Rodrigues, 1999: 46)

O bom seria o uso da mídia para “difundir o Evangelho”, denunciar as “calúnias e difamações” e defender a “moral e os bons costumes”, tendo em vista que o diabo era “o verdadeiro dono dos meios de comunicação”, cabia aos evangélicos transformá-los em “veículos importantes para a evangelização”.<sup>47</sup>

### A título de conclusão

Com certeza o ano de 1998 representou um ponto de inflexão mais do que consciente do papel que as lideranças iurdianas passaram a atribuir à política. Não por acaso foram lançados neste mesmo ano três livros do Bispo Carlos Rodrigues: *A Igreja e a Política*, *A Igreja e o Social* e *A Igreja e a Mídia* em que este pensamento apareceu já estruturado. Em sua maioria os capítulos que compuseram estes livros foram editoriais assinados por Rodrigues durante o ano de 1998 na Folha Universal, comentando grandes temas nacionais, notadamente os políticos. A inflexão da postura da IURD e sua “nova” preocupação com o social foram, inclusive, destacadas pelo coordenador político da Igreja Universal do Reino Deus na imprensa nacional:

<sup>47</sup> *Folha Universal*, 11/05/1997, p. 4b.



“A maioria dos governantes acha que nós só servimos para o trabalho corpo a corpo de rua com o povão. Mas não servimos para participar da construção da sociedade em seu governo”, reclama o bispo Carlos Rodrigues, coordenador político da Universal. Por isso, esta eleição marca uma mudança na participação política da igreja, que torna sua atuação eleitoral totalmente explícita e pretende criar no próximo ano o PAS (Partido da Ação Social).<sup>48</sup>

A criação do Partido da Ação Social não teve êxito, mas, as motivações que estavam por trás deste projeto continuaram. Em 2003, foi instituído o Partido Municipalista Renovador (PMR). A formação deste partido contou com as assinaturas de fiéis da Igreja Universal do Reino Deus que foram colhidas durante os cultos. Dois anos depois, em 2005, ocorreu a mudança de nome do mesmo que passou a se chamar Partido Republicano Brasileiro – PRB. As ligações da IURD com o PMR-PRB se tornaram explícitas, semelhante com a que mantivera com o Partido Liberal, que em 2006, se fundiu com o Partido da Reedificação da Ordem Nacional (Prona) e passou a se chamar Partido da Republica.<sup>49</sup>

Na mesma entrevista para a Folha de São Paulo em 1998, o Bispo Rodrigues comentou o espírito aguerrido com que a Igreja Universal do Reino Deus estava se lançando no processo eleitoral, salientando que a IURD deixara de mandar os filhos, passando a utilizar-se dos pais. “Antes a gente mandava os filhos, agora vão os pais. São pastores, bispos, pessoas mais conhecidas e influentes. As leis serão refeitas e revisadas, e nós queremos ter lá, na feitura dessas leis, a mente de Cristo”.<sup>50</sup>

A mente de Cristo: eis o argumento central que justificou esta nova postura. A mente de Cristo para resolver os problemas sociais, além de continuar a defender os interesses do grupo, principalmente contra os seus supostos adversários. A mente de Cristo, a mente dos pastores e bispos deputados estaduais e federais que passaram a circular cada vez mais nos palanques iurdianos, os púlpitos. Os homens e mulheres que Leonildo Campos chamou de “políticos de Cristo”, um tipo ideal, para designar os políticos que teriam como objetivo inicial apenas servir aos interesses de seu grupo

---

<sup>48</sup> *Folha de São Paulo*, 26/07/1998, Brasil, p. 11.

<sup>49</sup> <http://www.partidodarepublica.org.br/PR22/manifeto.htm>, acesso em 23/03/2009.

<sup>50</sup> *Folha de São Paulo*, 26/07/1998, Brasil, p. 11.



religioso, arrebanhados principalmente dentro do próprio grupo e dependendo da estrutura política deste para eleger-se e se manter no poder.<sup>51</sup>

Embora o discurso da necessidade de defesa diante da perseguição que seria empreendida pelos seus inimigos tenha continuado a servir para justificar suas atividades na esfera política, cada vez mais seus teólogos avançaram no sentido de considerar a política como espaço onde os cristãos estivessem presentes por outros motivos. A teologia da Igreja Universal do Reino Deus ao considerar que os que estivessem na presença do Senhor deveriam ter uma vida vitoriosa em todos os aspectos, respaldaria também este envolvimento político. Foram bastante esclarecedoras as palavras do Bispo João Mendes de Jesus:

Durante muito tempo, a Igreja Evangélica pensava que a política e administração pública era competência de mundanos irreparáveis. Temos visto e aprendido que não é bem assim: a vida pública foi estabelecida para que os verdadeiros servos de Deus possam realizar Seus desejos para aquele tempo, naquelas condições, naquela sociedade.<sup>52</sup>

É relevante ressaltar, no entanto, os “Seus desejos” do texto, que seriam os desejos do Senhor Jesus, supostamente interpretados pelas lideranças iurdianas, com a função de escolher estes representantes. E o que estes representantes deveriam fazer? Todos os fiéis entrevistados tiveram uma resposta muito parecida com a do pastor Cláudio: “existe os políticos para defender os direitos da igreja, as leis que surgem para querer atingir os interesses da igreja. eles estão lá para defender a obra de Deus. Só isso”.<sup>53</sup> Estas respostas significariam uma indicação da resistência dos fiéis a se tornarem “cidadãos do reino” ou uma desconfiança política presente nas classes populares, que forma a maioria da membresia iurdiana? Mais uma vez, mais perguntas que respostas.

<sup>51</sup> Leonildo Campos, “De políticos evangélicos – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, p. 85.

<sup>52</sup> João Mendes Jesus. *Servindo a Deus na vida Pública*. Rio de Janeiro, Universal, 2001. p. 115.

<sup>53</sup> Entrevista realizada pela autora com o pastor José, em 19/03/2008.



# Assembleia de Deus e a política partidária de Feira de Santana<sup>1</sup>

Igor José Trabuco da Silva<sup>2</sup>

## Os assembleianos e a política partidária

Os primeiros protestantes a se instalar, sistematicamente, no Brasil, no século XIX, tinham uma postura de afastamento da sociedade, como se fossem “indivíduos-fora-do-Mundo”, utilizando para se opor à força hegemônica católica, “o que Bourdieu chama de estratégias de oposição profética e de subversão simbólica”.<sup>3</sup>

Décadas mais tarde, ao se inserir no campo religioso brasileiro, participando de suas questões sociais, não foi possível manter este afastamento, tornando-se “indivíduos-no-mundo”. O pentecostalismo afirmava essa negação contraditória da política. Os missionários fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, Gunnar Vingren e Daniel Berg achavam a política desnecessária. O crescimento e expansão dessas denominações trouxe modificações.

Porém, o processo de institucionalização dos grupos protestantes brasileiros, principalmente a partir da primeira década do século XX, iria provocar o surgimento de um estilo de Igreja ou de Denominação, conforme a nomenclatura de Niebuhr (1992), na qual passava-se a existir uma maior integração com a sociedade em seus vários níveis.<sup>4</sup>

Leonildo Campos afirmou que a atuação protestante na política brasileira pode ser remetida a finais da década de 1930, contudo, este aspecto relacionava-se aos protestantes das grandes cidades, até porque no interior era mais difícil a mudança da mentalidade pregada de que converter-se ao protestantismo era uma forma de representar simbolicamente a negação do mundo, sendo que os que se candidatavam eram principalmente aqueles de família tradicional, “em função da transformação do

---

<sup>1</sup> O presente artigo é parte da dissertação de mestrado *Meu Reino não é deste Mundo: a Assembleia de Deus e a política em Feira de Santana (1972 a 1990)*. Dissertação de Mestrado em História, Salvador. UFBA, 2009.

<sup>2</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

<sup>3</sup> Leonildo Silveira Campos. “Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, in Joanildo Burity e Maria das Dores Campos Machado (orgs). *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, 2006. p. 31-2.

<sup>4</sup> Leonildo Silveira Campos, “Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, p. 35.



capital econômico em capital político, o que foi sendo acumulado por suas famílias ou por eles mesmos, por meio da prática de profissões liberais como médicos, advogados ou engenheiros”.<sup>5</sup>

Foi, portanto, decorrente da formação de uma classe média urbana dos anos 1930. Com a Constituição brasileira, desta década, os protestantes temiam perder direitos ligados à liberdade religiosa, adquiridos no governo Vargas, pela Ação Católica. Assim, atuaram no sentido de manter a separação entre a Igreja e o Estado, da Constituição de 1891. Esta Constituição não foi à frente em razão do golpe de 1937. Os protestantes também não haviam conseguido eleger seus pares.<sup>6</sup>

Apenas na Constituição de 1946 conseguiram um avanço maior na política partidária, devido a participação e visibilidade alcançada. Estes atuantes incluíam os protestantes históricos. Os pentecostais demonstravam maior resistência.

Já os pentecostais demoraram mais tempo para entrar na política, pois foi somente na metade dos anos 60 que conseguiram eleger, em São Paulo, os pastores Levy Tavares e Geraldino dos Santos, da Igreja Pentecostal “O Brasil para Cristo” respectivamente deputado federal e estadual, e, em Minas Gerais, deputado estadual, João Gomes Moreira, da Assembleia de Deus.<sup>7</sup>

Esta análise de Campos teve importância em constatar que a consciência evangélica para a atuação nos espaços públicos da vida social foram tomados décadas antes da Constituinte de 1986, não só por protestantes e sim também por pentecostais. Em relação a Constituição dos anos 1980, verificou-se uma atuação maciça dos protestantes na política, o que não era observado nas décadas anteriores do século XX.<sup>8</sup> Autores como Paul Freston e Pierucci não deram a devida atenção a atuação dos pentecostais antes da Constituinte de 1986.

---

<sup>5</sup> Leonildo Silveira Campos, “Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, p. 37.

<sup>6</sup> Leonildo Silveira Campos, “Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, p. 39-41.

<sup>7</sup> Leonildo Silveira Campos, “Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”, p. 44.

<sup>8</sup> Sobre a atuação pentecostal na política ver trabalhos de Paul Freston. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Unicamp. S.P. 1993; Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Ed Hucitec, 1996.



A Constituinte de 1986 serviu para demonstrar a nível nacional e não como era antes, a exemplo das eleições pentecostais locais, como a de Gerson Gomes em Feira de Santana, o poderio do voto evangélico. A capacidade de organização política evangélica foi criticada por Josué Sylvestre, assembleiano, responsável por manifestos de convocação dos evangélicos a votar em seus “irmãos”, assumindo função de comandantes na sociedade, ou seja “cabeças”: “Não adianta lançar muitos candidatos nas próximas eleições municipais porque ainda não somos devidamente conscientizados e treinados para dividir as áreas e conseguir eleger representações proporcionais à nossa força eleitoral em cada município”.<sup>9</sup>

Sylvestre defendia a oportunidade da Constituinte para os evangélicos garantir representação na vida pública, dada a capacidade moral e de trabalho destes, sendo que da composição, de 33 políticos, a maioria era da AD, 13. Seguiu os batistas da Convenção Brasileira, com 7, os presbiterianos com 4, a Igreja do Evangelho Quadrangular, com 2. A Igreja de Nova Vida, a Igreja de Cristo, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Congregacional, a Igreja Cristã Evangélica, a Igreja Presbiteriana Independente e a Adventista tiveram 1, cada.<sup>10</sup>

A Constituinte de 1986 chamou atenção dada as condições históricas do País, que saía de um período de regime militar. Marcelo Duarte, professor de Direito Constitucional e vice-prefeito de Salvador, em entrevista a *Revista Panorama da Bahia* assim definiu uma Constituinte.

É uma reunião de representantes do povo, eleitos para elaborar uma Constituição. Uma Constituição deve resultar da deliberação dos constituintes. É, exatamente, um conjunto de normas que estruturam um Estado. O Estado, por sua vez, é uma entidade política que exerce uma determinada disciplina, portanto, que governa uma comunidade situada em um determinado território para estabelecimento de determinados fins.<sup>11</sup>

O contexto histórico de 1986 foi favorável a uma ampla expressão evangélica, como de diversos grupos e segmentos sociais brasileiros. Foi, portanto, um fenômeno de expressão social e não exclusivamente evangélico. Não indicou que a década de 1980

---

<sup>9</sup> Josué Sylvestre. *Os evangélicos, a constituinte e as eleições municipais*. Brasília, Ed Papiro, 1988. p. 17.

<sup>10</sup> Josué Sylvestre, *Os evangélicos, a constituinte e as eleições municipais*, p.15-6.

<sup>11</sup> Biblioteca Municipal de Feira de Santana. *Revista Panorama da Bahia*. Feira de Santana. 17/10/1986, p. 14.



foi a despertadora da consciência ou do peso eleitoral evangélico. Mas foi a oportunidade de uma maior expressão destes. Os evangélicos pentecostais sabiam de seu peso eleitoral antes da década de 80 e demonstravam isto já em nível local. Tem-se como exemplo a Assembleia de Deus de Feira de Santana, que já possuía neste período mais de seis mil membros, conforme Jean Neilla Ferreira e quase dez mil conforme comemorativo denominacional.<sup>12</sup>

Antônio Flávio Pierucci também foi favorável a tese da participação eleitoral evangélica a partir da Constituinte de 1986. Afirmou que ela foi um divisor de águas, pois significou uma ampla projeção evangélica na política e na mídia. Trabalhou com diversos elementos quantitativos, como o número de evangélicos eleitos, partidos a que se filiaram, participação por Estado, dentre outros pontos, para demonstrar o impacto da Constituinte de 1986. Contudo tal metodologia não observou aspectos peculiares da atuação evangélica. Foi, portanto, generalizante:

A julgar por seu entusiasmo, tudo indica que, no final dos anos 80, num Brasil em processo de institucionalização do estado de Direito e da democracia representativa e competitiva, soou a hora do ativismo político também para aqueles grupos religiosos cristãos que, diferentemente dos católicos de todos os matizes, caracterizavam-se pela determinação, que parecia inabalável, de manterem-se afastados da vida pública, do debate político, da luta ideológica para além das querelas religiosas e teológicas.<sup>13</sup>

O ativismo político evangélico tem de ser medido pelas peculiaridades de cada cidade ou local, e observar seu contexto histórico. O ativismo evangélico começou antes da década de 1980.

Jonatas Meneses ao analisar a atuação política da Assembleia de Deus de Sergipe admitiu também que foi com a Constituinte de 1986 que os evangélicos assembleianos iniciaram sua atuação político-partidária. A isto chamou de despertar pentecostal, seguindo a mesma linha de Paul Freston e Antônio Pierucci. Para Meneses as décadas de 1950 a 1970 foram marcadas por uma possível neutralidade política, a qual explicou

---

<sup>12</sup> Jean Neilla Rocha Ferreira. *Assembleia de Deus em Feira de Santana: um estudo das representações políticas na década da colheita*. Trabalho de conclusão de curso, Feira de Santana, UEFS. 2009; Rogério Armentano Fernandes. *65anos: jubileu de ferro*. Resumo do Histórico da ADEFS (1938 – 2003). Feira de Santana, Igreja Evangélica Assembleia de Deus, 2003.

<sup>13</sup> Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*, p. 167.



devido ao fatalismo religioso preponderante no meio evangélico, determinado pela situação sócio-econômica, bem como a separação entre os elementos da religião e da política. Assim como Freston e Pierucci generalizou a atuação evangélica.

A prática da AD no Brasil e, de resto, a grande maioria dos pentecostais, foi, ao longo das décadas de 50, 60 e 70 marcada pela retórica de uma possível neutralidade. Os assembleianos (cúpula dirigente e fiéis) afirmavam nos seus discursos, com bastante veemência, a incompatibilidade entre a vida espiritual e a prática político partidária, preferindo, por uma razão de legitimidade religiosa, votar sem maiores comprometimentos.<sup>14</sup>

Os evangélicos da Assembleia de Deus de Feira de Santana já tinham, em pequena escala, na década de 1950, com o pastor Manoel Joaquim e o próprio Gerson Gomes, uma tentativa de atuação político partidária. Marcavam presença e espaço junto a grupos políticos e já pleiteavam cargos eletivos.

Portanto, não se pode atribuir uma neutralidade política aos anos antecedentes a 1980, bem menos atribuir a esta Constituinte o despertar da consciência evangélica. Os evangélicos feirenses tinham essa consciência política, contudo, buscavam administrá-la em meio às normas e doutrinas eclesiásticas, sobretudo os de base pentecostal. Não se pretende ignorar o impacto da Constituinte de 1986, mas afirmar que ela não foi fator determinante para o despertar da consciência política evangélica.

André Cortén analisou estes conflitos entre religião e política e admitiu que mesmo negando o princípio de participação política, pelo fato dela pertencer ao âmbito mundano, apontou que seus limites eram tênues e os evangélicos acabavam por se imiscuir na política.<sup>15</sup>

Esta imagem era cultivada desde a fundação da AD, por ter sua formação constituída por líderes desprovidos de recursos financeiros. Daniel Berg ressaltou este aspecto em suas memórias: “sabia também que os irmãos eram pobres, porém disse-lhes que tínhamos um Pai rico no céu, e, se fosse essa a Sua vontade, Ele nos ajudaria na questão econômica”.<sup>16</sup> Ou seja, a pobreza era material, mas a riqueza espiritual do grupo

---

<sup>14</sup> Jonatas Silva Meneses. *A participação política da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Estado de Sergipe: estratégias e ações para um projeto político*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais), Salvador, UFBA, 1995, p. 39.

<sup>15</sup> André Cortén. *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.

<sup>16</sup> Daniel Berg. *Enviado por Deus: Memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro, CPAD, 2000. p. 187.



era grande, o que compensava a primeira. Este aspecto determinou o afastamento assembleiano de questões políticas, principalmente da política de cunho partidário, quando da estruturação do grupo religioso. No epílogo das memórias de Berg fica demonstrado tal afastamento, bem como o ideal de resignação perante a situação social do fiel em um mundo secular, portanto, passageiro.

