

# RELIGIÃO, CULTURA E POLÍTICA NO BRASIL: Perspectivas Históricas

CARLOS ANDRÉ S. DE MOURA, ELIANE MOURA DA SILVA,  
MÁRIO R. DOS SANTOS E PAULO JULIÃO DA SILVA  
(ORG.)

**Coleção Idéias 10**



v. 2

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP



Carlos André Silva de Moura (org.)  
Eliane Moura da Silva (org.)  
Mário Ribeiro dos Santos (org.)  
Paulo Julião da Silva (org.)

**RELIGIÃO, CULTURA E  
POLÍTICA NO BRASIL:  
PERSPECTIVAS HISTÓRICAS**



UNICAMP

Série IDÉIAS 10 - v. 2  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Campinas  
2011

# Coleção IDÉIAS 10

## RELIGIÃO, CULTURA E POLÍTICA NO BRASIL: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

Carlos André Silva de Moura, Eliane Moura da Silva, Mário Ribeiro dos Santos e Paulo Julião da Silva (orgs.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

**Diretora:** Profa. Dra. Nádia Farage

**Diretor Associado:** Prof. Dr. Sidney Chalhoub

ISBN 97885865722926

### Comissão de Publicações:

Coordenação Geral

Prof. Dr. Sidney Chalhoub;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

### Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DH,

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

### Representantes dos funcionários do

### Setor de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Marcílio César de Carvalho.

### Representantes discentes:

Vinícius Rezende (pós-graduação).

Gabrieli Simões (graduação).

**Editoração e finalização mlolo e capa:** Setor de Publicações

**Projeto da capa:** Vlademir José de Camargo

**Capa:** Pátio de São Pedro – Recife.

**Foto:** Carlos André Silva de Moura, 2010.

**Impressão:** Gráfica do IFCH – Unicamp

### Ficha Catalográfica Elaborada pela

### Biblioteca do IFCH – Unicamp

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

R279 Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas / Carlos André Silva de Moura... [et al.], (org.) - - Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2011.  
2v. : il. (Coleção Idéias; 10)

ISBN 97885865722926

1. História - Brasil. 2. Religião. 3. Religiosidade. 4. Cultura. 5. Política e cultura. 6. Memória. I. Moura, Carlos André Silva de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. II. Título. III. Série.

CDD 981

### Índices para catálogo sistemático:

História	981
Religião	200
Religiosidade	306.6
Cultura	306
Política e cultura	306.2
Memória	153.12

# SUMÁRIO

---

- 05      Apresentação  
*As/Os Organizadoras (es)*
- Religião, Intelectuais e Política no Brasil**
- 11      “Filhos da Zona da Mata”: Manoel Lubambo  
e Andrade Lima Filho na formação do pensamento  
conservador no Recife (1920 – 1937)  
*Carlos André Silva de Moura*
- 33      A Igreja Católica Militante e a Ação Integralista Brasileira:  
Aproximações e Divergências (1932-1938)  
*Giselda Brito Silva*
- 53      Em Busca da Idade Nova: Alceu  
Amoroso Lima e os círculos  
operários católicos (anos 1930 e 1940)  
*Guilherme Ramalho Arduini*
- 87      A questão política no Espiritismo: o sagrado e o  
profano em tensão  
*Sinuê Neckel Miguel*
- 109      “E Jesus foi vitorioso. Aleluia... E a resposta a essa  
batalha do céu foi 31 de março de 1964” –  
o alinhamento protestante ao Golpe Militar  
*Paulo Julião da Silva*
- 133      Entre a batina e a aliança: a crise do celibato e a  
formação do Movimento de Padres Casados no Brasil  
*Edlene Oliveira Silva*
- 159      Trajetórias femininas nas CEBs em Curitiba nas  
décadas de 1960 e 1970  
*Nadia Maria Guariza*



## APRESENTAÇÃO

*As/Os Organizadoras (es)*

Como falar de religião? Da religião? Das religiões hoje? Submetida a uma demarcação intelectual das críticas racionalistas, no decorrer dos séculos XIX e XX, a religião no singular e os estudos sobre religião, com diferentes chaves hermenêuticas e procedimentos metódicos, foram submetidos a análises que deveriam permitir que sua verdade, finalidade e sentido fossem finalmente revelados. Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Feuerbach, Weber, Durkheim entre outros, moveram-lhe processos sutis e sofisticados de dissecação. Foi descrita como falsa ideologia e consciência, forma opíaca de comportamento e de felicidade num contexto sócio-econômico frustrante e infeliz que só seria resolvido na finalização das lutas de classes. Numa outra vertente, passou a ser idealizada como revelação da essência absoluta, sob a forma e a figura representativas de um caminho entre a arte e a filosofia, tal como a entenderá Hegel.

Mas também foi possível entender a religião como uma projeção abstrata e alienada da essência humana genérica, paradigma da alienação do homem no abstrato. A religião como vontade de poder que decaiu, como manifestação de uma vontade ressentida ou como ilusão inútil oposta à necessidade e ao destino, acabou por ser analisada nas subjetividades dos indivíduos, das neuroses comuns e inconscientes que imobilizam o corpo através de complexos sistemas místicos, como sucede na histeria.

Em fevereiro de 1870, um estudioso alemão chamado Friedrich Max Muller (1823-1900), professor de Oxford reconhecido pelo seu conhecimento do antigo hinduísmo e seus estudos sobre mitologia e linguagem, propôs como objeto de estudos a “Ciência da Religião”. Num

período marcado pelos debates acirrados entre ciência e religião, sobretudo após a divulgação de *A Origem das Espécies* por Darwin em 1859, tal proposta pareceu uma combinação curiosa. Como poderiam dois sistemas opostos, dois inimigos mortais, resultar em uma proposta epistemológica? Como seria possível o estudo científico da religião?

Embora divergentes, há um ponto comum em todas essas variantes interpretativas: a religião é explicada a partir de fora de si própria e a sua verdade ou sentido não podem encontrar-se no espaço de jogo no qual ela se manifesta. É necessário supor que sua verdade e sentido se acham por detrás de algum substrato que o filósofo, o historiador, o cientista, o analista devem descobrir e dar a conhecer. A religião, sempre no singular, transforma-se numa cobaia da razão exclusiva e deve ser examinada, interrogada, experimentada e inquirida para se chegar ao seu sentido único.

A religião nos limites da razão se revela como outro nome do cristianismo. Sua generalização como “a religião” foi geradora de códigos culturais das relações entre os homens e a (as) divindade(s), como ordenador hierárquico entre os homens, a vida social e política, a natureza, em suma, de toda a civilização ocidental como um código universal, inclusivo e aberto às diferenças. Seus limites e sentidos simbólicos e da subjetividade histórica foram projetados para os confins do tempo e do espaço. Como código cultural determinou a primeira ocidentalização do mundo bem como a alteridade, a invenção do outro.

O historiador contemporâneo das religiões é forçado a notar os resultados desse processo histórico, sobretudo quando a civilização cristã quis incluir e submeter simbolicamente as diversidades do Novo Mundo. Deve entender a formação no campo da religião que se universaliza como práticas de compatibilidades que envolveram compromissos variados que foram da opressão simbólica à elaboração de estratégias igualitárias. Quanto mais se propõe a ser universal, mais gerais são seus conteúdos e mais confusos os seus limites.

A história cultural das práticas religiosas deve, portanto, procurar entender a formação da categoria generalizante “a religião” como códigos de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos

intelectuais de pesquisa não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações.

Esse livro trata da capacidade simbólica religiosa, numa época de fluidez dos não-lugares, onde se procura redefinir e redesenhar limites entre o público e o privado, de circunscrever lugares e espaços, da construção de memórias coletivas marcadas pelas subjetivações de gênero, étnicas, raciais, nacionais, geracionais e de mobilidades reais e virtuais. Ele mesmo tem uma história que começou na ANPUH em 2009 na cidade de Fortaleza durante o Simpósio *Igreja: práticas religiosas e culturais*, organizado pelos professores Edilberto Cavalcante Reis e Francisco José Silva Gomes. Após esse encontro, alguns participantes e convidados enviaram seus trabalhos em torno de práticas religiosas e culturais que constituíram o núcleo original. Em 2011, o projeto intelectual do livro foi incorporado ao trabalho desenvolvido na linha de pesquisa *Historiografia, Religiões e Cultura* do Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp. Aos artigos do evento em 2009, somaram-se novas contribuições de outros estudiosos da história das religiões no Brasil apresentando diferentes temáticas e reflexões conceituais e teóricas que resultaram na obra que agora se apresenta com o título de *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas*.

O livro está publicado em dois volumes. No primeiro volume encontram-se as partes I e II com os artigos organizados em torno de *Conceitos e Teorias* com os capítulos de Eliane Moura da Silva e Francisco José Gomes da Silva contemplam questões conceituais e teóricas sobre a história cultural das religiões e da cristandade no Brasil e sobre *Religião, Cultura e Cotidiano* que reúne os trabalhos de Flavio José Gomes Cabral, Gian Carlo de Melo Silva, Quelce dos Santos Yamashita, Alcineia Rodrigues dos Santos, Cícera Patrícia Alcântara Bezerra, Fernanda Pires, Alexandre de Oliveira Karsburg, Eduardo Gusmão de Quadros e Mário Ribeiro dos Santos, em torno das relações entre práticas religiosas institucionais e as religiosidades itinerantes que se configuram em ritos, festas religiosas, memórias, santificação, missionarismo e gênero. O volume 2 se configura sobre os temas que abordam a *Religião, intelectuais e política no Brasil*,

com os trabalhos de Carlos André Silva de Moura, Giselda Brito Silva, Guilherme Ramalho Arduini, Sinuê Neckel Miguel, Paulo Julião da Silva, Edlene Oliveira Silva e Nadia Maria Guariza, estão destacados os aspectos relacionais entre produção intelectual, religião e política enfatizando as tensões decorrentes de diferentes posicionamentos e as instituições religiosas.

Essa coletânea sobre a história religiosa no Brasil levanta várias possibilidades e revela a complexidade dos temas abordados bem como aponta novos objetos e discussões teóricas sobre as relações entre a história, as religiões, a política e a cultura.

– III –

**Religião, Intelectuais e  
Política no Brasil**



## **“FILHOS DA ZONA DA MATA”: MANOEL LUBAMBO E ANDRADE LIMA FILHO NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CONSERVADOR NO RECIFE (1920 – 1937)**

*Carlos André Silva de Moura\**

Manoel da Costa Lubambo e Andrade Lima Filho, oriundos da Zona da Mata pernambucana, contribuíram com a formação dos discursos da intelectualidade comprometida com as questões políticas e eclesiásticas no início do século XX. Suas ações estavam ligadas à formação sociocultural que receberam ainda na região interiorana, discursando a favor do tradicionalismo presente na localidade. Como letrados, percebemos alguns aspectos que os identificavam, como seus escritos na imprensa em defesa do catolicismo e da retomada do poder político e civil da Igreja Católica no Brasil.

É importante destacarmos que mesmo militando por causas que tinham objetivos próximos, nossos personagens sociais resguardavam particularidades que os identificavam em meio aos movimentos autoritários da primeira metade do século XX. Por isso, avaliamos suas ações de forma distinta, no entanto, compreendendo como seus discursos se aproximaram e contribuíram para a formação do pensamento conservador no Recife das décadas de 1920 e 1930.

Nosso entendimento pela categoria de intelectual está baseado nas relações entre o saber e o poder (FOUCAULT, 2003). Para Daniel Pécaut (1990), mesmo que nas primeiras décadas do século XX se tenha observado a identificação de alguns homens das letras com as Ciências Sociais, era o reconhecimento de seus pares que os definiam como letrados. Por isso, avaliamos as ações de Manoel Lubambo e Andrade Lima Filho como

---

\* Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

pensadores que divulgaram ideias fundamentais para os discursos de reestruturação político-social a partir dos valores católicos. Durante a análise da documentação utilizada, buscamos compreender como as ações dos intelectuais foram inteligíveis no início do século XX, observando o efeito de sentido de suas propostas, assim como, o apoio de outros pensadores nos espaços de sociabilidade que frequentaram (Cf. CHARTIER, 1990).

Outro conceito que estaremos utilizando em nosso texto é o de Restauração Católica<sup>1</sup>. O termo foi utilizado pelos líderes do clero romano para indicar a retomada do poder civil e religioso nos países que se laicizavam. No Brasil, foi utilizado por Dom Sebastião Leme para indicar a politização dos religiosos no país. Para o desenvolvimento do projeto de recatolização, também foi importante a formação da neocristandade, que consistia em compor um conjunto de fieis comprometidos com os valores da cristandade católica. Julgamos interessante destacar o sentido destes conceitos, por acreditar que a sua compreensão facilita no entendimento do conteúdo social e político do período analisado (KOSELLECK, 2006).

Ao sair da Zona da Mata Sul pernambucana, Manoel Lubambo traçou um percurso diferente de Andrade Lima Filho, inserindo-se no trabalho burocrático, frequentou as cadeiras de um curso de contabilidade no Recife. Em suas ações, destacou-se no meio jornalístico por difundir concepções políticas que se relacionavam com o poder religioso no Brasil da primeira metade do século XX. Por suas ações junto aos meios de comunicação, podemos identificá-lo como um pensador que a partir do seu saber exercia poder em meio à sociedade recifense.

Em contrapartida, a formação de Andrade Lima Filho foi influenciada por um dos principais centros acadêmicos do Brasil. Durante a década de 1930, o estudante vivenciou vários debates que contribuíram com o desenvolvimento de suas ideias. Na Faculdade de Direito do Recife, integrou grupos que representavam o discurso conservador, contribuindo com a imprensa e os movimentos de massa de tendências autoritárias.

---

<sup>1</sup> Em alguns momentos estaremos substituindo o termo Restauração Católica por recatolização ou recristianização, para que a leitura não se torne repetitiva.

Andrade Lima Filho ingressou na “Casa de Tobias”<sup>2</sup> no momento em que parte da “geração de 1930” buscava respostas para os questionamentos sociais do período. Para o bacharel, sua geração “cansada do ‘laissez-faire’, que engendrara, nas incubadoras do individualismo jurídico, a monstruosidade capitalista, tinha diante de si duas opções: o comunismo e o fascismo” (LIMA FILHO, 1976, p. 48), que eram constantemente debatidos por membros da instituição.

Tanto as ideias conservadoras como as propostas de esquerda circulavam na capital pernambucana. Professores, estudantes, funcionários públicos, jornalistas, literatos e uma gama de indivíduos preocupados com os rumos do país dialogavam por horas em vários espaços do Recife. Nos cafés frequentados por homens das letras, debatia-se sobre os escritos de Karl Marx ou Jackson de Figueiredo, contribuindo para a formação dos jovens estudantes que participavam dos calorosos debates (REGO, 1995, p. 44).

Vivenciando momentos de inquietação dos pensadores do início do século XX, Manoel Lubambo e Andrade de Lima Filho são exemplos de indivíduos que migraram à capital em busca de novas relações sociais. Em alguns instantes financiados por seus pais, observaram no trabalho burocrático ou na academia o meio para a inserção no ambiente citadino e intelectual. Porém, não deixaram de atuar politicamente em suas cidades, reafirmando suas práticas culturais e religiosas.

## **Da Zona da Mata a Capital Pernambucana**

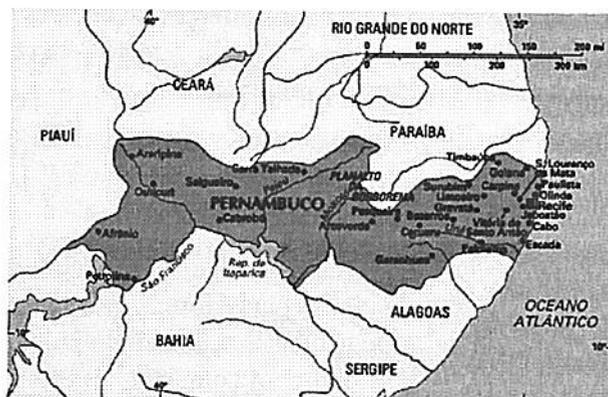
No início do século XX os centros acadêmicos nas capitais brasileiras ganhavam força, sendo uma alternativa para a formação no ensino superior dos filhos da elite econômica pernambucana. Deste modo, os jovens não necessitavam atravessar o Atlântico para complementar os estudos nas universidades portuguesas, sobretudo no curso de Direito da Universidade de Coimbra. Durante a década de 1920, alguns filhos dos produtores rurais

---

<sup>2</sup> Nomenclatura oferecida à Faculdade de Direito do Recife em homenagem a Tobias Barreto, professor da instituição durante o final do século XIX.

em Pernambuco buscavam novas experiências sociais, influenciados por oportunidades acadêmicas que cresciam na capital, além da industrialização e do funcionalismo público que ganhavam força no Recife.

É nesse contexto que identificamos nossos dois personagens: o primeiro Manoel Lubambo, nascido em 13 de setembro de 1903 na cidade de Palmares, filho de Benvenuto Nascimento Lubambo e Amélia da Costa Lubambo, que ainda no final do século XIX traçaram o caminho das famílias que buscavam a “litoralização”, seguindo o eixo Paulo Afonso (BA), Maceió (AL), Palmares (PE) e Jaboatão dos Guararapes (PE). Nosso segundo pensador, Andrade Lima Filho, filho do juiz Antônio Andrade Lima e Maria D’assunção de Andrade Lima, nasceu em 08 de janeiro de 1910 no Engenho Palmeira no município de Goiana<sup>3</sup>. Com o pai influente na região, sua casa era frequentada por juízes, desembargadores, políticos e governadores de diversas tendências. Entre os vários debates realizados em sua residência, Andrade Lima Filho destacou em suas memórias a reunião do seu pai com Agamenon Magalhães e Barbosa Lima Sobrinho, dois dos mais influentes políticos de Pernambuco (LIMA FILHO, 1976).



Identificação das regiões em questão (Goiana – Igarassu, Palmares, Jaboatão dos Guararapes e Recife)

<sup>3</sup> Atualmente a localidade se refere à cidade de Igarassu.

A formação intelectual de Manoel Lubambo ganhou força com a chegada de sua família a Jaboatão dos Guararapes. Na cidade foi matriculado na escola do professor Carvalho, onde durante 8 anos vivenciou um ensino religioso, entrando em contato com os livros que influenciaram sua formação. Já em 1916 passou a trabalhar no escritório da Great Western, conhecendo o crítico literário João Vasconcelos, importante para sua vida intelectual. Seu primeiro emprego também foi importante para a sua formação intelectual e religiosa, com leituras de obras sobre a política, cultura e religiosidade do início do século XX (AZEVEDO, 2006).

Ainda em 1916, Dom Sebastião Leme assumiu a Arquidiocese de Olinda<sup>4</sup>, publicando uma Carta Pastoral saudando seus diocesanos, destacando-se nos debates sobre a recatolização não apenas em Pernambuco, mas em todo o Brasil. Influenciado pelos recentes estudos em Roma, o eclesiástico enfatizou a importância da participação dos homens das letras no Movimento de Restauração Católica. No documento, o bispo traçou um panorama das questões políticas e sociais daquele momento, demonstrando quais deveriam ser as ações do clero e dos leigos para a retomada da ordem sociopolítica. Para Dom Leme, os intelectuais católicos exerciam uma tímida participação nos debates políticos que envolviam as questões nacionais. Na Carta Pastoral, foram defendidas as ações dos religiosos e intelectuais como o principal meio para a solução da crise, diga-se religiosa, econômica, social e política, frente ao avanço do comunismo no Brasil (LEME, 1916).

As primeiras décadas do século XX também foram marcadas pelo engajamento dos jovens nas Ciências Sociais. Já bem representada por Tobias Barreto, Silvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando e tantos outros bacharéis, a Ciência Jurídica foi um dos encantos desse instante. Os debates jurídicos foram fundamentais na difusão das propostas dos pensadores no início do século XX, o que pode ser percebido entre os autores modernistas.

---

<sup>4</sup> Em 05 de dezembro de 1910 Olinda foi elevada à Arquidiocese e Sede Metropolitana pelo Decreto da Sagrada Congregação Consistorial. Pela Bula *Cum urbs Recife*, do Papa Bento XV, em 26 de julho de 1918 passou a ser a Arquidiocese de Olinda e Recife.

Entre os pensadores, Mário de Andrade foi o único a não frequentar as cadeiras de um curso de Direito, dedicando-se inicialmente ao curso de Contabilidade e em seguida Dramaturgia e Música<sup>5</sup>. Para Sergio Miceli, nas primeiras décadas do século XX os intelectuais podem ser classificados como homens comprometidos socialmente, literatos e políticos, atuando em diversas frentes que destacavam a importância do bacharel para a sociedade (MICELI, 2001).

A saída dos estudantes do interior para complementar seus estudos na capital os tornavam avessos ao meio do trabalho pesado e da produção rural, o mesmo acontecendo com os trabalhadores dos serviços burocráticos, como Manoel Lubambo, que ingressou no serviço público a partir do Banco do Brasil. Para Durval Muniz de Albuquerque Júnior, no momento dos já formados retornar, “seu pai e a vida da fazenda eram já estranhos, só se divisavam choques e inaptações. Sentiam-se diferentes” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 55). O sentimento de não mais pertencer ao local de origem acarretava outras atribuições aos homens das letras, já que não estavam mais inseridos no trabalho da administração dos engenhos ou nos afazeres pesados, muitos pensadores se dedicavam à vida política ou aos trabalhos acadêmicos.

Os fatos políticos e religiosos aqui apresentados entusiasmaram nossos personagens, traduzidos em ações que refletiam o espírito dos intelectuais de direita entre 1920 e 1937. Suas propostas foram fundamentais para as ideias conservadoras no Recife, dialogando com letrados de outras regiões, fortalecendo assim, o pensamento autoritário que defendiam.

## **O Pensamento Conservador de Manoel Lubambo**

Uma das principais características do pensamento conservador no Brasil do início do século XX foi o nacionalismo. Além das afinidades com o religioso, a normatização social, a busca pela formação da neocristandade

---

<sup>5</sup> Mário de Andrade iniciou o curso de contabilidade, porém não concluiu, sendo posteriormente aluno do Conservatório Dramático e Musical.

e a defesa da pátria independente foi comum nos discursos de vários letrados da direita no Recife entre os anos de 1920 e 1937. Como exemplo, podemos citar alguns grupos que defendiam as tradições nacionais, a exemplo do Movimento Verde-Amarelo, Grupo da Anta e a Ação Integralista Brasileira (A.I.B.).

Simpáticos ao pensamento autoritário de algumas organizações que mantiveram atividades em Pernambuco, Manoel Lubambo guardou particularidades que nos chamaram atenção. Durante suas ações políticas defendeu o discurso de retomada das relações monárquicas entre Brasil e Portugal, por acreditar que esse período foi o momento de maior desenvolvimento econômico, político e social do país. Em seus artigos publicados na imprensa pernambucana, destacava a necessidade de se conhecer as origens do povo brasileiro, que segundo o pensador, tinha se perdido ainda no período colonial.

Influenciado pelos escritos de Sílvio Romero, Alexandre Pope, Tristão de Ataíde, Tobias Barreto, Charles Maurras e Antônio Sardinha, Manoel Lubambo se destacou no trabalho com a imprensa que defendia as relações corporativistas, coloniais e as características medievais para as nações que buscavam a formação de uma identidade religiosa (AZEVEDO, 2006). Em seu primeiro texto publicado na *Revista do Norte*, o intelectual levantou um questionamento sobre a existência do conceito de povo brasileiro, a exemplo de outras nações como Espanha, Inglaterra e México. Também afirmou que o brasileiro ainda necessitava de uma formação cultural e social, destacando a inexistência de “um espírito ou uma physionomia caracteristicamente nossa [...]” (LUBAMBO, 1926, p. 31).

Para Manoel Lubambo, o principal exemplo de arte a ser seguido deveria ser o barroco, por expressar o germe da cultura no Brasil. Para o autor:

O Brasil colonial – na uniformidade de linhas de sua architectura, na cor da sua religião, no seu espírito ancioso de emancipação, no rythmo todo de sua vida – parece que possuía qualidades mais fortes de nação do que este pobre e mutilado Brasil de hoje. [...] Independencia politica não dá feição a povo nenhum. E há certos povos, privados de liberdade [...] que merecem mais

honestamente foros de cidadania do que outros que possuem hymnos, exercitos, armadas, berrantes cores nacionaes, mas não possuem caracter (Ibidem).

Segundo Lubambo, o Brasil tinha perdido seu caráter de povo após a independência e a implantação do sistema republicano. Defensor da Monarquia Portuguesa, o pensador enfatizou a importância da Igreja Católica para o retorno das afinidades entre Brasil e Portugal, além de sua responsabilidade na guarda do legado artístico e das tradições nacionais, o que identificava os brasileiros como povo virtuoso e forte.

A simpatia do letrado pelo passado colonial despertou admiradores em Portugal. Durante a sua trajetória jornalística e política, Manoel Lubambo manteve afinidades com o movimento de Restauração Católica Lusitana, dialogando com as propostas do líder político-religioso Antônio Sardinha. Editor do jornal *Fronteiras*, em vários artigos demonstrou entusiasmo com as propostas do intelectual português e pelo sistema político do país ibérico antes da Proclamação da República em 05 de outubro de 1910. Defensor da Monarquia de Dom Afonso II, a qual tinha como base os "Braços do Reino: o clero, a nobreza, o povo" (AZEVEDO, 2006, p. 53), pilares de um governo forte e de manutenção tradicional, o jornal *Fronteiras* trazia notícias diárias sobre o cotidiano da "Família Real Portuguesa e do Brasil".

Além de Antônio Sardinha, Manoel Lubambo manteve diálogos com Luís de Almeida Braga, Hipólito Raposo, Alberto Monsaraz e Fernando Campos, defensores da monarquia tradicionalista e o corporativismo português. À medida que o pensamento republicano se fortalecia na 1ª República Portuguesa, movimentos conservadores foram ganhando força, surgindo grupos em instituições de Coimbra, Porto e Lisboa, que reivindicavam soluções para as problemáticas sociais que se alastravam desde o final do século XIX (HOMEM, 2007).