Os que aprenderam os ensinamentos da Palavra de Deus com Daniel Berg beberam de uma fonte cristalina e insuspeita. Ele nunca se queixava das provações que experimentava, nunca discutia assuntos de ordem política, nunca perdia tempo ou oportunidades e jamais negligenciou seus deveres de pai e de pastor.<sup>17</sup>

Segundo Freston, o Brasil foi um dos grandes países de população assembleiana. Afirmou que mesmo sendo alto o índice de assembleianos, em nível nacional, não há uma estimativa sólida de seu número. Portanto a política entrou nas atividades do grupo como forma de defender suas fronteiras, devido sua imensa dispersão geográfica e como forma de captar recursos para sua expansão, bem como disputar espaços religiosos.<sup>18</sup>

Segundo os dados de 1990, os Estados Unidos possuem 2 milhões de assembleianos; nenhum País estrangeiro chega perto disso, exceto o Brasil, o qual registra 14.400.000 membros. Nem seus irmãos americanos escondem a descrença: ‘Os números brasileiros como registrado pela igreja nacional... são difíceis de verificar independentemente. O Brasil não realiza um censo nacional desde 1980’. Nossa estimativa seria em torno dos 7 milhões. A influência política está garantida por muito tempo, seja qual for o futuro.<sup>19</sup>

William Read ao fazer um levantamento da quantidade de membros da AD, nas principais cidades brasileiras trouxe para Salvador, na década de 1960, o número de 4.483 assembleianos.<sup>20</sup>

Confirmou que a Assembleia de Deus tinha conhecimento de seu potencial eleitoral, contudo permanecia reservada em razão de seu discurso auto-denominado de apolítico. Discurso este não verificado na prática da denominação feirense. A religião “insere-se na totalidade social, refletindo de forma não mecânica as mudanças que

---

<sup>17</sup> Daniel Berg, *Enviado por Deus: Memórias de Daniel Berg*, p. 205. A parte citada faz parte do prefácio.

<sup>18</sup> Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, p. 181.

<sup>19</sup> Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, p. 76.

<sup>20</sup> William R Read. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. EUA, Eerdmans Publishing Co, 1967, p. 128.



estejam ocorrendo na sociedade”.<sup>21</sup> Pois desde a década de 1950, quando já tinham uma certa densidade numérica, os irmãos assembleianos aspiravam intervir nos espaços políticos institucionais.

Oneide Bobsin, em sua dissertação de mestrado, estudou o universo religioso pentecostal dos moradores do bairro Santa Margarida, em Ferraz de Vasconcelos, município paulista, em seus níveis sociais, culturais e políticos, e afirmou que apesar dos discursos de apoliticismo, estes não se operam em uma atitude cotidiana, por mais que quisessem separar-se do mundo.

A política pertence à esfera do que é ‘mundano’, e a religião ao espaço do ‘não mundano’. Evidentemente, esta compartimentação da realidade não é tão estanque assim, como os pentecostais o querem. Pode-se fazer um trocadilho com a frase tão propalada pelos pentecostais: ‘separados do mundo’ para ‘separados no mundo’.”<sup>22</sup>

Foi o que verificou Regina Novaes ao estudar os agricultores pentecostais em Pernambuco, os quais não recusavam o espaço político dos Sindicatos dos agricultores, bem como não negavam as ofertas de barganha dos fazendeiros da região em troca de seus votos. Contudo, afirmou a autora, isto não era prática da totalidade dos crentes da região de Santa Maria (Pe), local em que realizou o estudo<sup>23</sup>.

### **Os assembleianos na política partidária feirense**

A entrada assembleiana na política partidária estava associada a duas questões: uma de cunho processual, relativo às atividades assistencialistas, como centro de recuperação, orfanatos e outras entidades mantidas pelo grupo, e outra abrangendo os protestantes de todo País com a veiculação da ideia de que os evangélicos deveriam votar nos evangélicos, de modo a conduzir melhor a nação brasileira, pois tinham moral e o conhecimento “verdadeiro” da Bíblia. Esse chamado de evangélicos para votar em

---

<sup>21</sup> Oneide Bobsin. *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*. Dissertação de Mestrado em História, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 1984. p. 144.

<sup>22</sup> Oneide Bobsin, *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*, p. 140.

<sup>23</sup> Regina Reyes Novaes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro, Ed Marco Zero, 1985. p. 132.



seus pares ganhou força com o enfraquecimento do regime militar e a abertura democrática. “Na realidade, o modelo de atuação de um político evangélico deve ser a Bíblia Sagrada. Sem rótulos. Sem subordinações inibidoras. É muito fácil identificar as linhas mestras da Palavra de Deus sempre no rumo do **amor**, da **verdade** e da **justiça social**”<sup>24</sup>.

Somou-se aos eventos acima citados, a composição do campo religioso em razão de mudanças estruturais nas cidades, a se observar pela urbanização, e a ameaça à liberdade religiosa e familiar que grupos protestantes indicavam desde o período militar, devido a aproximação dos militares com grupos de umbanda e espíritas, bem como a oposição protestante ao catolicismo e seu receio de que o mesmo retornasse ao centro da política nacional, tal qual havia sido no Império Brasileiro.

Um outro fator foi a possibilidade de canalizar maiores recursos para obras evangélicas, como outros grupos faziam na política. A presença assembleiana na política partidária significou a participação direta em prol de evangélicos e não a necessidade de negociar junto a políticos não evangélicos. Isto não significou a eliminação da política de barganha. Ela coexistiu junto à presença evangélica em cargos políticos. Clientelismo típico da política baiana e brasileira, conforme Paulo Fábio.<sup>25</sup>

A inserção da Assembleia de Deus de Feira de Santana na política partidária não significou uma negação de seus valores religiosos. Esta participação decorreu das transformações na sociedade, a citar, em contexto nacional, o golpe militar de 1964, que significou para os protestantes uma perseguição ao comunismo ateu e a possibilidade de concorrência com o catolicismo.

A aproximação entre protestantes e o regime deve ser colocado em contexto. A tendência ascendente vinha desde 1946; o papel público dos protestantes cresceria entre 1964 e 1985 sob governos democráticos também. A questão é até que ponto a tendência foi acelerada pelo regime militar... Os evangélicos percebiam que o regime militar queria cooptar grupos religiosos subalternos de todos os tipos, inclusive seus rivais... O período militar é visto, hoje, por muitos evangélicos como o momento em que correntes espíritas e esotéricas ganharam espaço no Planalto.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Josué Sylvestre, *Os evangélicos, a constituinte e as eleições municipais*, p. 24.

<sup>25</sup> Paulo Fábio Dantas Neto. *Tradição, autocracia e carisma: a política de Antônio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954 – 1974)*. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

<sup>26</sup> Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, p. 158-159.



Ou seja, o regime militar significou, também, uma possibilidade de entrada dos evangélicos no cenário nacional, pois o regime não se opôs aos protestantes, como estes não se opuseram institucionalmente e em bloco. Houve reações menores, como as de Celso Dourado e João Dias, políticos evangélicos da Bahia, e Paulo Wright, presbiteriano, ao regime, seguindo seus princípios bíblicos, de respeito às autoridades. Contudo, conforme afirmou Freston, não apenas os evangélicos foram beneficiados pelo regime. Outros grupos religiosos também foram. E os evangélicos queriam assegurar sua participação social no cenário brasileiro, em virtude de seu crescimento ascendente.

Rubem Alves contextualizou esta participação evangélica aliando-se às instituições políticas no poder em vários momentos históricos e mais ainda durante a ditadura, com o golpe de 1964, assumindo a política eclesiástica e a política secular os mesmos aspectos de controle social. A participação protestante junto aos governantes/autoridades representou um fator de lealdade.

Alves argumentou que os protestantes olvidaram seu princípio de negação a todas as formas de totalitarismo e absolutismo. Sua lealdade ao governo ditatorial não conseguiu atender ao seu público “consumidor”, como a Igreja Católica, que tinha aprendido a arte da sobrevivência contemplando e protegendo seus fiéis, sem deixar de atender ao Estado.

Mas com as Igrejas Protestantes a situação era diferente. Comunidades pequenas, marginais, sem reconhecimento, desejosas de ‘pertencer’ a algo maior: nada melhor do que uma situação de ‘caça às bruxas’ para afirmar, perante o Estado, a sua lealdade, garantindo o seu direito de participar do poder.<sup>27</sup>

Elizete da Silva também analisou esta participação política protestante junto aos espaços de poder:

As representações protestantes em torno da realidade brasileira foram manipuladas pela hierarquia eclesiástica que inibiu e estigmatizou o pensamento divergente, muitas vezes, em função de interesses muito terrenos, ou materiais. No entanto, convém ressaltar que tais dissidências alimentaram-se nas próprias matrizes e nos princípios históricos do protestantismo que, atualizados na vivência cotidiana, punham em cheque o monolitismo

---

<sup>27</sup> Rubem Alves. *Da Esperança*. Campinas, São Paulo, Papirus, 1987. p. 29.



da reta doutrina, abrindo caminhos para alternativas e elaboração de outras representações.<sup>28</sup>

A conservação da ordem religiosa, portanto, está profundamente associada à conservação da ordem política. Contudo, estes campos não deixaram de entrar em conflito. Tanto quanto no que se referiu às práticas sociais mundanas, muitas reapropriadas pela religião e apoiadas pelo Estado, a exemplo do Carnaval.

A política significou uma forma de se destacar e vincular o trabalho eclesiástico, o exercício do poder e a figura do pastor. Mais uma vez destaca-se o especialista religioso, que aproveitou de suas relações de poder, de sua condição “extraordinária” e da situação “extraordinária” para alcançar a via política. “A entrada pentecostal na política não oferece uma nova via de ascensão política para o fiel comum, mas apenas para aquele que já se destacou no trabalho eclesiástico e se tornou pastor”.<sup>29</sup>

A ascensão política não ocorria entre os leigos, mas no interior da hierarquia religiosa, os pastores feirenses encontraram resistência dos fiéis em se eleger, por serem eles o “ordenador do rebanho”, portanto não deveriam assumir cargos políticos. Esta situação foi modificada na década de 1990, após a Constituição de 1988, em que os pastores passaram a ser os maiores representantes dentre os evangélicos a ocupar cargos políticos. Em Feira de Santana, o pastor da Assembleia de Deus, Severino Soares ocupou uma vaga na Câmara Municipal, em 1994, em virtude da morte do vereador José Martins Vitório, pois era seu suplente.<sup>30</sup>

Parte-se da análise que a religião não se separa dos fenômenos sociais. A religião tem desempenhado diferentes papéis conforme o processo histórico. Isto por ser a cultura um “elemento central da construção da sociedade, bem como da sua reprodução ou transformação”.<sup>31</sup>

O protestantismo relacionou-se com a sociedade circundante e transformou-se com ela, não foi a-histórico, por mais que procurasse elaborar origens míticas. A atuação em espaços assistencialistas, como o orfanato, creche e centro de recuperação

---

<sup>28</sup> Elizete da Silva. “Visões do Progresso e do Trabalho no Brasil”, in: *Humanas*: Revista do DCHF. nº1. Feira de Santana. UEFS, 2002, p. 50.

<sup>29</sup> Paul Freston. “Evangélicos na Política Brasileira”, in: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1992. p. 29.

<sup>30</sup> Lélia Vitor Fernandes de Oliveira. *Inquilinos da Casa da Cidadania*. Feira de Santana, Fundação Cultural Egberto Costa, 2006. p. 264.

<sup>31</sup> François Houtart. *Mercado e Religião*. São Paulo, Cortez Editora, 2003. p. 75.



mantidos pela AD em Feira de Santana era uma maneira de se relacionar com a sociedade e buscar atuação e visibilidade política.

Elizete da Silva exemplificou isto ao analisar a participação política dos batistas quando da instalação do regime militar. Os batistas aderiram a esta prática de modo a ter seus direitos garantidos:

A lealdade e a submissão ao governo foram destacadas, porém uma outra interpretação do fato pode ser acrescentada: mais uma vez, na iminência de um desfecho trágico para a crise, os batistas queriam garantias da continuidade da liberdade religiosa, do respeito ao princípio constitucional e que não seriam molestados.<sup>32</sup>

Gerson Gomes da Silva foi o primeiro candidato evangélico da AD de Feira de Santana a ingressar no mundo político. Traçou uma longa carreira política como candidato a vereador, deputado estadual e prefeito em Feira de Santana. Sua atuação político-partidária foi da década de 1970 a 1990, no qual assumiu mandatos de vereador, deputado estadual, assessoria ao governo do Estado da Bahia, na figura de João Durval Carneiro. Durante seus mandatos atuou no sentido de beneficiar, sobretudo, as denominações evangélicas, com apreço especial, a AD, da qual era membro.

Outro político assembleiano foi Waldeir dos Santos Pereira. Sua atuação com mandato foi na legislatura de 1982 a 1988, durando dois anos a mais, para as eleições de vereador coincidir com as de prefeito. Terminou sua carreira política como assessor parlamentar de José Ronaldo da Silva, político feirense.

O único pastor da AD a ocupar um cargo na Câmara Municipal, já na década de 1990, foi Severino Soares, mesmo assim, por via de suplência. Antes dele, o pastor assembleiano, Manoel Joaquim, solicitou afastamento do pastorado, na década de 1950, no intuito de se candidatar, não obtendo êxito.

Outros membros da AD concorreram a uma vaga municipal, sem sucesso nas urnas. Dentre os que tentaram, destacaram-se pelo trabalho ministerial junto a AD, José Marques, Lucivaldo Teixeira e Urbano Matos. Urbano Matos foi vereador na década de

---

<sup>32</sup> Elizete da Silva. *Os batistas e o governo militar: Deus salve a pátria*. Anais do X Simpósio da ABHR, Assis, UNESP, 2008. p. 4-5.



1980, mas por São Sebastião do Passe (Ba).<sup>33</sup> Diversos outros assembleianos feirenses tentaram vaga na Câmara Municipal sem, contudo, contar com o apoio oficial da denominação, como ocorreu com os citados. A seguir, será enfatizado as articulações de Gerson Gomes, o assembleiano mais atuante na política feirense nas décadas de 1970 e 1980.

### **As relações político-partidárias de Gerson Gomes**

Gerson Gomes traçou sua carreira política como candidato vinculado à Assembleia de Deus e defendendo os interesses da comunidade evangélica de modo geral, não atendendo apenas a denominação em que se batizou. Em decorrência de trabalhar com atividades assistenciais tinha contatos com lideranças não só evangélicas, mas também seculares, como Francisco Pinto, um de seus primeiros contatos:

Chico Pinto se elegeu prefeito de Feira de Santana. Nós trabalhamos muito com ele. Eu, novamente, me revelei como uma pessoa que gostava da assistência social. Assumi cargo no governo Chico Pinto. Era um departamento da assistência social, que ficou a meu cargo.<sup>34</sup>

A aproximação inicial de Gerson Gomes na política partidária foi com Francisco Pinto, um político de destaque na sociedade feirense que, ainda como estudante de direito pela UFBA “foi eleito vereador, pelo PSD, conseguindo nas urnas 461 votos, quando exerceu o cargo de Secretário da Câmara, durante os quatro anos”.<sup>35</sup> Foi eleito em 1951, findando seu cargo no ano de 1954. “Ao findar seu mandato como vereador, montou escritório de advocacia, aqui na cidade, juntamente com outros colegas de profissão”.<sup>36</sup> Pinto foi advogado de vários sindicatos em Feira de Santana.

O que possibilitou Pinto a esta escalada um tanto rápida aos estudos superiores e à vida política, com o dom da oratória característica de sua pessoa, para o período em apreço, foi a vida relativamente confortável que o pai deixou a ele e sua família antes de

---

<sup>33</sup> Jean Neilla Rocha Ferreira. *Assembleia de Deus em Feira de Santana: um estudo das representações políticas na década da colheita*. Trabalho de conclusão de curso, Feira de Santana, UEFS, 2009. p. 46.

<sup>34</sup> Entrevista de Gerson Gomes, Feira de Santana, 13/10/2005.

<sup>35</sup> Lélia Vitor Fernandes de Oliveira, *Inquilinos da Casa da Cidadania*, p. 106.

<sup>36</sup> Lélia Vitor Fernandes de Oliveira, *Inquilinos da Casa da Cidadania*, p. 106.



falecer, pois o mandato de vereador era gratuito e sem ajuda de custo, para um jovem que assumiu mandato em Feira de Santana e estudava em Salvador.

Ana Beatriz Nader, em trabalho sobre os Autênticos do MDB, realizou entrevista com Francisco Pinto, que relatou sua formação e atuação na vida pública. “Meu pai possuía fazenda em Feira de Santana e no vizinho município de Coração de Maria, além de uma destilaria. Morreu em 1946, quando encontrava-me com dezesseis anos”.<sup>37</sup> Para a participação na vida política não demorou muito. “Minha vida política começou cedo, exatamente no curso ginásial... Era considerado um dos líderes do movimento secundarista em Salvador.”<sup>38</sup>

Na década de 1960 concorreu a eleição para prefeito de Feira de Santana, sendo eleito em 1962. Nesse período Gerson Gomes assumiu cargo na assistência social, dada a sua forte penetração nos meios sociais feirenses, sobretudo entre os evangélicos, o que atraía Pinto enquanto político popular. Conforme relatou: “Foi sob o signo permanente das lutas populares contra forças economicamente poderosas e organizadas, que governei o município durante um ano, até ser tragado pelo golpe de 1964”.<sup>39</sup> Durante seu curto mandato foi responsável por fazer um governo próximo das demandas das camadas populares no que se referiu à reforma administrativa, que contava com a participação e apoio da maioria da população, seu mais expressivo apoio, já que não tinha a polícia e o Governo do Estado no seu auxílio.

Esta luta no interior do município ganhou amplitude estadual. Dois jornais da capital, pertencentes aos Diários Associados – *Diário de Notícias* (matutino) e *Estado da Bahia* (vespertino) e, com ampla circulação na Bahia, davam cobertura aos nossos adversários e ampliavam as invencionices do jornal local *Folha do Norte* de propriedade do ex-prefeito Arnold Silva da UDN e da rádio “Sociedade de Feira de Santana”, pertencente aos frades capuchinhos, que mancheteavam a existência de um *Soviet* em Feira ou “comunistas badernam a cidade”, distorcendo e inventando notícias, as mais absurdas, para acirrar os ânimos. Contrabalaneávamos esse domínio dos meios de comunicação com reuniões em praça pública aos sábados, com o auxílio da rádio “Cultura”, com menor potência, e um outro pequeno jornal *Gazeta do Povo*, depredado e fechado em 1964.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Ana Beatriz Nader. *Autênticos do MDB: semeadores da democracia. História oral e de vida política*. São Paulo, Paz e Terra, 1998, p. 141.

<sup>38</sup> Ana Beatriz Nader, *Autênticos do MDB*, p. 141.

<sup>39</sup> Ana Beatriz Nader, *Autênticos do MDB*, p. 147.

<sup>40</sup> Ana Beatriz Nader, *Autênticos do MDB*, p. 148.