As notícias da República portuguesa circulavam no Recife, animando os defensores das novas ideias e alertando os homens das letras que defendiam as relações monárquicas por sua proximidade com a Igreja. A revista *Brasil-Portugal*, que contou com a colaboração de pensadores dos dois países, foi um dos periódicos que defendiam a participação da intelectualidade no movimento de Restauração Monárquica e Católica, tanto

em Portugal como no Brasil. Após 05 de outubro de 1910, o periódico passou a publicar textos criticando o sistema político recém implantado em Portugal. Na edição de março de 1914, a revista se demonstrou solidária com alguns pensadores perseguidos pelo novo regime em Portugal. Para os editores, a anistia dos homens das letras representava:

[...] Alguma cousa agradável [...] nas columnas d'esta Revista. É que o dia 22 do corrente foi de alegria em muitos lares portuguezes. Abriram-se, finalmente, as prisões, soltaram-se os presos políticos, está, enfim, em liberdade uma grande parte da melhor gente de Portugal, d'aquella que, dentro dos princípios políticos que professa, mais se interessa pelo bem-estar da pátria, da que é mais capaz de lutar, de soffrer, de se sacrificar por um ideal a cuja sombra a terra portugueza se desenvolveu, prosperou e attingiu o apogeu das maiores glorias. Foi muito longe no caminho das perseguições o actual regime [República]; tão longe que, quando os seus mais obscuros, mas também mais dedicados defensores perceberam que tinham sido enganados por uma rhetorica leviana, balofa e cruel, onde abundava o epitheto de *traidor* applicado áquelles que batalharam por um ideal político e entre os quaes havia muitos que em defeza da pátria mais de uma vez tinham arriscado a vida [...] (Brasil-Portugal, 1914, p. 34).

Em outras edições, a revista *Brasil-Portugal* identificava os participantes do movimento republicano como traidores da nação e da religiosidade. Contando com a colaboração efetiva do Padre Álvares de Almeida, e dos intelectuais Antonio do Valle e Sousa, Cunha Bellem, Severim de Azevedo, Ferreira Mendes, Jorge de Menezes, Nunes de Freitas e Maria O'neilt, o periódico foi referência para os letrados conservadores no Recife. Circulando na capital pernambucana entre o final do século XIX e a década de 1930, Manoel Lubambo foi um dos seus assíduos leitores, utilizando algumas ideias defendidas pela revista em suas publicações no Brasil.

Os movimentos políticos desenvolvidos em Portugal foram acompanhados por uma crise política constantemente noticiada em Pernambuco. Em 22 de maio de 1917, o *Diario de Pernambuco* trouxe

reportagens sobre as ações de populares que criticavam a falta de cereais e alimentos de primeira necessidade no país. A edição enfatizou que os “populares assaltaram [...] as padarias de mecenas, causando danos avultados” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1917, p. 01). Com a falta de alimentos, setores organizados passaram a reivindicar soluções governamentais, a exemplo dos operários da construção civil, que no dia 15 de julho entraram “em greve reclamando o aumento de 70% nos seus salários” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1917, p. 01 a). Os movimentos também eram reflexos das mudanças políticas e religiosas que o país atravessava, levando a insatisfação popular com a crise financeira em Portugal.

Em momentos de crises, a fé se apresenta como aglutinadora do sentimento de esperança para os católicos. Os ensinamentos religiosos traduzem a necessidade dos homens de se apegarem às palavras divinas, com o objetivo de vencer períodos conturbados. A crise político-social em Portugal já se alongava desde o final do século XIX, atingindo seu auge na década de 1910. No mesmo instante, as aparições de Nossa Senhora de Fátima às crianças Lúcia, Francisco e Jacinta trouxeram novas expectativas para aqueles que sofriam com a falta de cereais, o medo da expansão das ideias comunistas e o mundo em guerra.

As aparições da Santa, revelada em 13 de maio de 1917, representava a reafirmação religiosa dos portugueses, contrária à “desordem” política daquele momento, muitas vezes representadas pelos conservadores como decorrência do sistema republicano. Tais discursos se apresentaram como solução para a crise lusitana, com propostas que tinham a autoridade de pensar o melhor caminho para o fim dos problemas sociais. Para Pierre Bourdieu, as falas autoritárias dos representantes da Igreja refletem ações que impõem o “reconhecimento do seu monopólio”, assumindo assim, a autoridade de traçar os caminhos para a salvação daqueles que o seguem (BOURDIEU, 2006, p. 55). Nesse sentido, as aparições de Nossa Senhora de Fátima podem ser compreendidas como a necessidade de novas perspectivas para as crises finisseculares em Portugal.

Na cidade do Recife as homenagens a Nossa Senhora de Fátima se fortaleceram com a construção do seu primeiro santuário. Edificado em 1935, no espaço do Colégio Nóbrega dos Jesuítas, lugar onde parte da

intelectualidade conservadora se reunia para os cultos católicos. O ambiente de ensino era referência na capital pernambucana, seus professores e estudantes mantinham a circulação do jornal doutrinário *A Voz do Nóbrega*, estimulando o diálogo entre os membros da União Católica dos Militares e os Marianos do Recife (AZEVEDO, 2006).

Com artigos do corpo docente e discente, seus textos discutiam a promoção da ordem no país. Refletindo sobre as alternativas para impedir a desordem e o avanço do comunismo, o periódico realizou uma avaliação sobre os perigos da “doutrina vermelha”. Segundo Moacir Coutinho, para que os agitos da “Intentona comunista” de 1935<sup>6</sup> não retornassem ao país, era necessária a vigilância constante dos homens comprometidos com os valores divinos, pois:

Quando na madrugada rubra de novembro de 35 amanheceram muitos lares enlutados, o povo brasileiro sentia-se consternado e ao mesmo tempo revoltado com a audácia marxista. Os scelerados asseclas de Stalin haviam tornado muitos brasileiros infelizes. Uns órfãos, outros chorando a perda de entes queridos, mães chorando o desaparecimento trágico de seus filhos e esposos. [...] Hoje, dois anos depois, sentimos que novamente, e agora com mais fúria, os comunistas procuram a ruína do Brasil. E é com imensa tristeza que presenciamos a soltura dos responsáveis pela hecatombe de 1935 [...] Quando olhamos o CEO do Brasil, orando ao Todo Poderoso para que o proteja, descobrimos nele a cruz sagrada, que quiz assim demonstrar que o Brasil é cristão, confirmando a acertada expressão de um jornalista: “O Brasil foi conquistado para Cristo e será de Cristo”. Deus, salvará pois esta grandiosa terra que desde o seu nascimento a Ele pertence (COUTINHO, 1937, p. 05).

A expulsão dos jesuítas de Portugal, após a Proclamação da República, contribuiu para a difusão da religiosidade portuguesa no Brasil.

---

<sup>6</sup> Intentona comunista foi uma nomenclatura utilizada pelos opositores do comunismo para classificar a tentativa de “Revolução” em 1935. Intentona significa plano insensato, ataque imprevisto, são classificações dos letrados direitistas que divulgavam seus textos na imprensa dos anos de 1930. Giselda Brito Silva realizou

Em 1910, membros da Companhia de Jesus se exilaram no país, haja vista que já mantinham diálogos com religiosos e intelectuais brasileiros. No entanto, chegando ao Brasil encontraram características religiosas diferenciadas, havendo o empenho de alguns eclesiásticos para restaurar a antiga ordem política e religiosa do período colonial. Ferdinand Azevedo demonstrou que a organização de bases jesuíticas em Salvador, Recife e Baturité, no Ceará, influenciaram vários letrados que se engajaram nos projetos recatolizadores. No Recife, as ações estavam centradas no Colégio Nóbrega e na Faculdade Manuel da Nóbrega, que se empenhavam na formação da elite católica (AZEVEDO, 1986).

Os intelectuais e religiosos vindos de Portugal tiveram o suporte de uma rede associativa que valorizava os debates no Recife, proporcionando trocas culturais com pensadores da região. O Real Gabinete Português de Leitura foi um dos locais de reuniões que influenciaram os discursos recatolizadores na capital pernambucana. Além de possuir uma vasta biblioteca sobre a cultura e a política do país ibérico, no espaço também era possível consultar algumas revistas portuguesas, como a *Brotéria*, que relacionava arte e política com as práticas religiosas. Para J. da Costa Lima, essa relação era fundamental em Portugal, pois foi utilizada na "glorificação apologética dos mistérios de Deus, da verdade e da Graça" (LIMA, 1936, p. 06).

Colaborando com a formação e difusão do pensamento conservador, Manoel Lubambo se utilizou da proximidade com o jornalismo para divulgar suas ideias. Entre suas atividades, destacou-se no meio intelectual com o jornal *Fronteras*, que contava com a colaboração de Vicente do Rego Monteiro. Sendo considerado o verdadeiro jornal da direita política, *Fronteras* refletia o espírito dos intelectuais à brasileira, homens das letras, ligados ao jornalismo, engajados na política e defensores de uma ordem social cristã (MICELI, 2001).

---

uma análise sobre a utilização da palavra *intentona* ou *Putsch* durante as tentativas de ataque comunista e integralista. A autora demonstrou como a terminologia também foi utilizada para classificar as ações do grupo integralista que tentou a invasão do Palácio Guanabara em 1938 (Cf. SILVA, 2002).

Em entrevista sobre o retorno da circulação do periódico em 1936, Lubambo destacou a importância de um jornal de “programma decisivo de combate ao extremismo e de defesa orthodoxa das idéas da direita”. Para o pensador o jornal pretendia ser:

[...] um vehiculo das idéas de direita. Como sabe, não temos nenhum authentico jornal de direita, em Pernambuco. Dos que se reclamam das nossas idéas, uns se annullam, sob o peso das conveniências pessoaes, ou, para repetir a expressão de Leão XIII, da “sabedoria da carne”, outros, sem independencia material, vivem ao sabor dos seus financiadores, ostentando sobre as idéas e os homens as opiniões mais descompassadas. [...] Orgão das direitas, o primeiro trabalho de *Fronteiras* será o de concorrer para o saneamento das idéas. Sobre a necessidade desse trabalho creio que não haverá duas opiniões. Para repetir a velhíssima verdade, é preciso dizer que no começo está o verbo. “Quereis refazer um Estado ou restaurar uma nação?” [...] Agindo sobre as idéas, queremos pôr em circulação velhas noções experimentadas pelo tempo: ordem, hierarchia, auctoridade, nação, a legitimidade dos bens de fortuna, a sacralidade da família (LUBAMBO, 1936, p. 10).

A defesa da sacralização da política foi um dos principais discursos defendidos por Manoel Lubambo. Integrante da Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica, Lubambo compôs a interventoria de Agamenon Magalhães como secretário da Fazenda. No entanto, insatisfeito com o desenrolar do movimento de combate aos mocambos, entregou o cargo por não se identificar com as mudanças na forma de governo. Descontente com o desenrolar da política pernambucana, o intelectual passou a dialogar com o Estado Novo de Alberto Salazar em Portugal. Com a propaganda de uma política forte e de afinidades com a Igreja Católica, Lubambo identificou no governo ibérico as necessidades políticas que defendia em Pernambuco, tendo como particularidade suas defesas monárquicas.

Por sua admiração à política portuguesa, foi convidado a pronunciar várias conferências no Gabinete Português de Leitura do Recife, mantendo amizade com Manuel Anselmo, cônsul lusitano em Pernambuco. Sua relação com alguns intelectuais lhe rendeu o convite para compor a administração

portuguesa, no entanto, antes de realizar a viagem para assumir o cargo, faleceu no Hospital Português de Beneficência do Recife em 1943.

Manoel Lubambo foi um dos principais representantes do pensamento autoritário no Brasil, enxergando nos discursos dos monarquistas portugueses a solução para a crise política vivenciada no país. Com suas contribuições, as ideias do Movimento Integralista Lusitano circularam entre os leitores do jornal *Fronteras* e em outros periódicos, influenciando algumas propostas dos militantes da Ação Integralista Brasileira em Pernambuco. As ações político-religiosas de nosso personagem foram fundamentais na formação do pensamento conservador na cidade do Recife, colaborando com o discurso da ordem e da sacralização política.

### **Andrade Lima Filho e os Movimentos de Massa no Recife**

Advindo da Zona da Mata Norte de Pernambuco, Andrade Lima Filho chegou ao Recife em 1927 para continuar seus estudos no Colégio Salesiano. Na instituição foi redator de um jornal estudantil, estabelecendo contato com a imprensa comprometida com os valores católicos. Em 1931 ingressou na Faculdade de Direito, trabalhando como revisor no jornal *Diário da Manhã* para ajudar no pagamento de suas despesas no Recife. Nos ambientes que refletiam a "Cidade das Letras", com manifestações e aspirações cidadinas, Andrade Lima Filho manteve contato com diversas áreas da intelectualidade (RAMA, 1985).

A imprensa religiosa era fundamental para o doutrinamento dos jovens letrados. Entre os títulos mais lidos se destacava a revista *A Ordem*, considerada a porta voz dos homens das letras comprometidos com os valores católicos (RODRIGUES, 2005). Dirigida por Alceu Amoroso Lima e com influência de Dom Sebastião Leme, o periódico proporcionava o debate de retomada do poder católico na política nacional. Com uma formação tradicional, Andrade Lima Filho logo se identificou com as propostas da recatolização, ideias já debatidas ainda em sua cidade natal.

Católico e crítico da laicização do país, nosso personagem foi reconhecido nacionalmente a partir dos seus escritos e direção de alguns

jornais na capital pernambucana. Sua maior atuação no meio jornalístico foi como diretor do *Diário do Nordeste*, periódico conservador que defendia as ideias da Ação Integralista Brasileira e a formação da neocristandade no país. Com o lema “Pelo Brasil – Pela Democracia – Contra o Comunismo”, manteve sua edição na Rua Marquês de Olinda nº 273, no mesmo endereço dos periódicos *A Cidade* e *O Estado*, os quais também colaborou.