Os jornais aliados ou que eram favoráveis à permanência do regime militar no poder criticaram a política de Pinto, elaborando uma figura política, que depois julgaram ter sido favorável ao próprio, a imagem de comunista ou de membro da Esquerda radical. O advento do regime militar modificou a situação política na Bahia. Feira de Santana, com Pinto, teve um destaque, justamente pelo burburinho de governo comunista devido à comunicação que houve entre governo e povo. Sobre a trajetória política de Pinto, se manifestou a *Revista Panorama da Bahia*, que o trouxe como destaque, em sua capa:

Na Bahia, o governo estava nas mãos do petebista Lomanto Júnior, mas foi o cacique udenista Juracy Magalhães (que ironia do destino), quem requisitou forças do exército no Ceará, para engrossar a repressão no Estado e combater uma rebelião que estaria em curso em Feira de Santana, onde um prefeito teria enlouquecido e, com suas precárias armas, tentava resistir ao governo revolucionário.

Caiu o governo de Jango, meses depois caiu Francisco Pinto, destronado por militares cearenses a serviço da VI Região Militar. Iniciava-se aí uma história de processos, cassações, inquéritos e tumultos de uma movimentada carreira política de um sertanejo de origem aristocrática rural, cuja área oposicionista foi sendo construída por uma artilharia de palavras ácidas que compunham um discurso tido como azedo, excessivamente ferino, e incansavelmente disparado contra o regime anterior. O poder da denúncia era a sua trincheira de resistência à velha guarda da República.<sup>41</sup>

Diversos qualificativos foram criados no período sobre Pinto, como a de “louco” e “revolucionário”, atraindo não só a polícia militar ao seu encaixo, mas a forte admiração popular, a um sertanejo da oposição, mas “de origem aristocrática rural”. O oposicionista realmente não era comunista. O próprio Pinto declarava uma herança getulista em sua postura política. O que o legitimava como oposição estava mais em sua “artilharia de palavras ácidas”. A própria revista levantou esta questão, isto é, a contundência de sua oratória contra os adversários políticos:

Há quem diga que aquele moço de origem rural caiu na esquerda muito mais por circunstância do que por convicção ideológica, não obstante ter a fama de ser leitor assíduo, desde jovem, de *best-seller* da ciência política e principalmente de literatura alemã.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> *Revista Panorama da Bahia*. Feira de Santana, 20/08 a 04/09/1985, p. 11.

<sup>42</sup> *Revista Panorama da Bahia*. Feira de Santana, 20/08 a 04/09/1985, p. 15.



Pinto, portanto, ficou pouco tempo no poder até ter seu mandato cassado, sob a acusação de ter ideias radicais, para o regime vigente, embora ao se analisar o partido do qual Pinto fazia parte no período, não fosse nem radical, muito menos comunista, conforme Igor Santos:

O PSD era um partido formado principalmente por donos de terra e pecuaristas. Talvez venha daí a predileção de Francisco Pinto, sendo ele mesmo originário de uma família de fazendeiros e donos de uma destilaria. Um partido bastante parecido com o nosso personagem, hábil negociador, eleitoralista e até mesmo com certa tradição coronelista.<sup>43</sup>

A cassação de Pinto, pela ação militar em Feira de Santana levou Gerson Gomes a se afastar momentaneamente da política.

O retorno de Pinto à política ocorreu em 1970, como deputado federal, anos após sair da prisão e se livrar de processos quando das acusações de sua postura e perda de mandato de prefeito. Em Salvador, em 1965, foi visitado por José Falcão da Silva, para avisá-lo da decisão da Justiça em conceder sua liberdade, deixando de residir no Quartel General, onde se encontrava por determinação da Justiça. “Nessa ocasião, ainda nas dependências do Quartel, encontrei-me com o Dr. José Falcão da Silva e Oscar Marques, que me procuravam”.<sup>44</sup>

O mesmo José Falcão da Silva foi o responsável pela articulação de retorno político de Gerson Gomes em 1972, ocupando uma vaga de vereador na Câmara Municipal, já pelo Movimento Democrático Brasileiro – MDB. Partido do qual também fazia parte José Falcão da Silva e Francisco Pinto.

Francisco Pinto, nesse período ganhou notoriedade também devido às acusações que constantemente proferia aos seus adversários políticos ou adeptos do golpe. O jornal feirense era recorrente em apontar casos e escândalos políticos envolvendo Pinto.

José Falcão foi também o articulador do retorno de outro político feirense importante: Colbert Martins, influente no cenário público feirense, bem como na formação política de Gerson Gomes. Assim como Gomes afastou-se da política

---

<sup>43</sup> Igor Gomes Santos. *Na contramão do sentido: origens e trajetória do PT de Feira de Santana – Bahia (1979 – 2000)*. (Dissertação de Mestrado em História), Niterói, UFF, 2007. p. 52.

<sup>44</sup> Ana Beatriz Nader, *Autênticos do MDB*, p. 150.



partidária com a retirada do mandato de Pinto pelo governo militar. Conforme o relato da *Revista Panorama da Bahia*: “Depois de um período longe das atividades políticas – dedicando-se ao seu consultório de odontologia – Colbert é convidado pelo prefeito eleito, José Falcão da Silva, então no MDB, para dirigir a Surfeira – Superintendência de Urbanismo de Feira de Santana”.<sup>45</sup>

Colbert Martins foi também um dos principais nomes da política feirense das décadas de 1970 e 1980. Juntamente com Pinto tornaram-se os principais caciques emedebistas, o que provocou uma cisão interna com José Falcão da Silva. Era assim um caldeirão de tendências que incluía os democratas, os que colaboravam com a Arena, mas permaneciam na “oposição” e uma série de grupos menores de tendências as mais variadas. Portanto, podemos afirmar ser o MDB, de oposição, não necessariamente de Esquerda. “A forma com a qual o MDB foi constituído, em pleno regime de ditadura, de imediato afastou a militância mais à Esquerda da sua proximidade. Poucas exceções como o PCB, o PC do B e o MR-8, tentavam expressar o descontentamento popular com votos no MDB”.<sup>46</sup>

O MDB de Feira de Santana foi, dessa forma, se constituindo em duas tendências principais: a primeira, em torno de Francisco Pinto e Colbert Martins, e a segunda, em torno de José Falcão da Silva. Este impasse nas alianças emedebistas resultou na migração de José Falcão para o PDS, com a abertura democrática, pós-governo militar.

A situação de crise do MDB minava a própria articulação interna do partido, o que levou a uma série de disputas. Esta situação se acirrava em diversos momentos, com destaque em períodos eleitorais.

O ex-prefeito José Falcão da Silva considera que “está na hora do presidente do diretório local do MDB, o reconhecido líder e ex-deputado Francisco Pinto demonstrar o seu poder de liderança, comandando a campanha em alto nível, sem permitir nenhum divisionismo, o que redundará não somente em benefício da imagem partidária do MDB em Feira, mas na sua repercussão em todo cenário estadual e nacional. O ex-prefeito, que falava em nome também de Antonio Carlos Coelho, disse que espera que o prefeito Colbert Martins, “veja em todos os companheiros, senão os artífices, pelo menos operários que guiaram ao poder, e se abstenha de demonstrar preferências dentro da administração municipal, conservando a imagem que todos nós pregamos em praças públicas durante as campanhas eleitorais”.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Revista Panorama da Bahia*. Feira de Santana, 30/11/1988. p. 3.

<sup>46</sup> Igor Gomes Santos. *Na contramão do sentido: origens e trajetória do PT de Feira de Santana – Bahia (1979 – 2000)*, p. 80.

<sup>47</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana., 19 jul. 1978, p.1.



A convulsão no MDB feirense aumentou quando as divisões internas do partido tomaram grandes dimensões com o apoio de emedebistas da Câmara Municipal a emenda dos arenistas, que retirava a autonomia do prefeito Colbert Martins em antecipar verbas orçamentais. Tal atitude, encabeçada pelo emedebista Antonio Coelho gerou diversas crises no partido<sup>48</sup>.

As crises vivenciadas pelo MDB tentaram ser abafadas pelo próprio Gerson Gomes, que era líder local do partido, tendo no mesmo uma posição de destaque, o que contribuía para aumentar seu coeficiente eleitoral, não só entre os evangélicos. Em meio aos embates e crises, Gerson Gomes defendia seus interesses, que era a aliança formada por Pinto e Colbert.

Estes conflitos revelam trâmites e organização dos sujeitos ativos da política partidária do período, bem como a inserção de Gerson Gomes na mesma. Em outras palavras o político assembleiano era uma peça chave no jogo partidário de Feira de Santana.

A saída de Falcão não acabou o impasse, pois no ano de 1982, na eleição para prefeito, o MDB, já PMDB, devido ao fim do bipartidarismo, foi dividido em duas sublegendas para abrigar a candidatura de Gerson Gomes e Luciano Ribeiro. Pinto e Colbert Martins eram favoráveis a Gerson Gomes, enquanto outra parte do PMDB apoiava Luciano Ribeiro, que tinha um histórico de atuação política, pois o pai do mesmo era militante da União Democrática Nacional (UDN), sendo inclusive candidato a prefeito em Cícero Dantas. Ao perder a eleição o seu pai trouxe a família para Feira de Santana, em 1962. Nesta cidade, Luciano Ribeiro entrou na militância estudantil, mas em oposição a UDN, sendo eleito pela primeira vez com apoio estudantil<sup>49</sup>. “Militou na área política como vereador (1966 – 1970); deputado estadual (1978 – 1982); suplente de senador por oito anos e vice-prefeito na segunda gestão de Dr. Colbert Martins, substituindo-o de licença para tratamento de saúde”.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> O Jornal *Feira Hoje* se referiu a esta crise no MDB feirense em diversos momentos. Sobre o problema foram veiculadas notícias em 02/12/1978; 03/12/1978; 05/01/1979 e 06/01/1979.

<sup>49</sup> Entrevista de Luciano Ribeiro, Feira de Santana, 28/01/2008.

<sup>50</sup> Lélia Vitor Fernandes de Oliveira, *Inquilinos da Casa da Cidadania*, p. 209. A segunda eleição de Colbert Martins foi em 1988.



Luciano Ribeiro possuía forte expressão no PMDB, o que levou a uma separação inicial com a corrente Pinto - Colbert. A decisão de ter duas candidaturas foi uma supervalorização do poder de voto do PMDB. Sobre este contexto Gerson Gomes se pronunciou afastando a possibilidade dos dois candidatos (ele e Ribeiro) em um mesmo palanque e foi além: “Disse que o nome de João Durval, mesmo sendo um filho da terra, em nada altera, pois o mesmo nada fez por Feira, e que João Durval e José Falcão se agrediram na campanha de 1972, quando José Falcão ganhou, e hoje estão na mesma filiação”.<sup>51</sup>

Portanto, ambas as candidaturas peemedebistas, divididas, não foram suficientes para vencer a oposição do PDS, encabeçadas na prefeitura de Feira de Santana e no governo do Estado por José Falcão e João Durval. O PMDB, derrotado nas urnas, recebeu uma saraivada de críticas do *Feira Hoje*.

Em 82, acreditando que o PMDB elegeria quem quisesse à Prefeitura, Colbert e Chico Pinto brincaram, lançando e retirando candidatos. **Optaram pela inconsistência ideológica e sacra do deputado Gerson Gomes**, dividiram o PMDB em dois fragmentos e acabaram ajudando a eleger um ex-aliado, José Falcão da Silva, dos saudosos quadros do MDB... Gerson Gomes, derrotado, vestiu solenemente a camisa do PDS dias depois da derrota, juntamente com seu candidato a vice, Nilton Bellas Vieira, ex-secretário de Educação de Colbert.<sup>52</sup>

Era evidente a oposição do jornal ao PMDB, em especial a Pinto e Colbert Martins, contudo terminada a eleição, saíram tranquilos. Foram eleitos deputado federal e deputado estadual, respectivamente. Gerson Gomes foi o maior afetado nesse triângulo, pois além de ter criticada sua figura política e questionada sua posição religiosa, perdeu espaço no partido. A inconsistência ideológica e sacra de Gerson Gomes teve vínculo ao apoio da denominação a candidatos de vários partidos.

Às vésperas da eleição o jornal noticiava um estremecimento de Pinto, que na declaração de seu apoio nas eleições de 1982, não indicava o nome do prefeito. Pinto “parece ter mudado de ideia com relação ao seu posicionamento na questão sucessória deste município e decidido não assumir especificamente apenas uma candidatura a prefeito”.<sup>53</sup> Constava em suas propagandas nomes de candidatos a governador (Roberto

---

<sup>51</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 08/11/1982, p. 3.

<sup>52</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 30/11/1982, p. 13.

<sup>53</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 31/11/1982, p. 2.



Santos), senador (Waldir Pires), deputado federal (o próprio), deputado estadual (Colbert Martins). Prefeito e vereador ficaram com espaço em branco. Ou seja, o próprio apoio ao candidato assembleiano, não ficou tão consolidado.

Mais do que isso, o PMDB continuou dividido nos dois grupos após a derrota nas eleições. Na convenção do partido, para a formação de seu diretório, ficou explícita a disputa, que o jornal frequentemente veiculava quanto à distribuição de vagas entre os dois grupos. “Sobre a distribuição de vagas entre o PMDBI e o PMDBII. PMDBI contava com: Colbert, Chico Pinto, Gerson Gomes e José Raimundo Azevedo, entre outros. Já o PMDBII contava com Luciano Ribeiro, Celso Pereira, Roque Aras, Renato Sá e Aurélio Miguel”.<sup>54</sup>

Os integrantes do partido tentavam resolver os conflitos e disputas internas, entre os quais Gerson Gomes, até que o próprio ficou insatisfeito com a formação do diretório, que somada ao apoio que lhe foi negado, segundo ele, após as eleições abriu brechas para uma possibilidade de negociação com João Durval e o PDS. Sobre isso, o *Feira Hoje* se referiu: “Testado nas urnas, considerado “bom de voto”, o novo filiado já manteve, por sinal, os primeiros entendimentos com o governador João Durval Carneiro e, seu nome, consta da agenda de audiências que o Chefe do Executivo concederá proximamente”.<sup>55</sup>

O jornal não arriscou colocar o nome do candidato, mas todas as especulações eram voltadas para Gomes. Este ao mesmo tempo saía na tentativa de arranjar internamente o grupo, até o resultado da convenção do partido, da qual demonstrou sua insatisfação.

Em notícia na qual discorreu sobre a união do PMDB de Feira de Santana, o ‘Jornal do Brasil’ analisa o rompimento do ex-deputados Francisco Pinto e Colbert Martins, dizendo da importância que teve Gerson Gomes durante a última campanha política, quando foi o candidato do PMDBI (grupo Pinto – Colbert) à Prefeitura Municipal, derrotado pelo PDS. Diz o Jornal que Gerson Gomes ficou insatisfeito com a composição do Diretório Municipal, quando só indicou três nomes, o seu próprio, o do seu filho Jeferson Gomes e o do suplente de vereador Manoel Fausto dos Santos.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 15/06/1983, p. 2.

<sup>55</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 16/06/1983, p. 2.

<sup>56</sup> *Jornal Feira Hoje*. Feira de Santana, 20/07/1983, p. 2.



O mesmo político que havia criticado a aliança de Falcão a Durval passou a ser quadro integrante do grupo político. Quanto à mudança de partido não faltaram alfinetadas dos veículos de comunicação, se destacando a irônica nota da quinzenal *Revista Panorama da Bahia*.

O eleitorado da zona rural não sabe que o ex-deputado estadual Gerson Gomes se bandeou para o PDS e constantemente pergunta a Colbert Martins pelo seu ex-pupilo. O povo acredita, até hoje, que Gerson se mantém fiel a quem lhe apresentou com toda a roupagem e cores de homem de oposição, em detrimento de outros que ainda carregam a cruz do PMDB e amargam a derrota das últimas eleições.<sup>57</sup>

Gerson Gomes participava da tendência de Pinto e Colbert. Isso, contudo não evitou dele assumir coligação com Durval e Falcão, migrando para o PDS, que se fundiu, mais adiante com o PFL. O que demonstrou que a relação aliado e adversário político, no cenário político partidário brasileiro, foi uma linha muito tênue, muitas vezes não formada por ideologias ou postura política, mas por situações e conviências do momento. As alianças políticas demonstradas traduzem evidente constatação disto. Gerson Gomes não seria o primeiro a romper os laços partidários, porém a firmeza ideológica também não fazia parte do repertório assembleiano. O que o grupo exigia era firmeza na fé.

Buscando uma comparação na relação da prática religiosa com a política pode-se afirmar que a conservação da ordem religiosa está profundamente associada à conservação da ordem política. Contudo estes campos não deixaram de entrar em conflitos e alianças, sendo que muitas das práticas sociais seculares foram reapropriadas pela religião e apoiadas pelo Estado. “Hoje, as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido do político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos”.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> *Revista Panorama da Bahia*. Feira de Santana, 01/02/1984, p. 12.

<sup>58</sup> Aline Coutrot. Religião e política. IN: René Remond. *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Ed FGV, 2003. p. 331.



A relação entre religião e política e como esta se estabeleceu no espaço interno do grupo assembleiano não estava isenta de conflitos, ao contrário os conflitos moveram tais ações e o contexto social vivenciado, por este ser dinâmico, também jogou o seu papel. A identidade e as ações de um grupo, religioso ou não, estavam em um processo de fazer e refazer-se continuamente.

Uma questão permanece: foi demonstrada a relação que Gerson Gomes teve com Francisco Pinto; Gerson Gomes, político e assembleiano, e Francisco Pinto, político considerado por várias vezes de ação radical e comunista. Pode-se pensar se o fator religioso não pesou nesta escolha. Pinto sabiamente calculou o peso dos votos dos irmãos assembleianos. Gerson Gomes seria um perfeito mediador nessas relações, pois ele próprio e sua denominação religiosa também tinham seus interesses políticos, que podiam se revelar nas práticas assistencialistas ou na luta partidária. Queriam os assembleianos o Reino dos Céus, mas também se descobriram cidadãos, habitantes do “mundo de pecados” que condenavam, mas poderia ser salvo, iluminado pela ética e os valores protestantes que pregavam.

Afinal, na eleição nacional para presidente da República, a Assembleia de Deus postou-se favorável a Fernando Collor de Melo, em oposição a Luís Inácio Lula da Silva, condenado como comunista e ameaçador da liberdade religiosa, tão cara aos protestantes, no País.