Várias personalidades que publicaram no jornal demonstravam apoio ao movimento da Igreja no Brasil. No exemplar de 22 de setembro de 1937, o professor Prado Valadares comparou a vida de Jesus com o revolucionário Lênin. Para o acadêmico, o líder da Revolução Russa era considerado um louco devido a suas concepções políticas. Jesus Cristo foi analisado como um santo que condenava a difusão de “doutrinas estranhas”, vindo ao mundo para salvar a humanidade dos pecados. Por tais motivos, os brasileiros não deveriam “seguir por outros caminhos”. O docente terminou seu texto afirmando que “O Brasil de fato adoeceu. E gravemente. Mas está muito a mão faze-lo convalescer e sarar. O remédio é cristianiza-lo. O remédio é Jesus” (VALADARES, 1937, p. 03).

No jornal *A Cidade*, outro *lôcus* discursivo dos pensadores de direita, realizava-se a divulgação dos movimentos políticos no Estado, alertando a população para expansão das ideias comunistas. Como diretor do periódico, Andrade Lima Filho destacou a importância das afinidades entre o político e o religioso, enfatizando os “perigos” que as doutrinas de esquerda poderiam proporcionar à população.

Analisando a posse do general da 7ª Região Militar do Nordeste, o bacharel destacou a valor do seu posicionamento político para o país. Para Andrade Lima Filho, a chegada de Newton Cavalcanti ao Recife foi festejada pelos conservadores devido “ele próprio confessa ser: o inimigo nº 1 do comunismo”. Por isso, ao chegar à cidade foi recebido pela “família nordestina, cujo sentimento cristão meses antes foi ultrajado pela sanha diabólica dos bolchevistas de Natal e de Recife”. O Diretor do periódico terminou seu texto afirmando que:

[...] O general Newton Cavalcanti vinha se constituir o baluarte da resistência nacionalista do nordeste à audácia dos agentes

moscovitas. E desde então, á frente do comando das unidades da 7ª Região tornou-se Newton Cavalcanti o polarizador de todas as energias cívicas, de todos os esforços e de todos os anseios patrióticos dos nordestinos em luta aberta contra a fúria desencadeada das quatro bestas do apocalipse soviético (LIMA FILHO, 1936, p. 03).

Através da imprensa, Andrade Lima Filho conduziu uma “cruzada santa” contra o comunismo e em defesa da Restauração Católica. Nos vários jornais em que trabalhou como revisor, articulista, editor ou diretor não deixou de defender a retomada do poder católico nas decisões políticas do país. Nos periódicos, manteve colunas diárias de doutrinação político e religioso, como n’*A cidade* e no *Diário do Nordeste*, destacando a importância das ações eclesiásticas para a sociedade brasileira.

Mesmo que a Restauração Católica tenha sido um movimento essencialmente urbano (AZZI, 2008, p. 55), os estudantes da Faculdade de Direito no Recife que militavam na Ação Integralista Brasileira foram os principais responsáveis pela interiorização de suas ideias. No momento que divulgavam as propostas chefiadas por Plínio Salgado, os discentes demonstravam a importância do envolvimento da Igreja nas questões políticas. No interior pernambucano, o padre Osmar Novais, da cidade de Petrolina, foi o primeiro clérigo a integrar as fileiras da Ação Integralista, sendo importante para as discussões dos ideais conservadores nas regiões mais distantes da capital (SILVA, 1996).

Como chefe provincial do integralismo em Pernambuco, Andrade Lima Filho ofereceu atenção especial à Zona da Mata Norte. Com a influência de seu pai na região e seu poder discursivo como representante da intelectualidade, foi responsável pela formação de núcleos do movimento em várias localidades do Estado. Ao mesmo tempo, as propostas religiosas colaboravam para a validade do político, haja vista a força do catolicismo e do mandonismo social ainda presentes na região. O tradicionalismo das famílias proprietárias de terra facilitou a difusão religiosa na Zona da Mata Norte, contribuindo para a formação do pensamento conservador daquela localidade (LARA, 1988).



Imagem de Nossa Senhora de Fátima localizada na Capela do Engenho Uruaé, na cidade de Goiana – PE. Abaixo da imagem consta: “Nossa senhora de Fátima Livrai o Brasil do Comunismo”. Acervo Particular.

A definida posição política de Andrade Lima Filho acarretou reconhecimentos da executiva varguista. Após o decreto do Estado Novo, nosso personagem integrou a comissão responsável por indicar os livros subversivos a serem apreendidos pela Superintendência do Serviço de Repressão ao Comunismo. Também faziam parte deste órgão Arnóbio Graça, vereador integralista, Manoel Lubambo, José Maria Carneiro de Albuquerque Melo e Arnóbio Tenório Wanderley. Na comissão, Andrade Lima Filho e Manoel Lubambo dividiram funções que proporcionavam debates sobre a formação do Estado forte e contrário às ideias comunistas.

Após assumir a interventoria do Estado de Pernambuco, em dezembro de 1937, Agamenon Magalhães passou a perseguir seus opositores e movimentos políticos que realizassem críticas ao novo sistema de governo. Com a proibição das organizações políticas pelo presidente Getúlio Vargas,

os discursos do partido da Ação Integralista Brasileira passaram a ser combatidos<sup>7</sup>. Deste modo, a repressão chegou a alguns colaboradores do *Diario do Nordeste*, levando ao seu fechamento em março de 1938<sup>8</sup>.

Após a interrupção da publicação do *Diario do Nordeste*, Andrade Lima Filho caiu na clandestinidade, circulando por várias regiões do Brasil em busca de apoio ao projeto integralista de tomada do poder. Após a frustrada tentativa de golpe por alguns "Camisas-verdes"<sup>9</sup> no Rio de Janeiro, em junho de 1938 o bacharel retornou a Pernambuco, mantendo-se "refugiado" em uma casa de militantes da A.I.B. na cidade de Escada, Zona da Mata Sul. No entanto, procurado pela Polícia Política do Regime, o intelectual foi preso e enviado a Casa de Detenção, mesmo assim, não abandonou suas concepções políticas e religiosas (Cf. LIMA FILHO, 1976).

Pelo fim das suas atividades jornalísticas e a perseguição das instituições repressoras do Estado Novo, no início dos anos de 1940, Andrade Lima Filho enfrentou dificuldades econômicas, levando-o a buscar ajuda de alguns amigos influentes de seu pai. Entre os nomes mais fortes, estava o interventor Agamenon Magalhães, homem que ordenou sua prisão, mas que também tinha sido seu professor de Geografia no Colégio Salesiano. Buscando os "benefícios do regime", nosso personagem ocupou o cargo de consultor-adjunto da Caixa Econômica Federal por indicação do governador. Após o Estado Novo, Andrade Lima Filho voltou a atuar na imprensa e na política, elegendendo-se deputado estadual em 1950 pelo PST (Partido Social Trabalhista). Em sua legislatura, compôs a bancada de sustentação do Governo de Agamenon Magalhães (1950-1952)<sup>10</sup>, voltando ter papel importante na política pernambucana.

---

<sup>7</sup> A Ação Integralista Brasileira surgiu em outubro de 1932 como movimento político-ideológico. Em 1936 passou a ser classificada como partido político com o objetivo de disputar as eleições daquele ano.

<sup>8</sup> Sobre a perseguição dos agentes do Estado Novo varguista aos integrantes da Ação Integralista Brasileira (Cf. SILVA, 2002).

<sup>9</sup> Nomenclatura utilizada para identificar os integrantes da Ação Integralista Brasileira, por utilizarem em seu uniforme camisas verde.

<sup>10</sup> Agamenon Magalhães não terminou seu mandato devido ao seu falecimento na madrugada de 24 de agosto de 1952.

\*\*\*\*\*

Mesmo guardando suas particularidades, Manoel Lubambo e Andrade Lima Filho foram representantes de uma intelectualidade comprometida com as questões políticas e religiosas no Brasil do início do século XX. Oriundos de um espaço que para alguns representava o trabalho braçal, os pensadores atuaram de forma decisiva para as propostas de recatolização e os movimentos autoritários entre as décadas de 1920 e 1930 na cidade do Recife. Suas ações traduzem o conceito de intelectuais engajados, atuantes nos ambientes de sociabilidade urbana, propondo ideias que se utilizam da religião para a legitimação da política, fato importante para os líderes do clero católico no período analisado.

Em atuações conjuntas, os dois pensadores valorizaram a identidade religiosa e autoritária, defendendo a manutenção da ordem a partir da repressão aos discursos da esquerda. Mesmo traçando alguns caminhos de formação diferenciada, Manoel Lubambo e Andrade Lima Filho foram fundamentais na elaboração e difusão do pensamento conservador entre 1920 e 1937 na cidade do Recife. Os diálogos transoceânicos de Manoel Lubambo possibilitaram a circularidade das idéias do Movimento Integralista Lusitano no Recife, sendo importante para as propostas da Ação Integralista Brasileira em Pernambuco. Nossos personagens demonstraram a militância política de alguns representantes da intelectualidade da Zona da Mata Pernambucana, traduzindo em suas práticas culturais e religiosidade da região.

## Fontes

A crise econômica em Portugal. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 01, 22 mai. 1917.

Agitação operaria em Portugal. *Diario de Pernambuco*, p. 01, 16 jul. 1917 a.

COUTINHO, Moacir. Em defesa da Ordem. *A voz do Nóbrega*, Recife, p. 05, 31 out. 1937.

- LEME, Dom Sebastião. *Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese*. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916.
- LIMA FILHO, Andrade. Escola de Brasilidade. *A Cidade*. Recife, p. 03, 17 set. 1936.
- LIMA, J. da Costa. Duas belezas cristãs. *Brotéria*, Porto/Lisboa, p. 476, v. XXII, Fasc. 06, jun. 1936.
- LUBAMBO, Manoel. Caracter. *Revista do Norte*, Recife, p. 31, n. 02, ago. 1926.
- LUBAMBO, Manoel. Fronteiras é o Jornal dos Intelectuais da Direita. *Fronteiras*, Recife, p. 10, jan. 1936.
- Notas da Quinzena. *Brasil-Portugal*, Lisboa, p. 34, n. 363, 01 mar. 1914.
- VALADARES, Prado. Lenine e Jesus. *Diário do Nordeste*. Recife, p. 03, 22 set. 1937.

## Bibliografia

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Nordestino: uma invenção do falo – uma História do gênero masculino (Nordeste – 1920 – 1940)*. Maceió: Edições Catavento, 2003.
- ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. *A Construção da Verdade Autoritária*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil*. Um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.
- AZAVEDO, Ferdinand. *Resgatando a Vida e as Obras de Manoel da Costa Lubambo*. Recife: FASA, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste 1911 – 1936*. Recife: FASA, 1986.
- AZZI, Riolando. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- \_\_\_\_\_; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Terceira época (1930 – 1964). Petrópolis: Vozes, 2008. T. III/3-2.

- BALANDIER, Georges. *A Desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL / Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.
- HOMEM, Amadeu Carvalho et. al. (Org.) *Progresso e Religião: a república no Brasil e em Portugal (1889 – 1910)*. Coimbra: EDUFU, 2007.
- LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife: Massangana, 1988.
- LENHARO, Alcir. *A Sacralização da Política*. Campinas: Papirus, 1986.
- LIMA FILHO, Andrade. *China Gordo: Agamenon Magalhães e sua época*. Recife: Editora Universitária, 1976.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos Discursos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes; PINTO, António Costa. (Org.). *O Corporativismo em Português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MICELI, Sergio. *Intelectuais à Brasileira*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2001.
- MOURA, Carlos André Silva de. *Fé, Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 – 1937)*. 2010. 161 p. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional). Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura Regional, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, 2010.
- PÉCAUT, Daniel. *Os Intelectuais e a Política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.
- RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REGO, José Lins do. *O Moleque Ricardo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934 – 1945)*. Belo Horizonte: Autêntica – FAPESP, 2005.

SILVA, Giselda Brito. *A Ação Integralista Brasileira em Pernambuco (A. I. B. – PE): 1932 – 1938*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) UFPE/CFCH, Recife, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Lógica da Suspeição Contra a Força do Sigma: discursos e polícia na repressão aos integralistas em Pernambuco*. 2002, 277 p. Tese (Doutorado em História) UFPE/CFCH, Recife, 2002.

# A IGREJA CATÓLICA MILITANTE E A AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA: APROXIMAÇÕES E DIVERGÊNCIAS (1932-1938)

*Giselda Brito Silva\**

Consta na doutrina católica que sua Igreja não deve participar de atividades político-partidárias, nem seus sacerdotes e suas organizações eclesiais. Essa tarefa caberia aos leigos, que seriam estimulados para a militância política, evitando-se dessa forma que a Igreja dependesse de algum regime ou partido político, questionando decisões e posições do Papa.

Desde o século XIX, os líderes da Igreja vinham alertando sua comunidade com insistentes pronunciamentos, como registram alguns estudiosos da relação dos católicos com a política, reafirmados na Constituição Pastoral “*Gadium et Spes*”, do Concílio Vaticano II – nº 76/460 de 1965, que diz: “Cada um, em seu campo próprio, a comunidade política e a Igreja, são independentes e autônomos uma da outra”. Um dos pontos mais destacados pelo vaticano seria a incompatibilidade entre os interesses da política partidária e os da Igreja, particularmente no que se refere à organização da sociedade (GUERRA, 1983).