Esta comparação tem um diferencial, pois uma é em nível nacional e a outra em nível local. Segundo que, conforme o próprio Pinto, este não tinha e nem teve pretensão aos postulados comunistas. Pode-se aproximar mais de uma postura caciquista ou populista, dada sua admiração a Getúlio Vargas, para arrebanhar eleitores. A Assembleia de Deus possuía a mesma admiração e pretensão à participação política. A respeito da vinculação a grupos político, Sylvestre por também ser uma assembleiano assim traduziu o pensamento evangélico:

Não há como entender um político cristão atuando numa linha extremista de agitação e de radicalização de Esquerda e nem há possibilidade de conciliar marxismo com cristianismo. Igualmente não há como aceitar um político evangélico comprometido com a extrema direita, defendendo posições reacionárias, votando deliberadamente com os interesses dos que exploram a massa trabalhadora, não se compadecendo dos milhões da famintos,



doentes, desempregados e miseráveis que sobrevivem nos campos e nas cidades do nosso país.<sup>59</sup>

Quando de sua eleição para prefeito, Pinto ofereceu a assistência social a Gomes. Caso houvesse alguma desconfiança dos líderes assembleianos contra Pinto, foi dissipada ou reduzida nesta oferta, afinal a assistência social foi o maior campo de ação dentro da política não só assembleiana, como protestante em geral.

Já Gerson Gomes tinha penetração em grupos protestantes de distintas denominações em diversos municípios e na própria Feira de Santana devido à sua atividade missionária e assistencial, o que resultou na união de interesses entre religião e política em um complexo cenário social feirense dos anos 1970 a 1990.

A religião, como elemento da cultura, tem papel importante na tentativa de entendimento da vida humana e sua dimensão encontra e atravessa os demais aspectos da realidade, como o político, o econômico e o social. Portanto, o estudo da religião e das formas de religiosidade se fez relevante para compreender a organização e ação humana. Estudar religião foi de suma importância em perceber relações cotidianas de poder em camadas da sociedade, da ação de homens e mulheres no tempo e no espaço histórico. Ao longo da história do protestantismo na Europa e nos Estados Unidos a intervenção no contexto político foi constante, desde o século XVI, na ambiência da Reforma Protestante quando os anabatistas pleiteavam além da reforma religiosa e individual, conquistas e reivindicações sociais e políticas.

O absenteísmo político dos protestantes brasileiros, baianos ou feirenses decorria do seu caráter minoritário no campo religioso. Quando o protestantismo expandiu-se, as terceiras ou quartas gerações começaram a freqüentar outros espaços de sociabilidade e as denominações evangélicas ganharam densidade numérica, começaram também a tomar consciência da sua densidade eleitoral. Entraram no jogo partidário com poderosas armas e legitimidade religiosa.

---

<sup>59</sup> Josué Sylvestre, *Os evangélicos, a constituinte e as eleições municipais*, p. 25.



## O clero na formação do Estado imperial brasileiro

Israel Silva dos Santos<sup>1</sup>

A participação de padres na vida política do Brasil se deu desde os primeiros momentos da colonização quando o padroado régio foi implantado pela Coroa portuguesa. Como é sabido, o mesmo sacramentava a união entre a Igreja Católica e o Estado português e no momento da criação do bispado de São Salvador da Bahia, pela bula *Super Specula Militantes Ecclesiae* já se evidenciava essa junção política. Se por um lado o rei D. João III garantia à Igreja Católica o monopólio religioso sobre as terras brasileiras, ao novo bispo, que poderia ser indicado pelo rei de Portugal, mas apenas indicado, caberia presidir a mesma igreja, podendo, “licitamente exercer a jurisdição episcopal, autoridade e poder, e livremente executar todas e cada uma das cousas que os outros bispos do Reino e dos domínios de Portugal podem nas suas Igrejas, cidades e dioceses...” Mas este bispo era também incumbido de promover o aumento do culto divino e fazer o que julgasse conveniente à “salvação das almas”.<sup>2</sup> Recebia da Coroa subvenções, assim como os demais membros da instituição católica, em forma de cômguas existentes em todo o território colonial.

Por outro lado, os membros do clero foram acumulando atividades hoje típicas do serviço público, como a função de alistamento dos cidadãos, o registro dos mesmos por meio do batismo e dos casamentos, função de juízes, e, não raras vezes, assumiram a presidência de juntas governativas por toda a colônia brasileira, além de participarem das câmaras municipais e etc. A Igreja, definitivamente, se tornou parte integrante do Estado também no Brasil.

### O clero entre as reformas e as revoluções

No século XVIII, todavia, houve um abalo nessa forma de administração, que se deu principalmente com a perseguição e expulsão dos jesuítas pelas medidas de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal. Essa ordem tinha

---

<sup>1</sup> Doutorando em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

<sup>2</sup> Cândido da Costa e Silva (org.). *Trezentos Anos da chegada de Dom Sebastião Monteiro da Vide à Bahia, 1702-2002*. Salvador, Fundação Gregório de Mattos, 2001.



significativa importância na execução de alguns serviços estatais na colônia que se estendiam da administração até a educação. A partir daí diversos campos do serviço público adquiriram feição mais laica, contudo, a influência dos religiosos continuou grande tanto na administração dessas instituições quanto também na vida política da colônia e da metrópole. Tanto membros do clero regular como do clero secular continuaram fazendo da Igreja braço do Estado. Neste tempo foi a Universidade de Coimbra, após a reforma, um dos grandes pilares do pensamento português iluminista. Tendo grande influência dos religiosos oratorianos, ela permitiu a introdução de diversas ideias liberais e racionalistas na metrópole.

No Brasil, um dos centros desse catolicismo iluminista foi o Seminário de Olinda, fundado e organizado sob o episcopado de D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho. Filho de Sebastião da Cunha Coutinho Rangel e Isabel Sebastiana Rosa de Moraes, família rica da região dos Campos dos Goitacazes, no Rio de Janeiro, teve ali sua primeira formação com os cursos de humanidades, sendo depois enviado para os estudos superiores na Universidade de Coimbra. Mais tarde entrou na Academia Real de Ciências, segundo Nogueira.<sup>3</sup> De acordo com o mesmo autor, ainda como clérigo *in minoribus*, Azeredo Coutinho foi nomeado e empossado Arcebispo da Sé do Rio de Janeiro, quando “não era nem sacerdote, nem ainda subdiácono”. Chegaria ao sacerdócio apenas em 1794 e logo bispo de Olinda em 1795. Por seu empenho e tino administrativo moldado na tradição iluminista portuguesa de formar “clérigos e homens de Estado”, abriu as portas do seminário de Olinda em 16 de fevereiro de 1800. No evento de fundação um dos seus oradores foi o padre Miguelinho que mais tarde seria participante da Revolução de 1817.

O Seminário foi organizado com a existência de estudantes internos e externos, nos quais o primeiro grupo compunha-se de 33 seminaristas e o segundo de 100 “estudantes de fora”.<sup>4</sup> Nesta época o curso era formado pelas aulas de gramática latina, retórica, filosofia, geometria, teologia especulativa e teologia prática. Sobre a moralidade e a religiosidade que se produziu no seminário a partir de sua fundação foi constantemente posta em dúvida pelos religiosos das décadas posteriores a 1817, que

---

<sup>3</sup> Severino Leite Nogueira. *O seminário de Olinda e seu fundador, o bispo Azeredo Coutinho*. Recife, FUNDARPE, 1985. p. 138.

<sup>4</sup> Severino Leite Nogueira, *O seminário de Olinda e seu fundador, o bispo Azeredo Coutinho*, p. 205



como o padre e futuro bispo de Olinda, Carlos Coelho, certamente influenciado pelo espírito conservador já em vias de “ultramontanização”, afirmava ser a instituição de “feição laicista e quase irreligiosa”, sob a influência da Revolução Francesa.<sup>5</sup> O fato é que desse colégio de ideais iluministas saíram muitos indivíduos religiosos que ganharam destaque na administração pública e nos movimentos políticos na colônia e depois no Império. Por essa questão Azeredo Coutinho é visto por alguns como um liberal, filho da reforma de Coimbra. Contudo, para Villaça,<sup>6</sup> não se deve exagerar no liberalismo do bispo e se o Seminário produziu vários revolucionários, esse não era o objetivo do mesmo, afinal aquela era uma escola secundária apenas “razoável”. Em seus estatutos de 1798 não existia nada que pudesse perturbar a ordem estabelecida. Os fins de Azeredo Coutinho foram “modestamente pastorais e muito menos intelectuais ou revolucionários do que as épocas subseqüentes imaginaram”.

Assim, o liberalismo como doutrina influenciou muitos religiosos a participarem das insurreições que levaram à Independência. Dos mais famosos movimentos, destacamos a Inconfidência Mineira, de 1789, que pretendeu dentre outras coisas romper com a metrópole. Neste movimento, vários religiosos estiveram envolvidos. Nove, comenta D. Duarte e Silva,<sup>7</sup> pelo estudo de Rocha Pombo, destacando-se o padre Manoel Rodrigues da Costa, que depois historiou aspectos do movimento e as punições sofridas pelos clérigos envolvidos na conjura. Alguns, afirmou Pombo, foram encarcerados na fortaleza de São Julião da Barra e transferidos mais tarde para diversos conventos. Destino diferente daquele que se tornou mártir da Revolução, Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, que foi condenado à forca e ao esquartejamento. Se uma das principais ideias correntes naquele movimento era a de implantação de mais uma república nas Américas, seguindo o exemplo estadunidense, também havia aqueles como o cônego Vieira da Silva, que como apresentou Villalta,<sup>8</sup> “era simpático a instalação de um império luso-brasileiro com sede na América, não rompendo a integridade dos domínios da dinastia dos Bragança”. Para o autor, esta não era uma

<sup>5</sup> Severino Leite Nogueira, *O seminário de Olinda e seu fundador, o bispo Azeredo Coutinho*, p. 217.

<sup>6</sup> Antônio Carlos Villaça. *O pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006. p. 44.

<sup>7</sup> Duarte Leopoldo e Silva. *O clero e a independência (1826-1840)*. São Paulo, Paulinas, 1972. p. 47-75.

<sup>8</sup> Luis Carlos Villalta. *1789-1808: o império luso e os brasis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000. p. 57.



ideia de império oposto à nação portuguesa, mas a recusa à tradicional sujeição da América pela Europa.<sup>9</sup> Já José Murilo de Carvalho dá-nos importantes informações sobre as influências literárias dos padres da incondidência que liam autores e livros como a *Encyclopedie*, Diderot, D'Alembert, Voltaire, Verney, etc. Todos encontrados na biblioteca do cônego Vieira, considerado por ele, “o mais ilustrado dos incondidentes”.<sup>10</sup>

Em 1798, foi a Bahia palco de uma nova tentativa de insurreição contra o poder constituído. A Conjuração Baiana, também chamada de Conjuração dos Alfaiates, procurava conclamar o “povo baiano”, contra a opressão e a exploração metropolitana. Este movimento também teve a participação de padres políticos imbuídos de ideais liberais. Participaram tanto indivíduos do clero secular como do clero regular e a influência da maçonaria, tão criticada pela Sé romana, os reunia como uma legítima sociedade de ideias ilustradas. Sobre a mesma revolta escreveu Thales de Azevedo:

Homens de Igreja em avultado número tem participação nessa frustrada conjura democrática e irredentista. Efetivamente, de uma lista de supostos 676 partidários desse movimento, divulgado num manifesto dirigido “ao povo bahiano”, constam nada menos de 48 clérigos e 8 familiares do Santo Ofício mais 8 frades bentos, 14 franciscanos, 3 barbadinhos, 14 terésios [...]<sup>11</sup>

Tese que é contestada por José Murilo de Carvalho que afirma que a presença de padres na mesma Conjuração foi quase nula. Para ele, mencionaram-se apenas “dois frades carmelitas que teriam traduzido para o francês, obras de Rousseau e Volney e os discursos de Boissy d'Anglas, além do padre franciscano, Agostinho Gomes, considerado o espírito mais ilustrado de Salvador”. Mesmo a participação desses padres foi limitada à divulgação das ideias francesas dentro da sociedade secreta Cavalheiros da Luz.<sup>12</sup>

Com o êxito da conjura, afirma Azevedo, se criaria uma nova igreja com características galicanas, portanto, separada de Roma, e que seria chefiada pelo prior da

---

<sup>9</sup> Luis Carlos Villalta, *1789-1808: o império luso e os brasis*, p. 60

<sup>10</sup> José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 1996, p. 167.

<sup>11</sup> Thales de Azevedo. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ed. Ática, 1978. p. 119.

<sup>12</sup> José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*, p. 168.



ordem dos carmelitas. Percebe-se daí a influência das ideias francesas no Brasil. Mas a Igreja na Bahia estava dividida por questões políticas e ideológicas e, por conta disso, seguia os rumos do movimento francês, em um dos seus períodos mais violentos, o Terror. Os revolucionários baianos passaram a ameaçar com pena vil todo aquele padre regular e não regular que no púlpito, confessionário, exortação, conversação ou de qualquer outra forma viessem a “persuadir aos ignorantes, fanáticos e hipócritas” que dissessem serem inúteis as ideias de liberdade popular. Esse espírito protecionista revela-se ainda na futura iniciativa de se incumbir os futuros deputados de fiscalizar e identificar “sacerdotes contrários à liberdade”. Isso comprova o fato de que existiam “eclesiásticos acomodados” à situação social e política vigente.<sup>13</sup>

Na Revolução de Pernambuco, em 1817, a participação do clero foi ainda maior. Não à toa a Revolução, para Oliveira Lima,<sup>14</sup> poderia ser conhecida como a “Revolução dos Padres”, já que pelo menos entre os prisioneiros enviados a julgamento, cinquenta e sete eram sacerdotes. Número que é contestado por Francisco de Assis Barbosa, em introdução ao *Clero no parlamento*<sup>15</sup> que aponta para cinquenta e dois clérigos. Ainda para Oliveira Lima, “o precursor espiritual da revolução pernambucana, não padece de dúvida que foi o bispo Azeredo Coutinho, fundador do Seminário de Olinda, onde se criaram os liberais de 1817”.<sup>16</sup> O mesmo Oliveira Lima, comenta Silva, argumentou que “padres assim políticos não podiam ser sacerdotes de vida canonicamente exemplar, embora, o próprio governador do bispado e primeira dignidade do cabido, Bernardo Luís Ferreira Portugal, não hesitasse publicar uma pastoral defendendo que a “revolução não era contrária ao evangelho”. E continua Silva<sup>17</sup>, para esses eclesiásticos, “o meio político e intelectual em que viveram e se agitaram derrancou-lhes, a muitos, o espírito eclesiástico, sem arrefecer-lhes contudo o ardor patriótico”. Por sua vez, Carvalho aponta que as aspirações dos padres revolucionários de 1817 eram as mesmas dos padres mineiros “indo alguns deles um pouco além no fervor revolucionário devido a

<sup>13</sup> Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, p. 119

<sup>14</sup> Apud. Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 57.

<sup>15</sup> Senado Federal. *O clero e a independência (1826-1840)*. Rio de Janeiro, Fund. Casa de Rui Barbosa, MEC/IBRADES, 1982, p. 15.

<sup>16</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 61.

<sup>17</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 58



maior presença das ideias francesas e ao maior envolvimento de camadas mais pobres da população”. Exemplifica com a obra de frei Caneca que é colocada como um trabalho de defesa da soberania popular, da separação dos poderes e da independência nacional, com autonomia provincial. Entretanto, afirma que os padres de 1817, não chegaram a propor reformas sociais radicais, como a abolição da escravidão e reformas na estrutura de propriedade rural. Portanto, o radicalismo dos padres de 1817 era de natureza “antes política que social e se mantinha dentro dos limites do liberalismo”.<sup>18</sup>

Se a participação do clero foi constante nesses movimentos, não seria diferente quando se deu o conflito pela independência. A tradição de participação na vida política herdada diretamente da metrópole os fez envolvidos mesmo na Revolução Constitucionalista do Porto,<sup>19</sup> quando representaram as províncias brasileiras como deputados dezenove religiosos.<sup>20</sup> Destacamos aqui os nomes do padre Francisco de Assis Barbosa, pela Bahia, e D. Romualdo de Souza Coelho, pelo Pará. Este último não parecia ser muito simpático à causa da independência, como parecia comum aos membros da hierarquia católica, resistentes a grandes mudanças, como afirmou Berbel, e citamos em nota. Diferente de alguns religiosos, notadamente do baixo clero, que defenderam posição a favor da independência por meio da imprensa e do púlpito. Estes padres pregavam “sermões inspirados do amor da pátria e da justiça”<sup>21</sup> e suas concepções liberais logo entrariam em choque com a ala conservadora no Brasil.

Nesse contexto das Constituintes também começam a formação de juntas por todo o país que apressariam ainda mais a causa da independência. Tendiam mais ou menos a decisões tomadas nas localidades. Em Belém do Pará, dissolvida a primeira junta em 1821, assumiu sua presidência o cônego e vigário capitular, D. Romualdo Souza Coelho, que segundo Silva, a princípio, “pugnara pela obediência à metrópole, foi depois um pacificador de lutas intestinas, abraçando resoluto a causa nacional.”<sup>22</sup> D.

---

<sup>18</sup> José Murilo de Carvalho, *A construção da ordem: a elite política imperial – teatro das sombras*, p. 168-169.

<sup>19</sup> Essa tradição é bem perceptível no trabalho de Márcia Regina Berbel, *A nação como artefato*, quando defende que entre os que mais se destacaram na Revolução Constitucionalista havia “uns poucos representantes da nobreza [...] e vários do baixo clero, dos quais João Maria Castelo Branco, Rodrigo de Sousa Machado e Anes de Carvalho são exemplos. Alguns bispos representavam o alto clero e em geral resistiam a grandes mudanças. Márcia Regina Berbel, *A nação como artefato: deputados do Brasil nas cortes portuguesas (1821-1822)*. São Paulo, FAPESP, 1999. p. 50-51.

<sup>20</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 112-113.

<sup>21</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 114

<sup>22</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 118.



Romualdo Antônio de Seixas, posto no cargo antes pertencente ao seu tio, de vigário capitular<sup>23</sup>, foi também posto como integrante e presidente desta junta, “indicada pelo povo”, como ele mesmo escreveu em suas memórias<sup>24</sup> e que deveria atuar até as indicações vindas da metrópole, já sob a égide constitucional. De acordo com o próprio D. Romualdo, ele tentou esquivar-se, mas foi inútil começando aí definitivamente sua vida política como homem de Estado. Chegou como administrador público a direcionar alguns projetos dentre os quais destacava-se o de navegação pelos rios amazônicos e que mais tarde como parlamentar defenderia novamente.