Essas divergências entre os interesses do Estado e da Igreja, contudo, são redefinidos na primeira metade do século XX, particularmente nos anos da década de 1930, quando as duas instituições se aproximam no campo da militância política, particularmente na relação da Ação Integralista Brasileira (AIB) com a Ação Católica Brasileira, definida por interesses comuns,

---

\* Professora da Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Bolsista de PDE/CNPq/ICS-UL, 2011.

especialmente na luta contra o comunismo. As afinidades entre a Igreja e a política são estabelecidas com ressalvas de ambos os lados. Da parte da Igreja, procurava-se manter a autonomia e poder hierárquico católico e do lado do movimento integralista não havia comprometimento de fidelidade com a Igreja e a fé católica. Trata-se de um momento delicado, no qual o clero estava em vias de reaproximação do campo político e social, junto a movimento em franca ascensão, cujo lema era “Deus, Pátria e Família”.

Nas questões sociais, havia a eclosão de uma população emergente nas cidades, necessitada de orientações e apoio ideológico atraídos pelas esquerdas que lutavam em defesa dos problemas sociais e do trabalhador. Após a Primeira Guerra Mundial, o Brasil convivia com o avanço das propagandas comunistas (ANL), paralelamente ao surgimento e expansão da doutrina integralista. Entre tal disputa, estava o Estado sob o regime da liberal democracia, considerado uma decepção diante da crise econômica e dos problemas sociais vivenciados. A Igreja passa a ser questionada por alguns dos seus adeptos acerca da posição passiva diante dos problemas e começam a surgir os grupos que defendem um catolicismo militante, reivindicando uma ação mais enérgica da Igreja Católica no enfrentamento da crise das tradições católicas, dos problemas sociais e que fizesse frente aos inimigos eminentes da fé católica.

Esse grupo identificava os opositores do catolicismo em vários lugares e posições. Na política, havia a preocupação com o comunismo, a maçonaria, o protestantismo e o Estado sob a democracia liberal. No cotidiano social, os inimigos eram localizados nas práticas religiosas fora do controle da Igreja Católica, particularmente, no Catimbó, no Espiritismo e entre os protestantes.

Para fazer frente aos inimigos da fé católica, a Igreja organizou a *reação católica*, que vai de tentativas de aproximação da Igreja com os problemas sociais e a redefinição dos valores tradicionais, com evidente atuação no campo educacional, religioso e do casamento, até a reformulação de um catolicismo político, atuante na produção do discursivo simbólico e atrelado a dois lugares de ação organizada por grupos militantes. Na religião, observava-se um grande investimento no controle e destruição da imagem das práticas religiosas ligadas ao catimbó e ao espiritismo, associadas ao

povo pobre e sem orientação cultural. Nesse momento, a Igreja contou com a ação repressiva do Estado, através das práticas policiais de coerção e combate agressivo contra as práticas de Catimbó. Durante o Estado Novo, observava-se no jornal oficial *A Folha da Manhã* uma vasta quantidade de notícias que destacavam a ação policial contra os praticantes de “seitas malignas” com identificação dos objetos utilizados em tais credences. Diariamente se alertava a população para os inimigos da fé católica, com orientações sobre suas práticas, malefícios e objetos demoníacos.

Interessante era a indicação do destino dado aos materiais apreendidos pela polícia nos centros de catimbó: “Material de baixo espiritismo recolhido ao Museu do Estado”, donde se sugere que eram práticas das senzalas dos tempos coloniais devendo tais vestígios serem reservados ao espaço do museu por pertencer ao passado da escravidão. Os títulos das reportagens também eram pejorativos e sugestivos de lugar inferior e perigoso, projetando em torno da religião afro-brasileira uma imagem de ameaça social, como a matéria “Catimbozeira é a cousa mais grave”. Outros relacionavam questões de morte às práticas de catimbó, gerando temores na população: “A Ação criminosa dos catimbozeiros: operário faleceu depois de banho de ervas”. A produção do medo sobre essa religião era construída em vários lugares. Aos que não temiam ou não se afastavam das práticas de catimbó, havia a ameaça de internamento nos sanatórios. Os seguidores das “seitas” tinham três opções: “queimar no inferno”, ir para a cadeia ou o sanatório (*Folha da Manhã*, 1938, vários dias seguidos a partir de 14 de setembro).

A lista dos objetos associados aos catimbozeiros crescia no cotidiano das práticas policiais. Algumas reportagens procuravam, inclusive, apontar objetos que podiam ser ressignificados por estarem fora do seu sentido de uso, a exemplo de cruzeiros e crucifixos, que ao serem encontrados nas casas de suspeitos de pertencer ao Catimbó não possuíam o mesmo sentido das cruzeiros e crucifixos da “santa Igreja”. Outros objetos recebiam a mesma interpretação, tais como: prato de arroz, cajado, velas, bacia de louça, orações, receitas, quadros, bonecas de pano, penas, cachimbos, prato de guisado, bengala, cestos, jarros, lata de doce, galinhas, bodes, flores artificiais e naturais, tecidos estampados, ervas, castiçais e até copos. Todos recebiam uma interpretação demoníaca e maligna quando em casas de “baixo espiritismo”. Havia uma “cruzada” dos

católicos contra os símbolos de “seitas de origem africana”. Assim, qualquer objeto de uso do cotidiano podia receber um sentido específico, bastava para isso que estivessem na casa de “pai, mãe, filha e filho de santos”. Do lado dos espíritas, a prova dos desvios estava, geralmente associadas à posse dos livros de Alan Kardec e outros.

Contra esses inimigos que atuavam no campo social e da cultura, a Igreja Católica contou com a repressão da polícia, com editoriais jornalísticos e com uma sociedade profundamente construída nas bases da cultura religiosa católica, marginalizando, excluindo e agredindo os seguidores de outras religiões, com particular violência contra os “catimbozeiros”.

Porém, durante o Estado Novo o principal inimigo da Igreja pertencia à política. Neste campo, a Igreja enfrentou inimigos considerados muito difíceis de combater em razão de todo um contexto político-ideológico do pós-primeira guerra mundial: o avanço do comunismo e os regimes da liberal democracia. Do outro lado, tinha-se a opção dos movimentos de extrema direita com discursos de preservação de velhos valores sob novas práticas, mas que não eram muito claros nos seus objetivos para com a Igreja. Entre as ações, a Igreja preparava militantes leigos através de atividades e movimentos entre os intelectuais defensores da fé e da doutrina católica.

São esses intelectuais militantes católicos que se aproximaram do movimento integralista e encontram nas fileiras do integralismo uma doutrina anticomunista e antiliberal coerente com suas ansiedades do pós-1930. Assim, de 1932 a 1937, a Ação Integralista Brasileira se torna o principal movimento político entrelaçado aos discursos católicos que auxiliavam a Igreja militante na luta contra o comunismo. Ao mesmo instante, o movimento contou com o apoio desses intelectuais católicos na apresentação da ideologia integralista e expansão dos seus núcleos.

A base do discurso da AIB era o anticomunismo, o antiliberalismo e o corporativismo que apesar de apresentar uma proposta de organização da sociedade, que em alguns aspectos divergiam e até se afastavam dos interesses da Igreja, eram a melhor proposta de combate aos inimigos da fé católica e da ordem política. Para isso, os integralistas não atuavam apenas no campo discursivo, mas investiam na luta armada através de conflitos públicos, particularmente no período que precede o Estado Novo. Os eventos

foram utilizados como legitimadores para a implantação da Ditadura de Vargas, que teria vindo para acabar com a desordem e as ameaças comunistas à sociedade.

Quando o “Manifesto de Outubro de 32” foi publicado, os católicos já discursavam contra o comunismo e o materialismo capitalista, associando-os à desordem pública, das idéias e da fé. O integralismo repetia esses discursos favorecendo a construção de uma imagem de ameaça aos valores e à sociedade que, em muitos lugares, são recepcionados com verdadeira euforia e expectativa. Tanto os membros da Igreja como do integralismo apresentam-se à sociedade como “soldados de Deus e da pátria” contra a invasão de Moscou.

Temos aqui um dos pontos de divergência entre o integralismo e os católicos, o comando da luta social e política no contexto dos anos 1930. As posições não eram fáceis de serem identificadas porque os discursos ora se aproximavam, aparentemente apresentando uma harmonia de idéias e lugares de enunciação em comum, ora divergiam sobre os projetos de organização social e os enfrentamentos políticos.

Nas décadas de 1930/40, circulavam em algumas revistas católicas discursos anticomunistas, antimaçonaria e antimaterialista que em muitos aspectos se aproximavam dos discursos integralistas. Contudo, não há declarações formais das afinidades e relações dos seus líderes. Já em outras, localizamos católicos defendendo a ideologia e doutrina integralista, assumindo o apoio que havia entre eles contra os inimigos da fé. E, havia ainda, aqueles periódicos católicos que faziam questão de negar qualquer vinculação com os integralistas, afirmando inclusive a falta de compatibilidade entre eles no campo dos objetivos sociais e até políticos no que tangia aos espaços de atuação da Igreja do vaticano<sup>1</sup>. Já os periódicos integralistas e mesmo os discursos dos líderes faziam questão de afirmar estarem coerentes com a doutrina religiosa, defensores de uma “revolução espiritualista”, mas não há referências diretas ao catolicismo em muitos dos discursos da AIB. O que gerava certa desconfiança entre os católicos.

---

<sup>1</sup> Sobre estas questões vide *Fronteiras, Tradição e A Ordem*, além dos jornais utilizados pelas ações católicas deste período.

O que se observa num primeiro momento é certa cautela por parte dos católicos em relação aos integralistas e a necessidade de apoio destes últimos em relação aos primeiros na expansão das duas ideias, mas sem assumir nenhum compromisso. Essas questões podem ser percebidas com mais clareza no ano de lançamento da Ação Integralista, quando saíram algumas notas na *Revista Fronteiras* (1932, n. 3, Ano I), assinadas por Arnobio Tenório Wanderley, Manuel Lubambo e Willy Lewin (representantes do grupo dos católicos leigos) acerca das preocupações católicas em definir uma ação mais visível no campo político. Pelo pronunciamento de Otto Guerra, intelectual católico dos anos 1930, podemos observar a repetição do termo “integral”, que era uma expressão recorrente da doutrina integralista, mas que esse intelectual utilizava chamando o sentido para a ação militante do catolicismo, quando dizia que:

[...] só o *catolicismo* sabe ser *integralmente humano* e que aos católicos compete tomar as iniciativas de salvação. Muita gente, ignorando a essência da nossa religião, supõe que ela deva encerrar-se no santuário. [...] O *catolicismo* é essencialmente *hierarquizador e integralista*. [...] tal é o caráter da Igreja militante. Tal é o dever dos católicos.

Inicialmente, pode-se tomar tal pronunciamento como uma indicação da adesão do católico ao integralismo. Mas, caso tomarmos outros discursos dos católicos e do mesmo Otto Guerra em outro periódico e período, percebemos que havia certa disputa sobre o comando da ação política militante dos católicos, com cautela dos católicos militantes em aderir ao movimento integralista. Especialmente porque havia muitas ressalvas por parte dos líderes católicos sobre qualquer posicionamento que pudesse por em questão a hierarquia do catolicismo no campo social.

Quando o integralismo chega ao Recife em 1932, já encontra grupos de católicos organizados numa ação militante entre jovens estudantes e universitários. Alguns defendendo um catolicismo mais próximo dos problemas sociais; outros já organizados sob o comando de jesuítas, como a Ação Universitária Católica, a Congregação Mariana; além dos mais

voltados para as tradições do passado, filiados ao movimento patrianovismo, e os católicos que não assumiam nenhuma posição de ação social e política.

Ou seja, quando o integralismo foi lançado na sociedade pernambucana, já se observava um campo de ação de movimentos de *reação católica*, que logo serviam de bases e recepção da doutrina integralista, mas que não se deu de forma homogênea. Depois dos primeiros momentos de euforia do lançamento dos manifestos, formam-se as posições cautelosas e as reações. Seria interessante neste caso um trabalho que pudesse mapear os embates entre a *Ação Católica Brasileira* e a *Ação Integralista Brasileira*, pois de certa forma tivemos uma historiografia que cuidou em homogeneizar a direita conservadora numa posição de relações amistosas deixando de se analisar seus conflitos e crises e que hoje se apresenta como uma possibilidade de estudo. O fato dos dois movimentos estarem do mesmo lado na luta contra o comunismo não significa que não divergissem e até entrassem em francas disputas pelo comando das mentes inquietas, das propostas doutrinárias e das questões em torno das organizações sociais referentes ao período de atuação oficial do integralismo.

Em 1936, quando a Ação Integralista Brasileira estava no auge de sua atuação, analisamos alguns discursos da Ação Católica Brasileira e observamos, através de um mapeamento da repetição e recorrência de palavras em comum entre a Ação Católica e a Ação Integralista, a ausência de uma posição assumidamente relacional de uma para com a outra. Pelo contrário, observamos um campo de esclarecimentos sobre suas atuações, com cada lado se posicionando no comando da nova ordem social e das lutas contra os “inimigos da nação”. Na formulação das idéias e teorias, localizamos palavras em comum que levam o analista a pensar numa formação interdiscursiva entre eles, mas que, ao ser melhor analisada, demonstra disputas sobre os campos de ação.

No *Boletim Mensal da Arquidiocese de Olinda e Recife*, número 4 e 5 de 12 de abril de 1936, temos uma nota da Diocese de Pesqueira (cidade com grande atuação dos integralistas de Pernambuco) evidenciando a preocupação de um membro da Igreja Católica acerca das atividades dos católicos quanto à ação militante no campo social e que também será repetida por religiosos. Segundo o Bispo de Pesqueira, Dom Alberto:

A Ação Católica tendo sido a preocupação dominante dos últimos pontífices [...] os desejos de Sua Santidade em torno da Ação Católica tornam-se cada dia mais inspirados na confiança salutar desta organização, como meio importantíssimo para a salvação do mundo. [...] contamos com a colaboração activa de todos os elementos católicos, laicos e sacerdotes, masculinos e femininos, pela rechristianização do mundo [...] Encaremos, sobretudo, o interesse pelas associações masculinas, pela formação cristã dos moços para que elementos sadios, fortes e generosos possam acudir solícito a hora presente.

O texto segue afirmando a necessidade de fortalecer as organizações da Ação Católica, mas sempre lembrando a liderança do Papa que deveria ser o guia das ações militantes dos católicos na sociedade. No Estatuto da A.C.B., temos a afirmação de que se trata de uma “organização do laicato católico do Brasil no apostolado hierárquico, para atuação e difusão dos princípios católicos na vida individual, familiar e social”, cuja finalidade maior é organização do apostolado leigo na luta pela fé católica. Outros discursos são publicados, evitando-se afirmar uma aliança com movimentos políticos, particularmente com o integralismo. O que encontramos são pronunciamentos isolados, de padres aderindo ao integralismo em pequenas cidades por suas condições locais.

No caso das condições locais, é importante observar em que sociedade se dá a *reação católica* e a recepção do movimento integralista. O Brasil é bastante diverso no campo da cultura religiosa, por ter regiões com características específicas em relação a sua ocupação e desenvolvimento social. No caso de Pernambuco, temos uma sociedade fortemente presa ao catolicismo, apesar das marcas da presença africana e indígena em nosso Estado. A classe dirigente é as elites locais, contudo, sempre mantiveram a sobreposição do catolicismo a qualquer outra forma de religiosidade, particularmente as da classe popular, onde predominavam as marcas africanas e indígenas. Os seguidores do Catimbó e outras religiões conviviam com a perseguição policial diária, com casos de prisões e apreensões dos seus objetos de culto. Também os centros espíritas eram objeto de controle e repressão na primeira metade do século XX. Estas religiões, juntamente

com o protestantismo, eram consideradas sérias ameaças sociais e que foram redimensionadas com o avanço comunista na política ideológica.

O integralismo, professando uma luta espiritual, como era comum aos demais movimentos fascistas, aproximavam-se da *reação católica* porque pregavam a renovação e proteção dos valores morais de uma sociedade conservadora e tradicional, sob manifestos doutrinários com base em discursos promotores da fé cristã. O lado espiritual dos homens era bastante evocado no começo do século XX, especialmente depois da Primeira Guerra Mundial. Os homens eram convocados por manifestos a formar as fileiras de soldados de Deus na luta espiritual pela pátria, pela família, para combater os infiéis. O cristianismo era entrelaçado aos discursos de reorganização social do integralismo, enquanto o marxismo passava a ser associado à teoria e doutrina do infiel, traidor da nação e dos valores católicos.

O integralismo, liderado por um personagem cujo perfil era o de um católico e intelectual fervoroso, reafirmava a preocupação com o lado espiritual e a aflição dos espíritos católicos inquietos do pós-1930. Por outro lado, e para efeito de sentido da propaganda e adesão entre membros de outras religiões, afirmava-se que qualquer um poderia ser integralista: católico ou não. Este ponto, se por um lado servia de estratégias dos interesses de expansão do integralismo, por outro, serviu de muitas divergências com as bases católicas. O resultado foram momentos de aproximações e de distanciamento entre eles, mancando o período de atuação da Ação Integralista Brasileira, paralelamente a atividades da Ação Católica Brasileira, que só seriam melhores definidos com a chegada e implantação do Estado Novo.

Observe-se que no início dos anos 1930, quando o integralismo é apresentado à sociedade, os católicos militantes receberam o *Manifesto de Outubro de 32* defendendo o integralismo como a união do socialismo com o cristianismo. João Vasconcelos (1932) publicou em *Fronteiras* que o integralismo teria vindo para organizar a “indisciplina dos costumes, porque ‘o que o povo lê e vê’” deve ser monitorado pelos defensores da fé. Segundo o intelectual, é bem melhor que tudo se trate apenas de uma indisciplina de

costumes do que adaptações aos ideais comunistas. O medo dos livros de ideologias de esquerdas e indecentes foi despertado, acusando-se a falta de orientação da Igreja numa hora tão delicada das ameaças ao espírito, porque evocavam o ateísmo, questionando-se “Deus e sua Criação”. O momento foi de construção de uma educação católica, mais militarizada na fé e alguns não tardaram em identificar na Ação Integralista esse lugar de militância. Outros, porém, lembraram a todo instante que somos um “povo católico” e que os jovens que estavam brotando na sociedade deveriam ser melhores orientados contra as “falsas ideologias”. Alguns destes discursos eram publicados no boletim da Ação Católica Brasileira.

Como se pode observar dos fragmentos discursivos acima, o integralismo chegou em Pernambuco, particularmente na cidade do Recife, e encontrou um campo propício aos seus discursos anticomunistas e antiliberais, de revolução dos espíritos e de defesa da fé cristã. Alguns alunos da Congregação e da Ação Universitária receberam a incumbência de redigir um Manifesto de apoio ao movimento na Faculdade de Direito em meio a uma variedade de posições dos católicos. Os estimulados pelos Jesuítas na Ação Católica, os seguidores do patrianovismo monarquista e os católicos descompromissados com movimentos políticos nacionais. Porém, foi entre os que estavam sem uma posição definida, frustrados e sem rumo diante do quadro político nacional, que o integralismo foi melhor recepcionado. Entre eles estavam Otto Guerra, Jorge Oliveira, João Roma, Álvaro Lins, Nilo Pereira, Luiz Delgado, Andrade Lima Filho, Américo Costa e outros que posteriormente assumiram as fileiras integralistas. Este grupo participou de uma reunião com um enviado de Plínio Salgado e em seguida colheram assinaturas de apoio ao movimento no Estado. Veio desse grupo o “Manifesto do Recife”, cuja nota pública se encontra no Diário de Pernambuco de 24 de novembro de 1932.

Segundo conta Otto Guerra, os primeiros defensores do integralismo haviam produzido um discurso com predominância católica, sendo o texto revisto pelo Prof. Luiz Delgado que lembrava ao grupo a finalidade política do movimento. O grupo dos primeiros integralistas católicos foi orientado por Alceu Amoroso Lima que se correspondia com Álvaro Lins, além de alguns congregados marianos que passaram a fazer parte do movimento no

Recife, guiados pelo Padre jesuíta Fernandes. Em maio de 1932, observamos um apelo citado na encíclica do Papa Pio XI, intitulada “Caritate Christi Compulsi”, pela se defendia a formação de uma verdadeira cruzada de amor e militância católica contra os defensores da vida material acima da vida espiritual. Essa solicitação foi incorporada pelos discursos integralistas, que estavam sempre lembrando a revolução “espiritualista” proposta pelo movimento na luta contra o materialismo capitalista e o ateísmo socialista.

O Corporativismo católico de Portugal também influenciava os intelectuais do Recife, promovendo ampla simpatia do integralismo no Brasil, que muitas vezes era comparado ao movimento de Ant3nio Sardinha na sua luta pelos valores do passado nacional, apesar das diverg4ncias em rela73o ao modelo republicano e monarquista. Entre seu lan7amento de 1932 a 1937, o integralismo foi sendo associado aos movimentos de renova73o cat3lica e nos momentos de com4cios e reuni3es seus militantes defendiam os discursos religiosos (GUERRA, 1983). Padres eram citados pelo seu apoio ao integralismo e Bispos defendiam o movimento publicamente, outros emitam notas de alertas e at4 criticavam estabelecendo as posi73es. Segundo Otto Guerra, havia muitos equ4vocos e as posi73es n3o eram muito claras, pois frequentemente se confundia a posi73o da A73o Cat3lica com a dos membros da A73o Integralista.

Entre os integralistas t3m havia a preocupa73o em definir as posi73es, especialmente quando se tratava de alargar as fileiras do movimento. Alguns discursos integralistas, que podem ser localizados em trechos dos manifestos doutrin3rios, do manifesto programa e, particularmente, das declara73es p3blicas nos jornais integralistas, com alguns pronunciados do pr3prio Pl4nio Salgado que chegavam a dizer que n3o era preciso ser cat3lico para ser integralista.

Na edi73o de setembro de 1933 d’ *A Tribuna Religiosa*, Pl4nio Salgado publicou uma nota afirmando o lugar da Igreja no “Estado Integralista”. Observa-se no fragmento abaixo, a preocupa73o em afirmar que eles n3o seriam advers3rios, pois a Igreja teria seu espa7o de atua73o livre na sociedade:

A Igreja como força espiritual, não pode, mercê da sua amplitude, ficar contida no Estado. Nenhum conteúdo poderá abrigar coisa alguma maior do que ela. E é essa a situação do Estado em face da Igreja, que no Estado Integralista, prossegue aquele leader, gosara da maior liberdade espiritual. Quanto a ação social da Igreja essa será processada em harmonia de vistas com o Estado, para que ambos possam ser forças coordenadoras e jamais adversárias.

Acredita-se que os líderes da Igreja tinha suas ressalvas acerca dessas afirmações. No entanto, alguns católicos se animaram com a possibilidade de apoio mútuo entre as instituições. Na edição de maio de 1934 do mesmo periódico, localiza-se uma nota dos católicos recepcionando o integralismo e as razões das aproximações e simpatias para com seus militantes:

Recebemos, surgido da reação contra a onda do materialismo grosseiro que vai invadindo os nossos meios, ora manifestada no pansexualismo freudiano de alguns literatos, ora na franca propaganda marxista de certos intelectuais fracassados que tentam embair o proletariado nacional [...] em meio a nossa burguesia agnóstica e gosadora, apareceu no cenário social brasileiro, o movimento integralista.

Em julho do mesmo ano, foi noticiada uma caravana composta por 10 pessoas que seguia para Limoeiro em defesa do *credo político*. Liderada por Andrade Lima Filho e Gonçalo José de Melo, a atividade teria sido recepcionada pela “União dos Moços Católicos” daquela cidade, onde “a multidão esperava em manifestações festivas”.

Contudo, outros periódicos apresentavam notas de alerta contra as doutrinas integralistas, pediam cautela e cuidados na ação militante dos católicos. Este tipo de preocupação aparecia com frequência na Revista *A Ordem*, na qual os papéis foram sendo mais bem definidos na relação entre a Igreja e o Integralismo. Através desse periódico, também se percebe que as próprias questões internas entre os católicos, seus embates e conflitos acabavam determinando as condições de apoio ao integralismo.

A questão em torno de Jacques Maritan e outros jesuítas e católicos leigos é um exemplo dessas situações de disputa entre os católicos e que

acabavam repercutindo no seu posicionamento sobre o integralismo. O Pe. Fernandes é um exemplo dessa afirmativa, que por ser um ferrenho anticomunista, procurou algumas aproximações com os integralistas. Diz Pe. Fernandes (1986) que ele teria tentado se utilizar da AIB em Pernambuco, combinando com Andrade Bezerra o envio de um congregado, Artur Armando Alencar, para o Rio de Janeiro a fim de reforçar a AIB em Pernambuco. O seu representante teria visitado Alceu Amoroso Lima, que o levou à presença de Plínio Salgado, o que indica uma relação entre os dois. Como resultado dessa viagem, veio a Pernambuco o integralista Antônio Galotti que chefiou uma “bandeira integralista” para o interior do estado. Pelo que se registra, a “bandeira” teria tido mais sucesso nas cidades do interior do que na capital. No que tange aos contatos entre alguns congregados mariano, guiados pelo Pe. Fernandes, as aproximações com o integralismo foram positivas, inclusive com apoio financeiro para a AIB e suas atividades de expansão em Pernambuco. No entanto, esse não era um quadro geral dentro da Congregação Mariana, existiam dúvidas sobre o integralismo, apesar de todos apoiarem a luta anticomunista.

Um tema muito polêmico era a questão da chefia e liderança de Plínio Salgado na Ação Integralista e que servia de alerta pelas autoridades da Igreja, que não viam com bons olhos a adesão de católicos ao juramento de fidelidade e obediência ao chefe dos integralistas. Para alguns líderes da Ação Católica e alguns jesuítas, o integralismo ofuscava as atividades da instituição religiosa no campo social, dado seu crescimento como movimento político-doutrinário que reivindicava um lugar de guia dos jovens e dos espíritos inquietos.

Em nossa posição de leitura e interpretação dos fatos, foi João Alfredo Montenegro (1983) quem melhor situou algumas questões das aproximações e divergências entre integralistas e católicos. Rememorando os fatos dos anos 1930, o intelectual diz que a aproximação dos católicos com o integralismo se deu com mais consciência por parte dos intelectuais idealistas e preocupados com os problemas nacionais, e que, ao mesmo tempo, eram engajados na relação do político com o religioso como lugar de militância, sendo diferente para outros cuja militância católica era primordial.