Vinda as ordens de Portugal foi dissolvida a Junta liderada por D. Romualdo, mas os rumos da independência se faziam inevitáveis pelo Brasil. Na Bahia, apesar da adesão às Cortes de Lisboa e a criação de uma Junta Provisória, a resistência à metrópole continuava. Junta esta que foi modificada em 31 de janeiro de 1822. Mas a mesma logo perderia o poder com a chegada do brigadeiro Inácio Luís Madeira de Melo, o que causou a insatisfação dos baianos levando ao início de um conflito que se estenderia até o 2 de julho de 1823. Formou-se uma resistência que partiu das vilas do recôncavo em que não faltou a presença de religiosos como o padre Manuel José de Freitas, depois conhecido como padre Manuel Dendê Bus, os religiosos Teodósio Dias de Castro e Isidoro Manuel de Menezes, respectivamente, presidentes nas cidades de Valença e Camamú, além dos vigários Francisco José de Miranda, da Água Fria, e, o padre José de Melo Varjão, da cidade de Cairú.<sup>25</sup>

Apenas para fins comparativos, procuramos identificar a situação do clero e o processo de independência no restante da América Latina e verificamos que em linhas gerais há várias semelhanças com o caso brasileiro. De acordo com Maria Lígia Coelho Prado:

A Igreja como instituição hierarquizada esteve ao lado dos realistas durante todo o processo de independência e usou a religião como arma para dissuadir os rebeldes. A inquisição

<sup>23</sup> Para Cândido da Costa e Silva, D. Romualdo Coelho havia ferido o procedimento normal de uma nova eleição para o cabido, em favor do seu sobrinho. Cândido da Costa e Silva. *Roteiro da Vida e da Morte; Um estudo do catolicismo no sertão*. Ática, São Paulo, 1982. p. 7.

<sup>24</sup> D. Romualdo Antônio de Seixas. *Memórias do marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1861. p. 22.

<sup>25</sup> Luís Henrique Dias Tavares. *História da Bahia*. Salvador/São Paulo, EDUFBA/EDUSP, 2008. p. 242.



ainda que nos seus estertores, vigiava cuidadosamente para impedir a circulação das ideias consideradas subversivas.<sup>26</sup>

Mas essa não era uma postura uniforme, em especial, os representantes do baixo clero estavam bastante envolvidos com o movimento de independência no México, Chile, Peru, etc. O clero era muito respeitado e exercia um poder de convencimento significativo sobre seus paroquianos. Portanto, se os representantes do alto clero tendiam ao alinhamento com o poder constituído, o baixo clero esteve comprometido com as causas revolucionárias. A autora defende que pelo menos a décima parte dos revolucionários era composta de clérigos e participou da guerra propriamente dita. Receberam críticas e pressões por seu “inapropriado” comportamento político – mas considerado político apenas por ser contrário à manutenção do *status quo*.

No Brasil, com a afirmação da independência instaura-se uma nova fase na participação do clero na política brasileira. E assim como o contexto político mudou, a situação da Igreja Católica sofreria mudanças nas suas estruturas internas, principalmente porque nessa primeira metade do século XIX, período de afirmação do Estado brasileiro, se desenvolveria uma nova corrente na organização católica que a dividiria em duas. A já citada corrente liberal, influenciada pelos valores regalistas, galicanos, herdados do iluminismo português, teria de enfrentar representantes de uma corrente conservadora que absorveu os valores da restauração católica europeia. Nasce daí os primeiros defensores do ultramontanismo brasileiro e que se configuraram na imagem dos chamados bispos reformadores. Esses religiosos defenderam a doutrina da Igreja com base nas determinações do Concílio de Trento e no que diz respeito às relações entre Igreja e Estado tinham posições muito bem definidas.

Se por um lado os chamados liberais tinham certa tendência à diminuição de suas ligações com a Sé romana ou mesmo a criação de uma igreja nacional e viam a intervenção do Estado nos assuntos religiosos relevante para a independência do mesmo Estado, os ultramontanos buscavam cada vez mais aproximação com a Sé e o papa, repudiando a intervenção do poder laico no poder religioso. As discussões que se fariam no recém-formado parlamento brasileiro em muito refletiram essa tensão entre as duas

---

<sup>26</sup> Maria Ligia Coelho Prado. *América Latina no século XIX; tramas, telas e textos*. São Paulo, EDUSP, 2004. p. 60-61.



facções da Igreja Católica Apostólica Romana existentes no Brasil de então e alguns temas foram recorrentes nas discussões ali estabelecidas.

É válido dizer que neste período a participação direta do clero na vida política ainda não era contestada nem pelos ultramontanistas e muito menos pelos liberais no Brasil. Mas isso não condiz com os discursos oriundos da Sé romana. Esta a partir da década de 1830 condenou definitivamente o liberalismo afastando a possibilidade de conciliação com a corrente liberal. Sobretudo, essa posição se confirmou com a publicação da encíclica *Mirari vos*, de 1832. Ela condenou diversos aspectos do liberalismo, considerados os “males da modernidade” como a participação do povo no governo da coisa pública e os próprios governos republicanos, reforçando o poder absoluto dos monarcas, na sua concepção divina. Deste modo, a participação direta do clero nas assembleias foi defendida pelo menos até a primeira metade do século XIX no Brasil, como comprova o artigo publicado pelo periódico baiano *O Noticiador Católico*.<sup>27</sup> Este depois de argumentar em favor da participação de todas as classes profissionais e sociais, anunciando o perigo que o predomínio de apenas um grupo poderia representar ao governo da coisa pública assinalou:

A vista pois de tão grandes inconvenientes, ou antes de tão assustadoras conseqüências sustentamos não só que o clero se deve fazer representar nas assembleias legislativas, mais ainda que todas as classes e ordens sociais igualmente o deve ser; porque só deste concurso de capacidades especiais é que poderão partir leis de utilidade, acomodados a nossas necessidades e costumes, leis permanentes e exequíveis e não como tantos que só parecem destinados a encher coleções.<sup>28</sup>

O artigo também critica o fato de naquele ano de 1853, nenhum religioso, nem mesmo o arcebispo primaz, D. Romualdo A. de Seixas, fazer parte do senado. “Na assembleia geral apenas lá aparece de vez em quando um ou outro padre, que pode a custa vencer o exclusivismo.” O mesmo artigo continuou em 13 de agosto criticando o regalismo, a tendência de transformação da Igreja em departamento do Estado, o beneplácito real, o desrespeito ao culto público e o problema da educação religiosa.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> O *Noticiador Católico* começou a ser publicado no ano de 1848 em Salvador, na província da Bahia, e era o porta-voz oficial da hierarquia baiana. Sob os auspícios do arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, encampou luta em favor da reforma do clero e da Igreja como um todo.

<sup>28</sup> *Noticiador Católico*, 6 de agosto de 1853, p. 74-76.

<sup>29</sup> *Noticiador Católico*, 13 de agosto de 1853, p. 82.



Todas essas prerrogativas da Igreja deveriam ser defendidas no parlamento. Por fim, no dia 20 de agosto, foi a educação do clero o ponto de defesa do artigo. Este se daria a partir da criação e re-aparelhamento dos seminários eclesiásticos. Como se pode perceber, o autor do artigo defendeu a participação do clero nas assembleias, sobretudo, para resguardar os direitos da Igreja, concepção diferente dos primeiros clérigos, inclusive, do próprio D. Romualdo, que participante da primeira legislatura imperial, legislava não só pela causa da Igreja, mas também por causas não religiosas.

É interessante observar como até a segunda metade do século XIX a Igreja brasileira parece defender, pelo menos neste ponto, sua adoção aos governos constitucionais. Posição que divergia de Roma, já que a mesma criticava todos os governos de tendência republicana, democrática e representativa. Tendência da Igreja brasileira que parece mudar após a década de 1870, com o Concílio Vaticano I e a afirmação definitiva do ultramontanismo. Mas já vamos longe dos objetivos e espaço cronológico abordados nesse trabalho. Nosso interesse aqui é discutirmos o papel do clero na formação do Império brasileiro.

### **O clero no parlamento**

Compreender o quadro político no Brasil recém-independente não é tarefa fácil. É ponto pacífico entre os autores a compreensão de que o único império da América Latina foi formado por um amálgama de concepções político-ideológicas que mesclavam valores liberais como democracia, cidadania, direito à liberdade política e de expressão, direito de propriedade, segurança, etc. Por outro lado, ideias conservadoras como um absolutismo iluminado, a escravidão, foros privilegiados, censura, dentre outros, estiveram fortemente presentes nesse arcabouço de matizes político-ideológicas que renderam gravíssimos problemas após a independência. Muito provavelmente seu ápice tenha se dado na disputa entre os liberais e o imperador. Esse conflito rendeu o fechamento da primeira Assembleia Legislativa do Brasil pelo imperador, em 1823, e a outorga da Constituição de 1824, a qual inovou com a criação do poder moderador, auxiliado pelo Conselho de Estado.



Ainda refletindo os conflitos entre os liberais e o absolutismo imperial estourou a Confederação do Equador, em 1824, liderada pela província de Pernambuco, mas que reuniu outras províncias do nordeste – Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Sergipe e Alagoas. Nesse conflito participaram vários religiosos, dentre os quais destacou-se a figura do padre José Martiniano de Alencar,<sup>30</sup> que mais tarde seria senador pelo Império e, principalmente a figura do frei Caneca, que atuou em seu jornal *Typhis Pernambucano*. Este último por meio de sua gazeta defendia ideias como a república, a soberania popular e a federação, considerando a diversidade de gentes e interesses existentes no Brasil. Esteve envolvido com a maçonaria. Disse Silva<sup>31</sup> que ele não era um “republicano vermelho”, um “liberal intransigente e sectário sob o ponto de vista religioso”, mas um “patriota e nacionalista”. Foi condenado em 10 de janeiro de 1825, sendo morto três meses depois no dia 25. Pode-se dizer que essa foi a última grande revolução que envolveu padres no Brasil demonstrando sua atuação como indivíduos políticos. Sua forma de atuação seria daí para frente mais envolvida na esfera da legalidade. Em especial no parlamento.

No que tange especificamente ao catolicismo, este se tornou a “Religião oficial do Império”, mantendo seu direito ao monopólio religioso. Para não deixarmos de citar, ainda no artigo 5º da mesma constituição que sancionava o regime de união entre Igreja e Estado, mantendo a tradição herdada da colônia e do padroado régio, também se proibia a concorrência de qualquer outra vertente cristã no Brasil, ressaltando-se a possibilidade de culto nas residências, sem que as mesmas tivessem forma exterior de templo.

A Igreja mantinha-se sob um regime de privilégios. Mas esses privilégios também mantiveram a subserviência da Igreja ao Estado. O placet régio assim como outros direitos tradicionais e regalistas foram exigidos pelo primeiro monarca brasileiro que não hesitou mandar a Roma um representante, o mons. Vidigal, que tentara uma concordata com a Santa Sé. A princípio o papa não aceitou a manutenção daqueles instrumentos até porque a influência conservadora com tudo que implicava já se fazia presente, resultado do anticlericalismo iluminista. Como apontou Azevedo, por esse

---

<sup>30</sup> Pai do famoso escritor cearense de mesmo nome.

<sup>31</sup> Duarte Leopoldo e Silva, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 157.



motivo apenas em 1827 a Sé reconheceu a independência brasileira e alguns dos pontos exigidos pelo monarca foram aceitos<sup>32</sup>.

A vida parlamentar propriamente dita, depois do fechamento da Assembleia em 1823, começou no ano de 1826 com uma representação bicameral, isto é, dividida em câmara dos deputados provinciais e de senadores. A participação do clero foi significativa tanto do ponto de vista numérico, quanto do ponto de vista qualitativo. Na Câmara dos Deputados foram eleitos 23 membros, sobre um total de 103 eleitos.<sup>33</sup> Destacam-se como mais ativos o Pe. José Custódio Dias, pela província de Minas Gerais, o Pe Diogo Antônio Feijó, por São Paulo, que mais tarde se tornaria regente do Império brasileiro, com a abdicação de Pedro I, D. Marcos Antônio de Sousa, pela Bahia e que mais tarde seria bispo do Maranhão e, finalmente, D. Romualdo Antônio de Seixas deputado pelo Pará, e que depois seria arcebispo da Bahia. Estabelecendo um quadro geral da participação dos religiosos como deputados por províncias temos os seguintes números: 1 pela província do Pará, 1 pela província do Piauí, 2 pela Paraíba, 2 por Pernambuco, 2 por Alagoas, 4 pela Bahia, 3 pelo Rio de Janeiro, 2 por São Paulo, 1 pelo Rio Grande do Sul e 5 por Minas Gerais.<sup>34</sup> No senado imperial a participação eclesiástica também teve importante papel, sendo participantes 8 eclesiásticos relativos a 8 províncias do Império: São Paulo, Ceará, Minas Gerais, Santa Catarina, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e província Cisplatina.<sup>35</sup>

Sobre os projetos que apresentaram ou comentaram por meio de suas intervenções versaram desde assuntos desligados da religião ou da Igreja Católica<sup>36</sup> como também temas que diziam respeito à mesma direta ou indiretamente. Aqui destacaremos apenas alguns exemplos dos últimos, pela relevância que têm para os próprios membros do corpo eclesiástico, sobretudo, para a Igreja Católica Apostólica Romana como instituição que pretendia se manter influente na vida política, econômica e social das novas nações e que também pretendia recuperar a mesma influência nas tradicionais

---

<sup>32</sup> Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, p. 123.

<sup>33</sup> Câmara dos Deputados. *O clero e a independência (1826-1840)*. Rio de Janeiro, Fund. Casa de Rui Barbosa, MEC/IBRADES, 1979, p. 13-14.

<sup>34</sup> Câmara dos deputados, *O clero e a independência (1826-1840)*, p. 14.

<sup>35</sup> Senado Federal, *O clero no parlamento*, p. 15

<sup>36</sup> Para nós esse interesse por assuntos não ligados à religião sugere uma compreensão por parte dos eclesiásticos de que eles não eram simplesmente religiosos ou eclesiásticos dispostos a defender seus interesses de crença, mas eram homens que realmente se entendiam como homens públicos, cômicos de seu papel como representantes do povo.



nações europeias, abaladas pelo processo de secularização promovido pelo iluminismo e pela onda revolucionária iniciada a partir de 1789, na França.

Apesar do já citado sistema bicameral adotado no Império, nos deteremos apenas nas discussões feitas na Câmara dos Deputados Provinciais, por julgar que ali se deram os principais debates que envolveram os clérigos e os temas religiosos. Também centraremos nossa atenção apenas à primeira legislatura iniciada em 1826 e finda em 1829, afinal, um estudo mais extenso da vida parlamentar do clero no parlamento excederia os objetivos do nosso trabalho – “o clero na formação do Estado Imperial”. Deste modo, um dos principais temas discutidos nesse contexto foi sobre os tipos de relações que a Igreja deveria ter para com o Estado imperial independente. Para alguns parlamentares arraigados às doutrinas galicanas e regalistas típicas do catolicismo português e, em alguma medida, francês, dever-se-ia criar uma Igreja independente de Roma, onde a influência política da mesma não existisse, pois era prejudicial “as liberdades humanas”. Essas discussões, também jurisdicionalistas, permearam toda a história da vida parlamentar no Brasil, pois como vimos, apesar das ideias de separação entre Igreja e Estado no mundo já estarem em voga desde a segunda metade do século XIX, o primeiro monarca brasileiro manteve a duras penas as prerrogativas herdadas do padroado português.

Assim, foi o brigadeiro e deputado José da Cunha Matos que propôs a criação de uma “Igreja Brasileira” livre da influência romana na sessão de 19 de maio de 1826. Dentre os principais pontos do projeto estavam: o artigo 1º - “A Igreja Brasileira será presidida pelo primaz ou patriarca do Império”; o artigo 10º - “As causas eclesiásticas terminarão no território do Brasil e a decisão delas dependerá unicamente dos bispos ou prelados, metropolitas e primaz do império”; e o artigo 11º - “Convocar-se-á quanto antes um concílio nacional que estabeleça a disciplina regular e uniforme da Igreja Brasileira”. Obviamente, a proposta teve oposição de alguns eclesiásticos, em especial daqueles que defendiam a Igreja romana e assumiam a posição ultramontana, como D. Marcos Antônio de Sousa, depois bispo do Maranhão (1827-1842) e D. Romualdo Antônio de Seixas, depois arcebispo da Bahia (1828-1860).<sup>37</sup> Ambos foram os

---

<sup>37</sup> É bem verdade que em alguns discursos pelo menos D. Romualdo Antônio de Seixas hesitou em suas posições ortodoxas e ultramontanas, uma vez que chegou a afirmar no parlamento que “as decisões do



legisladores mais atuantes na defesa do catolicismo ortodoxo que combateu esse tipo de projeto nos primeiros anos de formação do Império brasileiro. De acordo com Kátia Mattoso (1992, p. 307), esses dois opuseram-se vigorosamente ao discurso dos reformadores liberais dos quais não compartilhavam nem os objetivos nem os princípios. Outro parlamentar que defendeu posições liberais cismáticas e regalistas semelhantes foi o famoso deputado, o padre Diogo Antônio Feijó, que ansiava por “definir onde estariam as fronteiras entre o governo brasileiro e o Vaticano”.

Queria ver a linha de limite o mais longe possível de Roma e seus representantes visíveis: defendia uma interpretação mais lata dos direitos do padroado, com o aumento dos poderes do governo e diminuição da influência romana. Queria atitudes firmes, como a sanção legal de bulas romanas (só valeriam as normas do papa aprovadas pelo governo) ou a proibição de livre entrada de padres estrangeiros, com uma ampliação dos poderes do governo brasileiro.<sup>38</sup>

Essas discussões dos limites entre o poder temporal e o poder religioso durante o império levou gradativamente a ênfase dos debates para a possibilidade de separação entre os dois poderes. Era a ideia de uma “Igreja livre, num Estado livre”, inspiradas nas discussões ocorridas na Europa.<sup>39</sup> Mas essa separação só veio se confirmar de fato com a proclamação da república e o decreto 119-A de 1890.<sup>40</sup>

Outro tema de grande significância no momento de formação do Estado brasileiro e que tocava fundo nos interesses da Igreja era a liberdade de imprensa. Em franca ascensão desde o século XVIII, com a Revolução de 1789, ela foi tema de acalorados debates na legislatura de 1826. O Pe. José Custódio Dias assim se referiu a mesma:

Eu já me propus que nenhuma outra lei se tratasse primeiro que esta, e até lhe dei a preferência sobre a da responsabilidade dos ministros. É bem certo que quem ama a

---

papa em matéria de fé e dos costumes só tem o caráter e o cunho de infalibilidade quando são unanimemente recebidas pelo consenso de todas as Igrejas”. E essa posição, indubitavelmente, é de origem galicana. Mas também é verdade que no decorrer de sua vida religiosa, principalmente após a sua sagração como arcebispo, o religioso tendeu cada vez mais a posições incontestavelmente ultramontanas.