O intelectual cita o caso dos pensadores católicos do Ceará como os mais representativos da primeira posição e que deram ao integralismo, naquele estado, um contorno mais destacado pelo campo da ação católica, de onde se destaca a figura de Helder Câmara. Sendo João Alfredo, tratava-se de um grupo de posição radical da direita católica que observava limites da Ação Católica na doutrina religiosa que defendia um *Estado forte* e intervencionista na luta contra o comunismo. Esse grupo pertencia àqueles que associavam e acreditavam nos movimentos políticos de cunho nacional-socialista e de massa como os mais aptos à formulação e a organização social no embate com as ideologias de esquerda.

Com o apoio desse grupo, o integralismo se instalou no Ceará em 1933, nas dependências do Centro Dom Vital, com a presença de um vigário geral e do Padre Helder Câmara. Trata-se de um grupo que também acreditava nos movimentos de renovação do catolicismo atrelado a ações políticas, criticavam a democracia liberal e possuía uma visão autoritária do catolicismo, através do combate sistemático ao liberalismo e ao socialismo. Em consequência, observava-se no Ceará um catolicismo mais politizado e cujos membros e intelectualidade se aproximou com menos reserva da Ação Integralista, pois acreditavam numa participação política efetiva da Igreja nos moldes autoritários.

A partir de nossas pesquisas, em Pernambuco a Ação Integralista também encontrou apoio de um grupo de intelectuais católicos, mas que levaram o movimento para as famílias católicas e para o interior do estado onde predominava uma cultura católica profundamente anticomunista e tradicional. Lembrando que tais famílias não estavam em posições de obediência à hierarquia católica oficial, ficando esses lugares mais restritos aos jovens participantes da Congregação Mariana e das ações católicas. Muitos deles evitavam o confronto aberto com um movimento, cuja principal bandeira era o anticomunismo e o antiliberalismo. Desta forma, os discursos de alerta dos líderes católicos ficavam mais restrito aos padres e bispos que mantinham posição ambígua em relação ao integralismo, obviamente evitando enfrentar seus superiores e ameaçar a posição da Igreja no campo político partidário e de movimentos extremados. Como já dissemos, apenas alguns mais ousados mantinham essa simpatia e adesão declarada, cujas

atividades a Igreja não condenava, ao mesmo tempo em que mantinha um discurso oficial de afastamento do político para evitar perder as conquistas no governo de Getúlio Vargas. Após 1937, com a proibição dos movimentos políticos partidários, percebemos notícias de bispos se pronunciando sobre o integralismo, justificando sua compreensão do movimento a título de esclarecimentos diante dos fatos de ataque armado ao governo federal.

Durante a atuação oficial do movimento, percebemos momentos de aproximações e afastamentos. Uma relação ambígua e indefinida marca os contatos do integralismo com a Igreja, com euforia, cautela e afastamento depois de 1936 e 1938. O momento de maior aproximação se dá logo depois da Intentona Comunista de 1935, quando o crescimento do integralismo se tornou inquestionável na sociedade brasileira, atraindo vários católicos. No ano de 1936, a rápida expansão dos núcleos, escolas e milícias integralistas, com seu discurso político-doutrinário referendado no cristianismo e na revolução espiritualista não poderiam deixar de serem aproveitados pela Igreja que procurava avançar entre o político e o social.

Nesse mesmo ano, observamos revistas católicas referendando questões trazidas pelos periódicos integralistas, a exemplo da *Revista Panorama*, que passou a ser destaque na *Fronteiras*, por defender as “fortes virtudes de verdade [...] sobre a nossa ethnologia, inclusive nessa casa desarrumada, especie de bazar turco, que é Casa Grande & Senzala” (FRONTEIRAS, fev. 1936). Outro momento dos integralistas nos periódicos católicos foi por ocasião das comemorações de Mauricio de Nassau, que teria recebido o apoio da maçonaria, inimiga dos jesuítas. No número de junho de 1936, a Ação Integralista passou a ser evocada na luta contra os maçons. Seu líder, Plínio Salgado, logo publicou algumas notas de apoio aos católicos que militavam energeticamente na defesa da doutrina católica relacionando ao nacionalismo que o movimento evocava:

Urge um movimento nacional, enérgico. No momento, nós camisas verdes, começamos por protestar, veemente, contra o crime de traição que será toda e qualquer homenagem ao falecido Mauricio de Nassau [...] Se essa homenagem se realizar, fica, patente que somos povo de escravos. Um povo sem memória. Um povo sem brio. Um povo sem dignidade. Um povo ingrato. Um povo cruel.

Um povo que so está a espera do chicote estrangeiro, venha da Rússia soviética, venha do imperialismo banqueirista, que secretamente está ligado ao comunismo russo (SALGADO, 1936).

Em setembro de 1936, a Ação Integralista passou a ter ampla visibilidade na sociedade e Plínio Salgado começou sua preparação para as eleições presidenciais. Neste momento, o grupo responsável por *Fronteira* demonstrou grande preocupação com as impressões que os católicos estariam causando entre os integralistas, alardeando ampla aproximação e aliança no campo da militância política e católica entre eles.

Como poder ser percebido em alguns periódicos católicos, como *A Offensiva*, aproximação entre política e religião entre os integralistas são bem recebidas:

O que diz de nós a Secretaria de Estudos da Ação Integralista Brasileira” – tem ele sido um acontecimento na roda da mocidade do integralismo. Fronteiras é mesmo o que se falava: magnífico. Alegra-nos pois felicitá-lo e a Vicente do Rego Monteiro, Guilherme Auler e quantos levam avante uma tão apreciável obra de cultura, apesar das grandes dificuldades que entram iniciativas como essa no Brasil. [...] Pretendemos agora não perder mais de vista o seu magnífico periódico, e comunicar aos leitores de ‘A Offensiva’ o aparecimento de cada exemplar de Fronteiras [...] Pelo Bem do Brasil. Anauê! (a) Rômulo Almeida (Secretario Provincial de Estudos) (ALMEIDA, 1936).

Em fins do ano de 1936, Plínio Salgado lançou um plebiscito interno na AIB sobre sua candidatura a Presidência da República e começa a circular nos jornais ao lado de Getúlio Vargas em franca disputa pelo cargo de “Chefe da Nação” brasileira. Essa disputa começou a incomodar a Igreja Católica que não deixou de guardar cautelas quanto a quem apoiar num contexto entre o crescimento das ideologias totalitárias de direita e o desenvolvimento interno do integralismo, pois estavam conscientes do poder de Getúlio Vargas e dos ganhos da Igreja no regime. Lembramos aqui que a Igreja vinha ampliando seu campo de ação na sociedade através do apoio do Estado, da

presença católica nas escolas, no casamento civil e na adoção de um apóio político.

Em 1937, religiosos se posicionaram contra a adesão de membros da Igreja e católicos militantes ao movimento integralista, por definir o movimento como uma doutrina em construção, eclética e por isso anticatólica e mal formulada. Para alguns católicos, o lema “Deus, Pátria e Família” compunha o discurso do integralismo como palavras soltas e sem o sentido proposto pela Igreja. Ainda segundo os críticos católicos, defendiam um *Estado Integral*, neutro e não compatível com a proposta da Igreja. Por fim, acreditavam que o integralismo queria ser uma filosofia, doutrina política e religiosa no comando da sociedade e da moral cristã, à frente dos membros da Igreja.<sup>2</sup>

A partir do ano de 1937, as relações entre o integralismo e o Catolicismo começaram a ser ponto de grandes debates, pois que se percebe uma Igreja mais posicionada nas relações políticas. Em 07 de julho de 1937, no *Jornal Pequeno*, foi publicada uma nota sobre “O Episcopado Brasileiro e o integralismo”, referendando as aproximações, dúvidas e afastamentos entre a Igreja e o integralismo. No entanto, as posições são em sua maioria ambíguas e indefinidas. Percebem-se notícias nas quais o Bispo de São Carlos dizia; “desaconselhar aos católicos aderirem ao integralismo”, porém o Arcebispo de Jaboticabal “aconselhava aos bons catholicos e ao clero que prestigiassem ao integralismo, único meio de acção actualmente capaz de impedir a derrocada tremenda da ameaça a religião e a pátria”.

Em outro trecho do mesmo documento, o Pe. Leopoldo Ayres publicou: “Por que me fiz integralista?” E respondeu: “Minha inspiração na Ação Integralista Brasileira foi resultado de um longo estudo e de madura reflexão sobre a doutrina do sigma”. E segue numa explicação antiliberal, anticomunista e antidemocrática com a base de sua escola entre o catolicismo e o integralismo. Em 24 de novembro de 1937, o *Diário do Nordeste*, na coluna *Ordem*, publicou uma matéria intitulada “O Católico em face do integralismo”, assinada pelo Cônego Eustáquio de Queiroz, pela qual se lê

---

<sup>2</sup> Vide cata do Bispo de São Carlos, Dom Gastão Pinto aos Bispos do Brasil em 26 de agosto de 1937, publicado no Boletim do CEPEHIB, julho de 1984.

que essa relação é “um ponto muito delicado e mesmo temeroso”. Segundo a nota, nem Plínio Salgado, nem o integralismo deveriam ser evitados pelos católicos porque se tratava de um movimento que ao defender “um sistema político com ‘Deus, Pátria e Família’” não era coisa para um católico ignorar. Ainda segundo o religioso, em sua nota puramente defensiva do católico integralista, não se deveria confundir integralismo com fascismo, um é integral e o outro totalitário. Também foi destacado que Plínio Salgado estaria acima de qualquer censura. Por não suprimir nenhum direito da Igreja, respeitando-lhe o domínio da educação, as conquistas religiosas obtidas na constituição.

Assim, o que fica ao final das leituras e pesquisas sobre a relação da Igreja Católica militante com o Integralismo é a percepção de momentos de aproximações com interesses bem definidos em torno do anticomunismo, permeado de momentos de cautelas e aproximações, em razão do poder de visibilidade e ação dos integralistas no campo político militante contra os inimigos da Igreja Católica. Do lado do Integralismo, os motivos se relacionavam com a adesão e ampliação das fileiras e dos núcleos com apoio dos católicos, particularmente nas cidades e locais onde predominavam as grandes famílias e grupos de ação militante católica.

Contudo, esses momentos não são claros, nem homogêneos, denotando mais a ação de indivíduos isolados e a reação de membros da Igreja que temiam uma posição mais comprometida de seus membros com um movimento político doutrinários, semelhante aos movimentos fascista e nazista que se observava em expansão na Europa. Com exceção do Ceará, onde o integralismo já começa com suas bases católicas apoiando o movimento, membros de outros estados mantiveram cautela por parte dos representantes da Igreja, apesar da simpatia de um grupo por um movimento cujo lema eram palavras de ordem cristã e espiritualista. Muitos religiosos apresentaram posições mais críticas e politicamente atuantes de enfrentamentos da doutrina integralista, procurando desconstruir seus discursos, demonstrando os pontos de desacordo com a doutrina católica. Por fim, havia os que militaram claramente na Ação Integralista Brasileira, continuando a fazê-lo mesmo nos anos do Estado Novo, mas não se considera

que eram em número significativo. Percepção esta que merece um estudo mais aprofundado, no qual se possa mapear a relação da Igreja Católica, dos católicos militantes, com o integralismo no Brasil.

## Fontes

ALMEIDA, Rômulo. “O que diz de nós a Secretaria de Estudos da Ação Integralista Brasileira (Província de Guanabara) em carta a nossa direção”. *Revista Fronteiras*. Número 17. Ano V, setembro de 1936. *A Tribuna Religiosa*. O Integralismo e a Igreja Católica. Recife, 06 de setembro de 1933.

\_\_\_\_\_. O Integralismo em Pernambuco. Recife, 23 de maio de 1934.

\_\_\_\_\_. Caravana Integralista. Recife, 28 de julho de 1934.

*Boletim Mensal da Archidiocese de Olinda e Recife*. Anno XII. Número 4 e 5 – abril e maio de 1936. A Ação Católica.

*Folha da Manhã*. Edição Matutina. Prisão de catimbozeiros e apreensão de materiais. Recife, 06, set. 1938. Anno I, Secção: O dia policial.

QUEIROZ, Conego Eustaquio. O Católico em face do Integralismo. *Diário do Nordeste*. Recife, 24 out. 1937. p. 3.

SALGADO, Plínio. As Comemorações a Mauricio de Nassau no Recife. *Fronteiras*, jun. 1936.

VASCONCELOS, João. A indisciplina dos costumes: o que o povo lê e vê. *Fronteiras*. Número 3. Ano I, p. 4.

## Bibliografia

AZEVEDO, Ferdinand. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)*. Recife, FASA, 1986.

GUERRA, Otto. A Igreja e a Ação Integralista Brasileira. *Boletim do CEPEHIB* (Centro de Pesquisas e Estudos da História da Igreja no Brasil) Ano V. número 4 (19), outubro, 1983.

MONTENEGRO, João Alfredo. Integralismo e Catolicismo no Ceará.  
*Boletim do CEPEHIB* (Centro de Pesquisas e Estudos da História da  
Igreja no Brasil) Ano V. número 4 (19), outubro, 1983.