<sup>38</sup> Jorge Caldeira (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo, Editora 34, 2002. p. 27.

<sup>39</sup> Este advento das doutrinas liberais foi defendido tanto por leigos quanto por religiosos durante quase todo o século XIX. Entre os liberais católicos mais importantes contam-se os nomes dos frades Felicité Robert de Lamennais, Charles Forbes René, conde de Montalembert e Jean Batiste-Henri Lacordaire, reunidos no famoso jornal *L'Avenir*. Na Itália destaca-se principalmente o nome de Antônio Rosmini que pretendia uma reforma na igreja pela separação afastando-a dos compromissos terrenos e da purificação com a ideia de uma Igreja pobre, mas austera.

<sup>40</sup> Sobre a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil ver Israel Silva dos Santos. *Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)*. (Dissertação de Mestrado em História), Salvador, UFBA, 2006.



verdade não teme que ela apareça, nem receia um censor como é o público. Conheço o poder da opinião pública: sei que nem sempre aprova o que é mais útil [...] Eu não temo o censor, o mais severo porque só tenho em vista o bem da nação; e nesta inteligência requieiro se declare útil e urgente essa matéria.<sup>41</sup>

Observação que mais tarde o mesmo Custódio insistiria, mas sem deixar claro sua opinião sobre a questão. O mesmo não fez o ultramontano D. Marcos Antônio de Sousa que criticou o projeto do deputado Marques de Sampaio que previa a supressão do artigo que punia os ataques diretos da religião e seus dogmas. Dizia o religioso:

Não pretendo [...] defender a religião cristã, nem ser seu apologista, pois que falo na respeitável presença de um congresso muito sábio e religioso. Mas não aprovo que este artigo seja suprimido. (Apoiado) [...] Observo que em muitos códigos legislativos, os crimes contra a religião são colocados em primeiro lugar [...] Muitos escritores de grande nota afirmam que os delitos contra a religião devem ser mui severamente punidos, porque sendo o primeiro dever do homem o dever para com Deus, os que conspiram de qualquer modo a cortar esses laços sagrados cometem o crime mais grave e que merecem a maior atenção do legislativo [...]<sup>42</sup>

E acrescenta na mesma fala:

Proponho que seja colocado em primeiro lugar o artigo, a respeito do impresso contra a religião, e sendo culpado o que negar a verdade de todos ou de alguns dos dogmas definidos pela Igreja, o que defender falsos dogmas, o que blasfemar de Deus, dos nossos santos, ou mofar do culto religioso aprovado pela Igreja [...].<sup>43</sup>

Seguindo a mesma linha, D. Romualdo Antônio de Seixas também defende a lei contra os abusos da liberdade de imprensa quanto aos ataques ao catolicismo.

Proponho que este nº (item 4) seja concebido na forma seguinte: Ataques contra a religião do Império:

- 1º - negando a verdade de todos ou de alguns dogmas definidos pela Igreja Católica Romana;
- 2º - estabelecendo ou defendendo dogmas falsos;
- 3º - blasfemando contra Deus;
- 4º - zombando dos seus santos ou do culto religioso aprovado pela mesma Igreja.

---

<sup>41</sup> Câmara dos deputados, *O clero no parlamento*, p. 22.

<sup>42</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 106.

<sup>43</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 108.



A intervenção do religioso propunha também penas de prisão que variassem de um a três anos para os três primeiros casos e de dois a seis meses para o último caso. Apesar do esforço do clérigo parlamentar acabou vingando as regras do decreto já existente que vigorava desde 22 de novembro de 1823, originário da Constituinte.

A ortodoxia católica criticou a imprensa desde o seu surgimento no século XVI, mas essa crítica se acentuou no século XVIII quando a mesma se tornou o principal meio de divulgação das ideias liberais. E apesar de no Brasil nesse período ela ter pouco impacto sobre a maioria da população que ainda era analfabeta e o próprio estágio da imprensa brasileira ainda ser embrionário, pois as medidas metropolitanas atrasaram e muito o desenvolvimento dela, os religiosos antecipadamente cerraram posição contrária à liberdade da mesma. Quanto à Igreja como instituição, que se considerava sociedade perfeita,<sup>44</sup> achava-se no direito de “punir com censura e outras penas da sua competência aqueles que atacarem por palavra ou por escrito a sua doutrina, a sua constituição [...]”<sup>45</sup> Questão que remontava posições anteriores ao projeto de secularização dos Estados e das sociedades.

Mais uma lei que ganhou espaço nas discussões parlamentares que envolvia a Igreja e seus membros foi a manutenção do direito de foro especial para os eclesiásticos. Esta, na verdade, era uma prerrogativa de séculos, que também foi contestada na Europa no processo de secularização de muitos Estados. Na Câmara de 1826 foi novamente o atuante D. Marcos Antônio de Sousa que defendeu o mesmo em favor dos eclesiásticos, afirmando que “a utilidade pública exige que se conserve este foro e que os eclesiásticos não compareçam perante juízes temporais, porque sendo o clero, por sua profissão e estado, sujeito às autoridades eclesiásticas, a estas inteiramente compete decidir todas as causas de seus súditos [...]”. A argumentação foi contestada pelo deputado Vergueiro que dizia que se “o foro pessoal dos eclesiásticos está acabado, porém não o foro das

---

<sup>44</sup> O conceito de sociedade perfeita defendido pela Igreja rebate os ataques liberais feitos a partir do século XVIII e inspira-se num modelo tradicional medievalista tanto para a instituição católica como para a sociedade. De acordo com Patrick Granfield o termo foi utilizado pela primeira vez pelo canonista Franciscus Rautenstrauch (1785), numa compilação de leis que regulavam os debates públicos durante o reinado de Maria Teresa, da Áustria. Esse conceito se desenvolveria nos anos seguintes por canonistas, pelo magistério e por teólogos católicos, principalmente contra os ataques de protestantes. Lemieux et Al. *O papel político da Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1982. p. 10.

<sup>45</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 135.



causas verdadeiramente eclesiásticas, por que estas estão fora das leis civis”.<sup>46</sup> Portanto, quanto ao tema, a problemática residia na esfera de poder das duas instituições, isto é, crimes cometidos na esfera do poder público civil deveriam ser julgados no âmbito civil, e, por sua vez, faltas no âmbito eclesiástico, deveriam ser punidos na esfera eclesiástica. Mais uma vez a realidade da manutenção do padroado e do sistema de união entre Igreja e Estado continuava gerando problemas em uma nação recém-independente que queria adequar instituições antigas, medievais, a uma realidade nova, moderna e liberal. Já D. Romualdo Antônio de Seixas não defendia o foro pessoal visto que ele se achava abolido pela Constituição. O assunto, para ele, tratava-se de “dogma político”.<sup>47</sup>

Outro assunto de ferrenhos debates foi a utilização dos bens eclesiásticos dos regulares para fins laicos. O deputado baiano Lino Coutinho defendendo sua utilização como escolas, dizia que os religiosos não tinham direito aos conventos e seus bens, pois eles serviam apenas para “sustentar o luxo e a ociosidade de meia dúzia de homens”. A proposta foi primeiramente lançada pelo deputado de Paula e Sousa que pretendia a instalação de cursos jurídicos nos conventos, já desde aquela época, esvaziados. Mas obteve a firme oposição de D. Marcos Sousa que afirmava: “O governo não pode tomar os conventos regulares [...] Tanto os particulares como as corporações têm, em sua plenitude, o exercício do direito de propriedade”.<sup>48</sup> No ano de 1828, o mesmo Paula e Sousa criou um debate acerca de um projeto que visava regular o estatuto das ordens e congregações religiosas no Brasil, proibindo a admissão ou residência de frades e congregados estrangeiros, como também a instalação de novas ordens. O discurso foi endossado pelo deputado e padre José Custódio Dias que defendia a liberdade dos indivíduos de fazerem profissão de fé a uma ordem (dos jesuítas). O mesmo parlamentar desejava que não se utilizasse os “bens da nação”. Dizia ainda não querer ser intolerante, mas criticava também os barbadinhos (frades capuchinhos) que vinham “pregando santidade, cheios de mel nos lábios, mas com veneno nos corações e sempre que podem não deixam de fazer mal à sociedade”. São surpreendentes as palavras daquele padre parlamentar, ainda que seguisse tendências divergentes da ortodoxia

<sup>46</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 139.

<sup>47</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 142.

<sup>48</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 167.



católica que nutria defesa ao absolutismo e ao ultramontanismo. Seu discurso que destilou ódio aos religiosos foi combatido mais uma vez pelo já bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa, que argumentou em favor dos religiosos pelo serviço educacional que prestavam. E o também já arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, corroborou na defesa, afastando a ideia de que estes fossem jesuítas.<sup>49</sup> Os debates prosseguiram por várias sessões, inclusive, defendendo a possibilidade de que ninguém pudesse professar fé em alguma ordem antes dos 50 anos.

Essas discussões sobre o clero regular e a presença de religiosos estrangeiros no Brasil correram durante todo o período imperial, tendo talvez, o seu ápice em 1855, quando o governo imperial resolveu suspender a entrada de noviços nas ordens existentes acelerando ainda mais o processo de decadência de diversas congregações. Havia uma corrente acusação de que esse era um plano liberal para enfraquecer a Igreja, assim como também era uma forma sutil do Estado, em dificuldades financeiras, de se apossar dos bens dos religiosos.

Em conclusão, se o clero brasileiro teve participação crucial na formação do Império, o mesmo expressou as tensões características do tempo e da própria instituição cindida entre conservadores e liberais. Sua cisão também era refletida na divisão da classe política brasileira em geral que viveu os primeiros anos de nação independente. Os conflitos entre as ideias liberais e conservadoras levaram em parte à abdicação de D. Pedro I em 1831 em favor do seu filho, D. Pedro de Alcântara, com apenas cinco anos de idade. Tal fato levaria ao início de uma nova fase na política brasileira conhecida como a Regência (1831-1840). Nesta fase destacou-se o nome do padre Diogo Antônio Feijó como líder da regência entre os anos de 1835 e 1837. Foi um período de grandes debates entre o regente liberal e o cada vez mais ultramontano D. Romualdo Antônio de Seixas que lutaram arduamente por modelos diversos de Igreja.

E se é verdade que o Império manteve o catolicismo como a “religião” ou crença oficial do Brasil, também é verdade que a mesma acabou sendo convertida em departamento do Estado, mas não sem protestos. Suas oscilações de posição, isto é, da

---

<sup>49</sup> Câmara dos deputados, *O clero do parlamento*, p. 360-366. Os jesuítas foram o principal ponto de apoio da ortodoxia e do ultramontanismo católico, que defendia uma pureza do clero, sua liberdade ante ao Estado, o absolutismo como melhor sistema de governo, uma ligação mais forte com a Sé romana, etc. Passaram a ser atacados desde o século XVIII e foram expulsos do Brasil em meio as reforma pombalina no ano de 1769.



Igreja, explicam-se pelo próprio caráter das pessoas porque de pessoas são formadas as instituições.

PH

ENTREVISTA

Entrevista



---

## Josadac Bezerra dos Santos

### Entrevista concedida a Adriana Martins dos Santos

*Josadac Bezerra dos Santos é formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia e Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco. Também por esta defendeu sua tese de doutorado em 2006, analisando os conflitos presentes no campo religioso brasileiro tais como feminismo, aborto, homossexualidade e eutanásia, a partir da apreciação dos posicionamentos presentes tanto entre os grupos evangélicos, nos seus mais variados segmentos, quanto no seio do catolicismo. Atualmente é professor Adjunto da Universidade Federal de Sergipe.*

*Membro de uma denominação evangélica, Igreja Presbiteriana do Brasil, Josadac Bezerra dos Santos acompanhou de perto, por conta também de sua condição de pesquisador, a recente trajetória dos evangélicos na política brasileira. Em terras baianas fez uma das primeiras pesquisas que tentavam analisar a relação destes com a política. Defendida pela Universidade Federal de Pernambuco, em 1998, a sua dissertação intitulada *Representação política e religião: uma análise do discurso dos candidatos evangélicos em eleições municipais no estado da Bahia - 1992/1996* visava identificar no discurso dos candidatos evangélicos, como eles construíram suas candidaturas em nome da igreja e utilizavam conceitos ou palavras da política e a da religião para legitimá-las.*

*Tendo como foco principal a relação dos evangélicos com a política brasileira, nesta entrevista, o autor disserta sobre temas como a aproximação do Partido dos Trabalhadores com grupos pentecostais e neopentecostais, a relação dos evangélicos com temas polêmicos como o aborto e a homossexualidade e suas implicações no mundo político e também sobre algumas de suas impressões pessoais a respeito do fenômeno, tendo em vista sua ligação com o Protestantismo.*

### Entrevista

**Perspectiva Histórica:** As diversas reportagens que analisaram o crescimento evangélico no Brasil geralmente o atribuíram às mazelas de uma sociedade com sérios problemas sociais e econômicos que faria com que sua população ingênua se deixasse levar por promessas de milagres para enfrentar os seus males. Ainda é possível acreditar atualmente que estes grupos são o ópio do povo?

**Josadac Bezerra:** Não acredito que essa condição explique por si só, a efervescência religiosa de nosso povo. As pessoas têm melhorado de vida e de condições sócio-econômicas e ainda assim, continuamos a ter grande expansão das religiões. O nosso povo é muito religioso. Claro que precisaríamos de dados estatísticos para fundamentar a afirmação que se segue;



mas, certamente, temos muito mais um fenômeno de substituição de um credo religioso por outro como um fenômeno dominante.

**PH:** É possível ainda hoje falar de substituição de um credo para outro? Pesquisas recentes não têm apontado a estabilização do crescimento de pentecostais?

**JB:** Acho que não há dúvidas quanto a haver substituição de um credo religioso por outro. É possível que a nova situação econômica tenha reflexos para esta estabilização do crescimento pentecostal e neopentecostal. Mas certamente ela não é a causa única desse fenômeno. O catolicismo ou parte significativa dele tem feito grande esforço litúrgico, para impedir ou diminuir a migração de católicos para outros credos cristãos, sobretudo pentecostais e neopentecostais.

**PH:** A crescente participação evangélica na política foi apenas um reflexo de seu crescimento numérico?

**JB:** Não. Acontecimentos internos pouco conhecidos pelos estudos acadêmicos contribuíram para esta participação, como por exemplo, uma fértil discussão teológica sobre o papel da igreja na sociedade brasileira. Durante estes anos e anos precedentes, pelo menos três correntes teológicas discutiam a participação da igreja na sociedade. Os teólogos da Libertação, que, embora essa teologia tenha surgido no meio evangélico frutificou mesmo no meio católico; a teologia da Missão

Integral da Igreja, muito forte em movimentos para-eclésiásticos, como a Fraternidade Latino-americana de Teologia e a ABUB (Aliança Bíblica Universitária do Brasil) e uma iniciativa das igrejas pentecostais e algumas igrejas históricas, de natureza mais espontânea e em função da mobilização da sociedade em torno da Constituinte de 1988; portanto, exógena as próprias igrejas.

**PH:** A diversidade no campo religioso protestante brasileiro também se reflete no meio político?

**JB:** Não tão claramente. Acho que se houver uma pesquisa sobre isso, talvez se ache tais diferenciações. Talvez com exceção daqueles que fazem uma opção político-partidária por definição ideológica à parte da sua condição de evangélico, o restante o faz por conveniências pessoais e/ou algum tipo de oportunismo, numa clara atitude de coerência com a pouca cultura política do nosso povo em geral.

**PH:** Qual o sentido de cultura política a que se refere? Não seriam o clientelismo e o personalismo elementos da cultura política brasileira?

**JB:** Quando me refiro a “pouca cultura política” quero dizer que pressuponho que espera-se de uma nação cuja democracia se consolida e se aperfeiçoa, que práticas clientelistas de qualquer natureza e personalismos eleitoreiros tendam a diminuir significativamente a ponto de não mais representar a média da prática dos eleitores.



**PH:** Nas últimas eleições presidenciais, os evangélicos vieram novamente à cena de forma destacada lembrando para muitas pessoas o que aconteceu nas eleições de 1989. É possível encontrar semelhanças entre estes dois processos?

**JB:** Sim. Em dois fatos. Primeiro os boatos que sempre correm no meio evangélico de que os candidatos do PT ou por eles apoiados são sempre uma ameaça real de supressão da liberdade religiosa no Brasil. Segundo, de que tais coligações mais a Esquerda do espectro político iriam legalizar o aborto. Claro que também existe o fato de que o universo evangélico, tanto nas eleições de 1989, como nas últimas eleições, é sempre visto pelas coligações partidárias com muito cuidado, pelo fato de, de repente, ela poder tornar-se decisiva em uma competição apertada. Mas, há a peculiaridade da Igreja Universal do Reino de Deus nesse particular, nos seguintes sentidos. A IURD é a única igreja neopentecostal a defender a legalização do aborto, mas, creio eu, para confrontar a Igreja Católica, já que esta não tem o apoio da totalidade ou mesmo da maioria dos seus fiéis. Além disso, a IURD tem um império empresarial que requer, por si só, uma base parlamentar no Congresso Nacional para se sustentar em pé. Fatos que não ocorrem com outras denominações ou igrejas evangélicas.

**PH:** O senhor vem acompanhado o crescimento da bancada evangélica durante a chamada Nova República. Como cientista político e membro de

uma denominação qual a avaliação que o senhor faz deste movimento político?

**JB:** Do ponto de vista de uma “ciência política” eu diria que aquela participação foi ao mesmo tempo sazonal e resultado de um movimento mais amplo, que ocorria naquele momento na sociedade brasileira, onde os grupos sociais mais “alienados” e os mais participativos foram motivados à ação política, em função do processo de mobilização provocado pela Constituinte. Do ponto de vista da minha militância eclesiástica, diria que a participação foi um misto de sucesso e fracasso, mais inclinado para o segundo aspecto do que o primeiro. Sucesso, porque de qualquer modo era uma participação efetiva. Fracasso porque parte da bancada, sobretudo os parlamentares ligados à Igreja Assembleia de Deus, se envolveram em falcatruas e desonestidades vergonhosas, como no caso das negociatas com o então presidente José Sarney, que trocou concessões de emissoras de rádio e televisão em troca dos cinco anos de mandato.

**PH:** As últimas eleições presidenciais foram marcadas pela aproximação do Partido dos Trabalhadores com grupos evangélicos que historicamente o rejeitavam no meio político. Quem mudou?

**JB:** Ambos mudaram. A Esquerda se tornou mais pragmática e adotou um discurso, quase sempre falso, mas, deísta, para não assustar os “crentes”. E estes últimos foram aos poucos perdendo a ingenuidade extrema e

percebendo que seria possível votar na Esquerda apesar de cristãos. A mudança para o pragmatismo político da Esquerda soou como algo positivo no meio evangélico que começou a perceber que na política, as coisas não são exclusivamente pretas ou brancas. Assim, foi mais fácil digerir a possibilidade de votar-se nos partidos mais a Esquerda. Também perceberam que na prática a Esquerda é muito parecida com a Direita na concessão de favores. Talvez outros tipos de favores, mas, favores.

**PH:** Esta nova Esquerda teve que adotar ou rejeitar conteúdos programáticos para que esta aproximação se tornasse possível? Como ficou a questão do aborto ou da permissão da união civil entre pessoas do mesmo sexo?

**JB:** As duas coisas ao mesmo tempo. Nesses dois assuntos apontados na pergunta evidencia-se mais a rejeição em um sentido muito específico: o de não assumir tais bandeiras durante os pleitos eleitorais.

**PH:** Recentemente tem crescido o número de trabalhos que se debruçam sobre o estudo da participação evangélica durante o período da Ditadura Militar. A seu ver, o que motiva estes pesquisadores?

**JB:** Creio que talvez hoje, olhando-se para o passado, perceba-se uma lacuna a ser preenchida. Embora a participação político-partidária tenha sido

majoritariamente entre partidos conservadores, ao mesmo tempo uma Esquerda evangélica procurava ganhar espaço em sindicatos e partidos de Esquerda.

**PH:** Na sua dissertação de Mestrado o senhor fez uma comparação entre a atuação de protestantes históricos e pentecostais afirmando que estes últimos chegaram mais próximos da construção de um projeto político. Qual seria este projeto? Ele ainda pode ser visto na atuação deles hoje?

**JB:** Até certo ponto, sim. Ainda pode ser visto. Na verdade, naquele momento histórico dois projetos se apresentavam entre pentecostais e neopentecostais. No primeiro grupo a ideia era a de fazer presente na sociedade brasileira, digamos, uma cosmovisão pentecostal do mundo e da realidade social catastrófica em que vivia a sociedade brasileira, por causa do domínio do campo político por homens ímpios, que não conheciam a Deus. O outro, capitaneado pela IURD, visava à instrumentalização do Estado para a obtenção de favores e vantagens; e também sustentação política para o projeto econômico do “bispo” Edir Macedo. Creio que, em grande parte, o projeto político da IURD foi vitorioso, sim. Prova disso é que apesar de toda a oposição e ataque da Rede Globo de Televisão e agentes do estado de São Paulo por ela instrumentalizados, a IURD está aí, firme e forte.



## Cândido da Costa e Silva

### Entrevista concedida a Israel Silva dos Santos

*O professor Cândido da Costa e Silva é Bacharel em Teologia pelo Seminário Central da Bahia (SCBa), Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSal), Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Foi diretor do Arquivo Municipal de Salvador e é assessor do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. Professor emérito da UFBA e docente da UCSAL e da Faculdade de São Bento. Cândido da Costa e Silva dedicou a sua vida ao estudo do fenômeno religioso e é um dos maiores expoentes do estudo do catolicismo no Brasil. Autor dos livros “Roteiro da vida e da morte” e “Os Segadores e messe, o clero oitocentista na Bahia”.*

### Entrevista

**Perspectiva Histórica:** O senhor é um pesquisador dos fenômenos da religião. No início de sua carreira qual o espaço dessa temática na Bahia e no Brasil?

**Cândido da Costa e Silva:** A questão parece se refere ao espaço acadêmico. Nesse caso, me afigura importante, entender a constituição do estudo não confessional da religião e sua repercussão entre nós. Foram distintos, estuda-se como fenômeno e como realidade social. Antropólogos e sociólogos vieram primeiro, depois historiadores.

**PH:** Onde o Senhor encaixaria, historiograficamente, suas obras: *O roteiro da vida e da morte* e *Os segadores e a messe*?

**CCS:** Foram elaboradas no horizonte da história da cultura. Na primeira, aos candidatos ao mestrado em Ciências Sociais/UFBA. Foi cultura do sertão. Pareceu-me interessante trabalhar o

prisma religioso tão destacado nos surtos excepcionais de conflitos abertos, mas pouco pesquisado em seu dia a dia. Na segunda, investigar o desempenho da instituição religiosa em causa e em dado na Bahia pela mediação de seus ministros autorizados. Também aqui havia carência.

**PH:** Como a história da cultura era vista no período de produção do *Roteiro da vida e da morte*, mais antigo, e nos *Segadores e a messe*, mais recente?

**CCS:** No primeiro momento, período de produção do *Roteiro da Vida e da Morte* falava-se em mentalidades, mas o termo possuía ambigüidades e, portanto, se tornou insuficiente para se referir aquela nova concepção. A expressão mentalidade carregava limites. Desta forma, a mesma acabou evoluindo para história da cultura. Ainda assim, creio que a mesma tenha entrado nas discussões da historiografia baiana depois que se tomou conhecimento do



colóquio de Saint Claude em maio de 1965. As notícias chegaram aqui com certo atraso, mas serviram de inspiração. O segundo trabalho, também realizado no horizonte da história da cultura é mais recente e, portanto, teve sua produção num momento mais afirmado da história dessa corrente.

**PH:** O senhor é um especialista em estudos sobre o catolicismo. Quais as principais dificuldades hoje na obtenção de fontes para os estudos sobre a religião?

**CCS:** A pesquisa histórica ontem e hoje lida com lacunas. Trabalha-se com o que restou. A consciência dessa realidade estimula a quem se aventura em nada descartar. Faro de detetive lembrado por Marc Bloch. A deterioração dos arquivos curiais ou não representa a dificuldade geradora das demais.

**PH:** Então pouco restou para esse tipo de pesquisa?

**CCS:** Sim, mas é preciso pensar o tema abordado e outras questões. Observar o grau de secularidade de cada sociedade e nível de interpretação de realidade de seu mundo. Depende do grau e de como cada sujeito ou grupos de sujeitos nas instituições registram suas ações, suas dinâmicas no tempo. A Igreja Católica, as igrejas reformadas ou mesmo as expressões mais populares da fé dos indivíduos.

**PH:** O número dessa revista aborda temas relacionados entre religião e

política. Como o senhor vê a relação de ambos na atualidade?

**CCS:** Em que lugar do mundo? Na geografia islâmica? No ocidente europeu? Em nosso Brasil? Em qualquer caso, com inteiro respeito às condições específicas, põe-se a interrogação sobre a religião pura e simples, seu significado e função. Acredito que ainda está em curso o que se chamou em algum momento de diástase ou distanciamento entre religião e sociedade historicamente situadas. O inventário dessa relação e aí se inclui o político, ajudará o entendimento do presente.

**PH:** Nos programas de pós-graduação tem crescido o interesse sobre a temática religiosa. A que o senhor atribuiria esse crescimento?

**CCS:** Sob certo aspecto, para os que começam é um sucedâneo da religião confessada e hoje em exílio. Há uma apropriação no âmbito universitário de discussões outrora confessionais e o reconhecimento da retração da religião.

**PH:** Como assim?

**CCS:** Há uma nostalgia de um passado religioso familiar. Muitas vezes, os pesquisadores da temática religiosa têm uma ligação pessoal ou familiar com as expressões religiosas.

**PH:** O senhor poderia apontar algumas dificuldades da relação entre teoria e método da pesquisa no campo da história das religiões?



**CCS:** Creio que elas espelham os propósitos investigativos quer para estabelecer seu significado ou simplesmente analisar sua concretude histórica, suas condições, seus meios, seus limites. Não há procedimento metodológico sério que não esteja apoiado em referencial capaz de oferecer razões a quem pesquisa. Pesquisa sem rumo não existe. Quem alimentaria o caminho?

**PH:** Quer dizer então que são os objetivos que se quer alcançar com uma pesquisa é que definem a teoria e o método?

**CCS:** Teoria e método estão juntos com os temas a serem trabalhados. Eles só têm sentido se fizerem sentido na pesquisa.

PH

R  
e  
s  
e  
n  
h  
a

Resenha



---

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: A atuação do CEAS*. 2ª edição revisada e ampliada. Salvador, EDUFBA, 2010. 221 p.

## **CEAS: Uma bela história de resistência democrática**

Daniel Aarão Reis<sup>1</sup>

Nos últimos anos de década de 1960 e na primeira metade dos anos 1970, a sociedade brasileira viveu tempos sombrios, de exacerbação do estado de exceção, instaurado em 1964 e radicalizado a partir de dezembro de 1968, com a edição do Ato Institucional nº 5, o AI-5, que permaneceria em vigência durante longos 10 anos.

A ditadura civil-militar parecia então todo-poderosa, destinada a durar indefinidamente. As oposições legais, consentidas e encolhidas, articuladas no Movimento Democrático Brasileiro (MDB), suscitavam pouco entusiasmo, o que se traduzira num altíssimo índice de votos nulos e brancos nas eleições realizadas em 1970. As alternativas revolucionárias, preconizando a luta armada, cedo seriam desarticuladas e dizimadas, seus militantes mortos, torturados, assassinados, presos ou exilados. Tempos de chumbo.

Ao mesmo tempo, a prosperidade econômica – o chamado milagre brasileiro –, apesar de provocar extremas desigualdades sociais e regionais, abria horizontes que entusiasmavam não poucos. O pleno emprego, as oportunidades que surgiam, a mobilidade social e geográfica, aliados às conquistas esportivas – o tricampeonato mundial conquistado no México, em 1970 e mais os inéditos campeonatos na Fórmula 1 –, articulavam adesões ou, no mínimo, indiferença em todos os que alcançavam patamares considerados estimulantes. Tudo isto convergiu, afinal, para os festejos do Sesquicentenário da Independência do país, em 1972, quando festas cívicas e esportivas mobilizaram grandes parcelas da população. Tempos de ouro.

---

<sup>1</sup> Professor de História Contemporânea da Universidade Federal Fluminense (UFF).



De chumbo para uns, ou de ouro para muitos, eram tempos de silêncio para as oposições, sendo apenas permitidos os elogios e a celebração do regime vigente. Para as críticas, mesmo tímidas, consideradas “contestatórias”, reservava-se a dura repressão. Encontrar brechas nestes muros de intolerância e indiferença exigia iniciativa, coragem e perseverança. Foram qualidades, e virtudes, raras então, que não faltaram a um grupo de jesuítas e leigos que se dispuseram a fundar o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) na cidade de Salvador, Bahia.

Corria o ano de 1969, apenas pouco tempo depois da edição do sinistro AI-5, e já começavam a circular os *Cadernos do CEAS*. De início, apenas mimeografados. Algumas centenas de exemplares. Uma centelha naquela noite escura. Depois, e cada vez mais, com melhor acabamento gráfico, impressos, alcançando consciências, incentivando, mostrando, denunciando, evidenciando as mazelas do regime político e do sistema econômico, propondo questões polêmicas, chamando para o debate, enfrentando a incompreensão da indiferença, a intolerância do poder, o medo, legítimo, das gentes, como se fora um pequeno mosquito ferroando o couro duro daquele elefante que parecia invencível: a ditadura. E a pequena folha foi crescendo, até se tornar uma referência de luta no estado, na região, no país, no continente, no mundo, de onde vinham solicitações de assinaturas que se multiplicavam, apesar dos rigores da Censura e da pressão do arbítrio institucionalizado.

Grimaldo Zachariadhes, o autor do livro, vai às fontes, aos arquivos, analisa as fases, os episódios, entrevista os atores, avalia decisões e angústias, momentos de indecisão, sustos e temores, a determinação. O olhar simpático, participante, comprometido não o faz perder o sentido da nuance, o ângulo crítico na restituição da história de seu objeto de pesquisa. Quatro partes constituem este interessante exercício crítico sobre a experiência dos Cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS).

Num primeiro capítulo (A Companhia de Jesus e o Apostolado Social), oferece-se uma apreciação geral do contexto histórico onde se abre, em perspectiva ampla, a história dos jesuítas no Brasil e o progressivo engajamento político de alguns dos padres da Companhia. Os ziguezagues, o longo percurso de uma religiosidade tradicional, que pensa a vida mundana apenas como “passagem”, a uma outra visão religiosa que descobre as complexas relações entre fé e justiça social.



O segundo capítulo (A Cruz versus a Espada) já trata do Brasil em tempos de ditadura, e da contraditória evolução das relações da hierarquia da Igreja e das Ordens religiosas com o regime instaurado a partir de 1964. Da cumplicidade com o Golpe de Estado, traduzida no manifesto da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), de apoio, saudação e celebração da intervenção militar à lenta decantação e à progressiva conversão de muitos à luta contra o regime e o sistema. Não foi uma mutação simples, nem alcançou a todos. Entre o pequeno núcleo de ativistas, como os que se reuniram no âmbito do CEAS, e os hierarcas que sempre foram generosos e indulgentes com a ditadura, um grande número que hesitou, que se dividiu, dando no cravo e na ferradura, não raro, e ao mesmo tempo, protegendo insubmissos e revoltados e agradando os homens do Poder.

Emblemático neste sentido é o estudo desenvolvido no capítulo 4 (Ou mudar de rumo ou mudar de diocese: O conflito do cardeal com o CEAS). O cardeal, no caso, é Dom Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Salvador, a Sé primacial do Brasil, no cargo desde 30 de maio de 1971, quando substituíra D. Eugênio Sales, transferido para o Rio de Janeiro. As relações do cardeal com o CEAS, acertadamente consideradas pelo autor como “complexas”, são emblemáticas de certas posturas e atitudes, comuns no Brasil de então. O prelado circula entre os militares e os civis que apóiam a ditadura, celebra missas comemorativas e não deixa de legitimar, com sua presença e orações, o regime instaurado. É um moderado. Ao mesmo tempo, no entanto, protege as atividades do CEAS da sanha da repressão, insurge-se contra arbitrariedades e conduz os conflitos no sentido da conciliação, evitando prisões e, no limite, a proibição ou o fechamento das atividades críticas ali desenvolvidas. Um aliado, segundo a memória dos próprios militantes que elaboravam e produziam os *Cadernos do CEAS*.

Moderado, chega às raias da cumplicidade com o regime. Aliado, defende, com sua autoridade, os críticos, não raro radicais, da ditadura. Nas suas mutações, D. Avelar, involuntariamente, exprimiu, talvez, atitudes e comportamentos típicos da sociedade brasileira dos anos 1970. Mais típicos do que muitos gostariam de admitir.

Deixei para o fim a análise do terceiro capítulo (CEAS: Catolicismo e Marxismo), onde se analisa uma outra questão bastante complexa – a tentativa, empreendida por muitos religiosos no mundo e, em particular, na América Latina, no sentido de aproximar, ou mesmo integrar, marxismo e cristianismo. No contexto da Teologia da



Libertação, tal movimento, para horror das tendências conservadoras da Igreja e de muitos fiéis, ganhou expressão e alcance, suscitando o debate sobre a compatibilidade entre estas duas concepções de vida, da história e do mundo.

A verdade é que os desafios da Política, da ação política, em particular, e do enfrentamento com os regimes ditatoriais aproximaram muitas vezes marxistas e cristãos, sobretudo aqueles que passaram a ter da religião uma concepção inovadora, sintonizada com o *aggiornamento* da Igreja, desfechado a partir dos anos 1960. Entre os marxistas, também houve revisões, como a que tendeu a considerar superada a histórica ideia de que a religião, necessariamente, seria o *ópio do povo*.

No âmbito do CEAS forjou-se uma aliança, na prática, dada pelas exigências da prática política. Nas elaborações sobre a sociedade e sua história, muitos cristãos incorporaram categorias de análise marxista. Mas não se sabe, o livro não nos diz, de que forma os marxistas foram capazes de incorporar valores cristãos. Uma aliança de mão única? E até que ponto, no plano das concepções, seriam realmente compatíveis marxismo e cristianismo? Um debate em aberto.

Como em aberto ficam muitas outras questões e esta talvez também seja uma das principais virtudes do estudo de Grimaldo Zachariadhes. A de ter formulado uma pesquisa aberta à controvérsia, com o senso da nuance, da complexidade, uma homenagem que o autor presta à história do CEAS, uma bela história de resistência democrática.



---

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a corte da América*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2010, Coleção Brasileira. 792 p.

## Uma apreciação do livro *Bahia, a corte da América*

Vanderlei Marinho Costa<sup>1</sup>

*Bahia, a corte da América* é obra nascida como uma raridade e com disposição a tornar-se um clássico. Raridade, de certa forma, já o é. Seu porte monumental (792 páginas) e seu impulso para a síntese já não são características muito comuns às obras de História produzidas e publicadas em nosso país. Isso porque a primeira vai contra as disposições do mercado editorial e a segunda demanda um tempo de labor que dificilmente está ao alcance das possibilidades de quem lida com a difícil tarefa de equilibrar energia e paciência entre as atividades de pesquisa e docência uma vez que, freqüentemente, os prazos para a pesquisa são muito apertados, indevidamente iguados com os prazos cobrados aos estudiosos de outros ramos do conhecimento, cujas naturezas e dinâmicas de produção e divulgação são evidentemente diversas daquelas que marcam o nosso. Mas, infelizmente, esse é um problema que as agências financiadoras, mais interessadas em quantidade que qualidade, não querem compreender. Enquanto isso, vamos fazendo o que nos é dado por possível.

Obra de síntese, construída sob sólida e volumosa pesquisa arquivística (realizada em acervos brasileiros e portugueses) e bibliográfica, o belíssimo livro de Nizza da Silva enfrenta uma grande densidade cronológica, abordando a história da Bahia desde os primórdios da colonização até a época da independência. E essa é uma de suas muitas virtudes. Contudo, há que pontuar, como o faz a própria autora, o fato de que a distribuição dos períodos é bastante desigual. Cerca de dois terços do livro ficam com a abordagem do século XVIII e das primeiras décadas do XIX. Uma falha? Não. Se, em sendo justos no olhar, levarmos em conta a dificuldade bem maior de encontrar e tratar as fontes quinhentistas e seiscentistas para a História da Bahia, o fato de cerca de 200

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor do Departamento de Ciências Humanas e Linguagens do Instituto Federal da Bahia (IFBA).



páginas da obra serem dedicadas àquelas duas centúrias, e com base em fontes arquivísticas, já é uma virtude a ser destacada. Virtude que se destaca ainda mais quando lembramos o fato de que a maior, e talvez a mais relevante, obra de História da Bahia já publicada – *Bahia, século XIX. Uma província no Império*, da professora Kátia Mattoso (1932-2011) – trata dos oitocentos.

Notável quanto à densidade do tempo que enfrenta, não deixa por menos na espessura temática que acolhe e oferece ao conhecimento e (por que não?) deleite dos leitores. Produto de uma inteligência aguda e muito atenta à questão da totalidade e, portanto, afeita ao cuidado com variados níveis e esferas de realidade, o livro aborda uma admirável gama de tópicos fornecendo um belo exemplo de construção de uma história que não se propõe a ser vista, e compreendida, somente por uma perspectiva ou com o recurso a apenas uma chave. Etnias, instituições, credos, lugares sociais e práticas são cuidadosa e elegantemente devassados por Nizza da Silva, que muito habilmente urde e equilibra narrativa e análise em um texto que, não obstante o volume (coisa que assusta o grande público), dificilmente levará os leitores (mesmo os menos chegados à disciplina) à desistência. Como uma criança superdotada que se alegra tanto com as peças de um quebra-cabeças quanto com a imagem pronta, a autora vai conduzindo, com a narrativa, a imaginação do leitor por sendas nas quais se encontram eventos, práticas, relações, instituições e figuras como altos oficiais de governo, escravos, familiares do Santo Ofício, frades, lavradores, mercadores, missionários, senhores de engenho, sertanistas, oficiais mecânicos, órfãs trasladadas ao Brasil para casamento, poetas, traficantes de escravos, etc.

No trato com os séculos XVI e XVII, dispostos nos dois primeiros capítulos – *Os primeiros colonos* e *A Bahia seiscentista* – salta aos olhos, logo no início do texto, a tentativa de levantar dados estatísticos referentes à época do arranque da colonização e, no caminho, destacam-se temas como as misturas étnicas, o casamento e a bigamia; as escravidões indígena e africana; os caminhos e descaminhos da religiosidade, e a insuficiência do clero disponível; a atuação do Santo Ofício; as relações entre as culturas indígena e europeia, e a ambivalência cultural dos mamelucos; a medicina natural; os nobres e os enobrecidos; as dívidas dos senhores de engenho; as práticas em torno da morte; o prestígio e os privilégios; o funcionamento e a atuação de instituições



como a Relação, as ordens terceiras, a Santa Casa de Misericórdia e o seminário de Nossa Senhora de Belém (onde estudou, o hoje santo, frei Antônio de Sant'Ana Galvão), etc. De modo geral, um dos dados que não se pode deixar de apreender da leitura dessas primeiras 200 páginas, como das seguintes, é o descompasso, já registrado por autores como Stuart Schwartz, entre o poder institucional e o que poderíamos chamar de micro-poderes, entre a norma e o desvio, a determinação e a apropriação criativa. E o registro de tal descompasso é ponto fundamental à construção de uma historiografia que em vez de priorizar o lugar das instituições volta-se de forma crescente para o cotidiano dos públicos-alvos dessas instituições, sem deixar de sublinhar sua importância, inclusive quanto à estruturação desse cotidiano, mas evidenciando as fraturas e os meios-termos entre o domínio suposto ou desejado e o domínio possível e praticado.

Nos capítulos dedicados aos dois últimos períodos – *Cabeça da América portuguesa, Da reforma dos estudos à Abertura dos portos, Da liberdade de comércio ao movimento constitucional e Do movimento constitucional à Independência* – a escrita de Nizza da Silva conduz a um mergulho mais profundo na história da Bahia colonial, discorrendo sobre múltiplos aspectos e com riqueza ainda maior que nos primeiros capítulos, o que se explica pelas possibilidades mais amplas de abordagem proporcionadas por um corpus documental mais volumoso que o disponível para os séculos anteriores. Assim, aborda temas como a desintegração do poder da Companhia de Jesus (e não apenas sua expulsão); o estado da leitura e da circulação de livros; as festas reais e outras celebrações públicas; as mercês e privilégios; os diferentes níveis da classe mercantil desde os “homens de grosso modo” aos “mercadores de loja”; os recolhimentos e as irmandades; a população conventual e seus desmandos; a persistência da reclusão feminina; a compra da propriedade de ofícios; o problema dos expostos e a criação da roda; o estabelecimento do lazareto; as experiências agrícolas; a resistência escrava e a contra-resistência; as relações entre senhores de engenho e padres; os processos de nobilitação e as petições de liberdade à coroa; os funcionários régios e a produção de memória social; a atuação dos arcebispos e os escândalos eclesiásticos; as academias literárias, os literatos, as leituras e as traduções; o estabelecimento da Biblioteca Pública e a produção livresca local no início do XIX; as Aulas Régias e outras instituições de ensino; a atividade teatral; as mutações nas



irmandades, etc. E, mais uma vez, a autora aborda tudo isso, e bem mais ainda, sem incorrer na falha da superficialidade, mantendo-se equilibradamente entre as inclinações de especialistas e curiosos.

No que concerne ao projeto editorial, merece registro e louvor o esmero perceptível desde o tipo de papel escolhido para dar forma à obra até o cuidado quanto à organização das referências a fontes e bibliografia. A revisão do texto foi bastante cuidadosa e raros são os tropeços que se encontram em sua leitura. Louve-se também um detalhe importantíssimo: mesmo com todo esse esmero na publicação o preço médio da obra não ultrapassou em muito o comum das obras de História, e em alguns casos fica até abaixo. Talvez o único senão que se pode lançar sobre o projeto editorial seja a localização das notas que não vão nem no rodapé (preferência dos estudantes e pesquisadores) nem no fim da obra (o que, dizem por aí, é melhor para o leitor não especializado), mas ao fim de cada capítulo, dificultando a sua rápida localização. No que concerne ao leitor-pesquisador, esse é um probleminha que poderia ter sido evitado. Mas, de todo modo, isso não chega a afetar o brilho da obra.

Enfim, pelo dito e pelo que ficou por dizer, não penso estar arriscando muito ao reafirmar que *Bahia, a corte da América* é uma raridade e nasceu com disposição para se tornar uma obra clássica. A leitora e o leitor perceberão e concordarão que suas páginas certamente hão de ser úteis a muitas gerações de praticantes do ofício bem como daqueles que por razões várias e muito justificáveis se mostram interessados na história da Bahia.

FOX, Eytan. **The Bubble** (Ha-Buah). Produção: Ronen Ben Tal. Roteiro: Eytan Fox e Gal Uchovsky. Israel, 2006.

## Reflexões sobre a bolha

Sílvio Benevides<sup>301</sup>

No universo cinematográfico há produções de todo o tipo e com as mais variadas propostas. Algumas películas, por exemplo, visam tão somente atingir as bilheterias cuja renda pode se reverter em faustos lucros aos seus produtores. Outras, entretanto, preocupam-se em divertir o público com histórias leves e despreziosas. Outras, ainda, buscam experimentar novas linguagens ou tecnologias que enriqueçam as futuras narrativas dos seus autores. Há aquelas, porém, voltadas para suscitar no espectador algum tipo de reflexão, mesmo possuindo uma temática que, à primeira vista, possa parecer óbvia por abordar assuntos corriqueiros para a maioria dos seres humanos, como a relação entre duas pessoas que se amam, por exemplo. Entretanto, alguns diretores, ainda que discorram sobre temas banais, surpreendem o espectador ao conduzir sua narrativa por meandros que vão além das meras obviedades. É o caso da produção israelense *The Bubble* (Ha-Buah), dirigida por Eytan Fox.

O filme conta a história de amor entre Noam (Ohad Knoller), um jovem israelense, e Ashraf (Yousef Sweid), um jovem palestino, em meio à tensão gerada por conta da ocupação dos Territórios Palestinos pelo Estado de Israel. Dito assim, o leitor pode achar que se trata simplesmente de mais um filme sobre dois homens que se amam num contexto desfavorável a realização desse amor. Contudo, evitando o lugar-comum, Eytan Fox constrói ao longo de toda a narrativa um interessante e sutil discurso político. Interessante não só pelo conteúdo, mas, também, pela maneira como é apresentado, ou seja, plenamente conectado a algumas das principais questões que têm pautado os debates acadêmicos e políticos na conjuntura histórico-social contemporânea, entre estas a questão da intolerância, dos riscos típicos dos tempos de globalização e a ideia da realidade social como essencialmente política em todos os aspectos, o que torna impossível negá-la ou dela fugir.

---

<sup>301</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professor Assistente IV do Centro Universitário da Bahia (UNIJORGE).

A história tem início na fronteira entre Israel e os Territórios Palestinos ocupados. O posto do Exército israelense onde Noam está lotado seleciona quais palestinos podem ultrapassar as barreiras a caminho de Israel. Entre os revistados está Ashraf, que não consegue deixar de observar o garboso Noam. Durante as revistas uma palestina gestante dá início ao trabalho de parto. Noam tenta ajudá-la enquanto aguardam por socorro especializado. Quando finalmente a ambulância chega ao local, a situação já é bastante grave. A criança nasce sem respirar e os para-médicos, embora se esforcem, não conseguem evitar que o bebê morra. Diante do ocorrido, alguns palestinos de temperamento mais irritadiço culpam os israelenses pela morte da criança, afinal, num contexto de constante tensão, muitas vezes agravada pelo radicalismo de ordem religiosa e/ou política, qualquer acontecimento pode se tornar o estopim de atos ou protestos exaltados ou mesmo violentos. Em situações como esta é comum que o alvo da revolta e da indignação da população que se sente oprimida deixe de se referir ao Estado e às suas políticas de segregação para se voltar, como um todo, contra o povo que representa a opressão, no caso da película em questão, o povo israelense.

Em meio à confusão que se instala, Noam deixa cair seus documentos. Aturdido com os acontecimentos, pede baixa do Exército e retorna para Tel Aviv, onde compartilha um apartamento com dois amigos, Yelli (Alon Friedman), gerente do descolado Café Orna e Ella, onde se pode ouvir música brasileira da mais alta qualidade, e Lulu (Daniela Vitzter), que trabalha como vendedora em uma loja de perfumes e sabonetes. Em Tel Aviv os três amigos vivem numa espécie de “bolha”, uma vez que, por meio de um acordo mútuo, eles decidem não falar ou discutir a situação política que os cerca. Assim o trio de amigos leva a vida até que o jovem palestino Ashraf bate à porta deles para devolver os documentos de Noam. Dessa maneira os dois iniciam uma relação que, paulatinamente, se revelará intensa. Ashraf, então, passa a integrar o grupo de amigos e, também, a dividir o apartamento com os três, o que o faz viver em Israel como imigrante ilegal. Desta maneira, o acordo de não falar sobre a situação política se rompe, pois a presença de Ashraf leva para dentro do apartamento daqueles jovens a questão das relações entre palestinos e israelenses e como tal relação, tão conturbada e, por vezes, marcada por radicalismos de toda espécie, afeta o cotidiano de todos, mesmos daqueles que tentam ignorá-la.

Nesse ponto já é possível notar o primeiro aspecto do discurso político da narrativa construída por Eytan Fox. Não há “bolha” alguma que seja capaz de nos



proteger dos problemas e dos riscos que nos cercam, sejam estes quais forem. Por mais que tentemos fugir ou evitá-los, eles acabam invadindo nossas vidas, de uma maneira ou de outra, forçando-nos a tomar um posicionamento. É o que ocorre quando os protagonistas do filme, após conhecerem Ashraf, unem-se a outros jovens para organizar e promover uma *rave* contra a ocupação israelense nos Territórios Palestinos, uma *rave* pela paz, algo almejado por todos. “Vamos dançar ao invés de matar”, diz o slogan da festa, que lembra o slogan do movimento hippie das décadas de 1960 e 1970 que anunciava naqueles anos “faça amor, não faça guerra”. Desse modo, Eytan Fox nos revela que por trás de um aparente modo de ser hedonista e despolitizado voltado para reproduzir um estilo de vida repleto de influências globais, comportamento normalmente atribuído aos indivíduos jovens de hoje, as novas gerações continuam a se engajar politicamente. Acontece que os parâmetros que conduzem ao engajamento político se transformaram, assim como as formas de protesto.

No contexto atual, as razões que levam atores jovens a se mobilizarem e a participarem, diferentemente de outras décadas, não dizem respeito tão somente à defesa de causas vinculadas a utopias ou mesmo relacionadas apenas à clássica oposição capital e trabalho. Hoje, seja através de grupos ou redes, os indivíduos jovens têm se envolvido, também, com inúmeras lutas, abraçado múltiplas novas causas, a exemplo da defesa do meio ambiente, da livre expressão sexual, dos direitos humanos como direitos de todos, da diversidade cultural e das minorias étnicas ou sociais, assim como da paz mundial. Do mesmo modo, as prioridades situadas no tempo e no lugar sofreram alterações significativas, pois já não se espera mais que as soluções dos problemas sociais ocorram somente no futuro e, apenas, em escalas macro-sociais, conforme sustentam as teorias revolucionárias clássicas. Torna-se, portanto, essencial entender que a participação mais direta dos indivíduos, em geral, e jovens, em particular, na conjuntura atual, tem como característica mais marcante a pluralidade dos conteúdos e das formas de atuar, isto é, a utopia num contexto de interações sociais globalizadas significa estabelecer vínculos entre o particular e o universal e, assim, construir um mundo melhor para todos. Desta maneira, os indivíduos jovens de hoje vão reconstruindo o campo do político com suas práticas e valores inovadores, cujos modos

de atuar têm exigido um engajamento mais cotidiano, por meio dos quais as culturas políticas são reconfiguradas.

Ainda sobre o ato de refugiar-se em “bolhas”, o filme *The Bubble* nos remete a outra reflexão. Engana-se quem pensa que esta atitude é uma mera criação ficcional ou, ainda, uma atitude isolada de indivíduos específicos que habitam determinadas culturas ou centros urbanos. De acordo com muitos cientistas sociais contemporâneos, tal postura é uma das principais marcas das sociedades atuais, uma vez que o risco é uma das mais significativas características da era contemporânea.

A ideia de risco não pode ser confundida com perigo ou mero infortúnio. O risco está relacionado a infortúnios ativamente avaliados em termos de possibilidades futuras. Para o sociólogo britânico Anthony Giddens, a noção de risco somente faz sentido em sociedades orientadas para o futuro. Em outras palavras, em sociedades que consideram o futuro como um território a ser conquistado ou mesmo colonizado. Nessa perspectiva, o risco passa a ser entendido como a dinâmica que mobiliza uma sociedade predisposta à mudança e que deseja conduzir seu próprio futuro sem confiá-lo à religião, à tradição ou aos caprichos da natureza. O risco se constitui, então, num elemento essencial de economias dinâmicas e de sociedades inovadoras. Portanto, no contexto do que comumente se chama de globalização, viver implica enfrentar uma diversidade de situações de risco que, freqüentemente, exigem não cautela ou fuga para qualquer tipo de “bolha”, mas, sim, desprendimento e ousadia dos indivíduos a fim de apoiar a inovação científica ou outras formas de mudança.

Essa diversidade de situações sobre o risco tem, hoje, um alcance muito maior, visto que as sociedades estão cada vez mais estruturadas em redes. Por conseguinte, vários fenômenos se desencadeiam em escala global, dentre os quais os mais significativos são: o fortalecimento do capital e o enfraquecimento do movimento dos trabalhadores; o fim do bem-estar social; o aumento da concorrência econômica internacional, que promove a integração dos mercados financeiros e o avanço da dependência estrutural dos países mais pobres em relação aos mais ricos; o desenvolvimento regional desigual e a consolidação de regiões de miséria humana, por conta da concentração de riqueza, a exemplo do que ocorre na Faixa de Gaza e nos Territórios Palestinos ocupados, situação bem explorada no filme do Eytan Fox; a globalização de diversas atividades criminosas como o tráfico de armas, de drogas, de seres humanos, lavagem de dinheiro e atentados terroristas, que elevam ao máximo o



nível de stress em países como Israel, alvo constante de ataques terroristas promovidos, na maioria das vezes, por grupos islâmicos radicais; massificação cultural de um lado e, de outro, preservação das identidades locais e individuais como fonte de significado social; o fortalecimento de fundamentalismos de toda ordem do religioso ao político-patriarcal; e, por fim, a crise estrutural de legitimidade dos sistemas políticos tradicionais, constantemente atingidos por escândalos fartamente divulgados pelos veículos de comunicação de massa.

Como é possível perceber, os riscos no mundo contemporâneo são muito mais diversificados. Isso não implica dizer que nos períodos anteriores ao atual o risco fosse algo desconhecido dos indivíduos por não existir. Riscos sempre existiram em todas as épocas e em todos os lugares. A diferença é que hoje os riscos trazem novos parâmetros que gerações anteriores não tiveram que enfrentar, o que obriga os indivíduos a incorporarem em suas vidas uma atitude mais calculista frente às inúmeras possibilidades de ação (positivas ou negativas) com as quais são continuamente confrontados. Desse modo, citando mais uma vez o sociólogo britânico Anthony Giddens, os indivíduos se vêem obrigados, a todo instante, a ter que selecionar mundos possíveis, isto é, mundos que ofereçam menos riscos. Na busca por mundos supostamente menos arriscados, a “bolha” acaba sendo para muitos a melhor das soluções possíveis. Ocorre que dentro de “bolhas” fomenta-se apenas o individualismo e tal atitude de nada adianta, pois as soluções para os problemas que afligem uma sociedade, qualquer sociedade, devem ser sempre coletivas. No que tange a situação retratada no filme do Eytan Fox, ou seja, a violência gerada pela conturbada relação entre o Estado de Israel e os palestinos, a solução deve ser buscada por ambos os lados. Muros e arames farpados não resolvem o problema, pelo contrário, agravam-no. Por se tratarem de atitudes unilaterais, em última instância, os muros, sejam eles invisíveis ou não, apenas impossibilitam que, como escreveu o Caetano Veloso, “diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final” se realizem e, assim, se constituam em um poderoso antídoto contra as mais variadas formas de opressão, intolerância e desamor. Essa ideia é apresentada no filme de maneira melancolicamente trágica, deixando no ar uma sensação de que o mundo contemporâneo, tal qual pensa a personagem Lulu, não

“progride nada”. Será? A pergunta fica no ar, como no ar fica o desfecho da trama brilhantemente construída pelo Eytan Fox.