# EM BUSCA DA IDADE NOVA: ALCEU AMOROSO LIMA E OS CÍRCULOS OPERÁRIOS CATÓLICOS (ANOS 1930 E 1940)

*Guilherme Ramalho Arduini\**

## Dados biográficos de Alceu Amoroso Lima

Poucas vezes um pensador atingiu o reconhecimento de grupos tão díspares entre si como Alceu Amoroso Lima. De católicos fervorosos a ateus militantes, todos reconhecem nele o valor de suas idéias sofisticadas, de seu horror aos radicalismos de qualquer natureza ou da quantidade de livros lidos e redigidos nos seus 90 anos de vida. Entretanto, em 1928, quando ele assumiu publicamente a fé católica, nada lhe parecia indicar este futuro. É o que ele demonstrou ao escrever a passagem abaixo:

Optando pela Verdade eu bem sei que arranco de mim mesmo as últimas veleidades de influir sobre 'a nossa geração e o nosso momento', que só amam a ilusão. Sei que me coloco, ao menos na estrutura fundamental de minhas convicções, em oposição ao espírito do tempo (AMOROSO LIMA, 1928a, p. 57).

Estas frases fazem parte do primeiro texto que Amoroso Lima escreveu após sua "conversão". Trata-se de uma carta ao seu amigo e também crítico

---

\* Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).  
Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP).

literário, Sérgio Buarque de Holanda, que ficou conhecida pelo título de “Adeus à disponibilidade”. Sua previsão fracassou clamorosamente, pois foi graças a tal atitude que ele assumiu a condução dos interesses sócio-políticos da Igreja Católica no Brasil, participando da vida pública no país com uma intensidade inédita, a tal ponto que sua vida se confunde em parte com a da Igreja e do Brasil. Nascido a 11 de dezembro de 1893 da união de Manuel José de Amoroso Lima e de Camila da Silva Amoroso Lima, sua família se dedicava à fabricação e ao comércio de produtos têxteis. Iniciou seus estudos em casa, sob orientação de João Kopke, ingressando diretamente no Colégio Pedro II para cursar o Secundário, concluído em 1908.

Estas duas experiências iniciais de educação estavam bem distantes da formação padrão para os jovens de seu tempo e classe social e ajudaram a moldar a personalidade de Amoroso Lima. No primeiro caso, Kopke introduziu no Brasil idéias revolucionárias sobre educação, valorizando o papel do aluno no processo educativo e questionando os valores tradicionais de ensino. Desta forma, despertou desde cedo em Amoroso Lima o gosto pela leitura e a habilidade de pensar diferentemente. Conforme o próprio Amoroso Lima declarou ao fim de sua vida (AMOROSO LIMA, 1983, *passim*) a convivência com garotos de condição social mais baixa no Colégio fez com que sua atenção estivesse desde cedo voltada para a diversidade de situações e para a sorte dos trabalhadores. Entre 1909 e 1911, Amoroso Lima frequentou a Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro. O último ano de sua formação acadêmica o encontrou trabalhando em um escritório de advocacia, mas não por muito tempo; desenganado com a carreira jurídica, tentou conduzir os negócios de seu pai e chegou a ocupar cargos menores ligados à carreira diplomática.

Entretanto, nada parecia satisfazer tanto o jovem Alceu como sua ocupação predileta: escrever crônicas literárias. A princípio, assinava-as com o pseudônimo de “Tristão do Ataíde” porque estava preocupado com a repercussão que uma atividade como essa poderia ter na sua carreira profissional e pela insegurança sobre a qualidade de sua produção. Contudo, pouco tempo após começar a usar o pseudônimo, teve o desleixo de esquecer uma crônica assinada desta forma sobre seu gabinete de trabalho, na fábrica

de seu pai. Após ser desmascarado, passou a usar indiferentemente o nome e o pseudônimo. Já no início da década de 1920 seu nome tinha fama nos meios literários, graças principalmente a dois méritos. O primeiro deles foi o de ter compreendido e incentivado o movimento modernista desde seu princípio; antes disso, já se tornara consagrada sua maneira renovadoramente impressionista de escrever resenhas das obras literárias.

O ano de 1924 registra duas mudanças importantes na sua vida: casa-se com uma mulher de formação católica e passa a trocar correspondências com Jackson de Figueiredo. A morte inesperada deste, em 1928, marcará profundamente a vida de Amoroso Lima. Recém converso, ele decide continuar a obra de seu mentor intelectual e passa a assumir inúmeras atividades, entre as quais a direção do Centro D. Vital, sobre o qual se discorrerá logo abaixo. Em 1932, presta dois concursos universitários mal-sucedidos antes de se tornar professor da Universidade do Brasil em 1938; em 1942 torna-se também professor da PUC-Rio, cuja fundação foi em parte o resultado de uma década de esforços seus. Publicou muitos livros, nos quais condensava seus escritos espalhados por diversos periódicos da imprensa carioca. Durante as décadas de 1950 e 1960, assumiu postos importantes no cenário internacional, trabalhando para o Departamento de Cultura da Organização dos Estados Americanos em Washington (1951-1953) e para o Vaticano (1967-1972). Até o fim de sua vida, em 14 de agosto de 1983, foi um aguerrido combatente dos desvios cometidos pela ditadura de 1964 na questão dos direitos humanos.

## **A Igreja Católica e o “Espírito dos Anos 1920”**

A conversão de Amoroso Lima não foi obra do acaso: ela é ao mesmo tempo efeito e causa de uma estratégia bem-sucedida por parte da Igreja Católica de recuperação de espaços na vida cultural e política brasileira. Tal estratégia foi iniciada quando teve fim o padroado, em 1891. Mais do que um processo de crise e de perda da influência, a Primeira República significou para a Igreja um momento de reconstrução. Damião Duque Farias

e Sérgio Miceli (FARIAS, 1998, p. 91ss; MICELI, 1988, p. 153ss) chamam a atenção para a organização de uma cadeia de alianças regionais que habilitaram o clero a renovar sua infra-estrutura física e humana. Tal renovação foi proporcionada em parte pela importação de muitos padres estrangeiros e em outra parte pelo envio de alguns clérigos a estudar em Roma, como foi o caso de um seminarista do interior paulista chamado Sebastião Leme da Silveira Cintra. De fato, sua carreira eclesiástica foi desde muito cedo apadrinhada pelo bispo de São Paulo, D. Joaquim Arcoverde, com o intuito de prepará-lo para ser uma das lideranças deste processo de renovação da Igreja. Por este motivo, alguns estudiosos do período, como José Oscar Beozzo (1995, *passim*), identificam em Leme o símbolo do que poderia ser chamado de “espírito dos anos 1920” na Igreja, ou seja, a afirmação de uma nova identidade, mais próxima dos outros movimentos de classe média, como o tenentismo, que defendiam a modernização do país.

Embora seja difícil precisar o início da constituição deste novo estatuto da Igreja, uma data importante foi o ano de 1916, quando o então recém-ordenado bispo de Olinda e Recife, dom Sebastião Leme, publicou uma Carta Pastoral. Nesta carta, ele conclama todos os católicos a colaborarem para o fim do que ele considerava uma contradição entre um povo católico e uma liderança política indiferente aos assuntos religiosos. Este brado repercutiu de forma tonitruante no orbe católico, especialmente a partir de 1921, quando Dom Sebastião Leme tornou-se bispo coadjutor do Rio de Janeiro. Ele estava decidido a transformar sua nova diocese em cabeça-de-ponte da realização de seus projetos. Em 1930, Leme viria a tornar-se o cardeal-primaz do país, ou seja, o grau mais alto possível para um eclesiástico no Brasil, com exceção da nunciatura apostólica, tradicionalmente reservada a um italiano. A grande confiança que o Vaticano depositava em seu nome originava-se da conformidade de sua maneira de pensar com aquela ensinada pelo Papa Pio XI. Este papa ficou conhecido como o “Papa da Ação Católica”, pois valorizava a atuação dos leigos na reconquista do prestígio social da Igreja, desde que eles se submetessem à obediência estrita à hierarquia.

É dentro desse contexto que se insere a atuação de Jackson de Figueiredo, até então exclusivamente um crítico literário, que (com o apoio de Leme) fundou a revista *A Ordem*. O tom assumidamente reacionário do seu programa de intenções tem levado boa parte dos estudiosos a simplificar as tendências ideológicas presentes na revista. Uma boa exceção a essa regra é a dissertação de mestrado de Cândido Moreira Rodrigues (2005), que faz um estudo aprofundado das matrizes intelectuais da revista. Segundo Rodrigues, é possível encontrar nela leituras de contra-revolucionários do século XIX tais como Joseph de Maistre e Donoso Cortés, somados a nomes contemporâneos aos anos 1920, de cortes ideológicos relativamente distintos entre si. Entre a defesa do regime de exceção por Carl Schmitt e a abertura gradual à vida democrática de Jacques Maritain se encontra o espaço de atuação da revista que, como se pode prever, não deixou de contar com algumas ambigüidades, especialmente nos anos 1930 e 1940. Ainda nos anos 1920, constituiu-se um grupo de intelectuais para sustentar financeira e intelectualmente a revista. A este grupo atribuiu-se o nome de *Centro Dom Vital*, em homenagem ao bispo preso durante o Império por condenar a presença de maçons entre os católicos brasileiros.

Figueiredo é outra personagem essencial para entender a história do catolicismo brasileiro do século XX e a atitude tomada por Amoroso Lima. Figueiredo nasceu em Salvador, onde cursou a faculdade de Direito, na qual vivenciou o agnosticismo e a defesa do positivismo e do liberalismo – uma característica comum aos cursos de Direito da época, como viria a afirmar Amoroso Lima. Após a obtenção do diploma, Figueiredo mudou-se para o Rio de Janeiro, onde teve influências de pensadores católicos como Farias Brito e se converteu ao catolicismo em 1917. Desde então, colocou seu talento literário a serviço da Igreja através da colaboração com os principais representantes dela no período, entre os quais o jesuíta Leonel Franca e o próprio Sebastião Leme. Ao mesmo tempo em que travava, no âmbito privado, uma luta intelectual para “reconverter” Amoroso Lima, Figueiredo desempenhava uma importante ação na esfera pública, em especial na fundação do Centro Dom Vital. Este grupo de pensadores católicos se pretendia a única alternativa válida entre um regime “liberal” moribundo e a “catástrofe” comunista.

Em outras palavras, o Centro Dom Vital era um movimento de leigos, porém com o apoio do Cardeal Leme, o que lhe garantia uma posição oficiosa, mantida ao longo de todo o período em questão. Esta informação ajuda a compreender a importância de Amoroso Lima como seu presidente e editor chefe, pois em última instância dependia dele a fidelidade às determinações oficiais de não apoiar abertamente nenhum grupo político. Em determinados momentos, sua intervenção foi essencial para manter a unidade do grupo e seu caráter essencialmente apartidário. Um bom exemplo de sua precaução é dada no primeiro número d' *A Ordem* editado sob seu nome:

*A Ordem* perderá naturalmente o caráter político, que em tempo possuiu, e que só a genialidade do nosso fundador conseguia manter. [...] *A Ordem* passa agora a ser uma revista católica de cultura geral, visando mais a inteligência que os acontecimentos (AMOROSO LIMA, 1928a, p. 5).

Estas palavras ganham um novo relevo quando comparadas à linha editorial impressa à revista por Jackson de Figueiredo, inveterado amante das diatribes políticas. Não se tratava de dizer que a revista se esconderia dentro de uma torre de marfim, imune à realidade política. Ao contrário, esta desfilaria pelas páginas da revista através da análise constante de seus colaboradores em meio a uma vasta lista de temas cobertos pela revista. Vidas de santos (ALMEIDA, 1930, p. 31-50) ladeavam extensos artigos sobre teologia ou filosofia (MARITAIN, 1929, p. 6-23); vez por outra, artigos queriam convencer o leitor da ameaça comunista (BACKHEUSER, 1930, p. 278-282) ou sobre a necessidade de unir esforços para transformar a ordem social e cultural do país (MENDES, 1932, p. 31-45). Da parte dos autores, era possível perceber uma certa especialização por temas, de acordo com a respectiva área de atuação. Por exemplo, Everardo Backheuser tratava de assuntos ligados à educação (1932, p. 527-539), enquanto Amoroso Lima fazia ensaios sobre pensadores católicos (1930a e 1930b). Além disso, havia seções contínuas, como a de variedades, assinada por Perillo Gomes e conhecida como "Registro", ou das "Letras Católicas", de autoria de Jônatas Serrano e publicada durante janeiro de 1932 e dezembro de 1934.

Além destas sessões fixas, outras contribuições (de clérigos e leigos) poderiam vir dos locais mais distintos: Aracaju ou Porto Alegre, cidades grandes como São Paulo ou menores, como Uberaba, dioceses tradicionais como São João d'El Rey ou recém-fundadas, como é o exemplo de Juiz de Fora. Os clérigos que escreviam na revista pertenciam em geral a três congregações: jesuítas, beneditinos e dominicanos, já acostumadas a trabalhar na liturgia do Centro ou em outras atividades. Outro modo de preencher as páginas da revista consistia em transcrever os discursos do Cardeal Leme ou de outros membros da hierarquia, especialmente se eles dissessem respeito a assuntos de interesse do Centro. Quanto aos leigos, podiam ser membros do Centro Dom Vital (em sua matriz carioca ou de alguma filial) ou egressos da Ação Católica. Para abrigar tão extensa lista de seções regulares e contribuições avulsas a revista se manteve em um crescente no número de páginas e na periodicidade ao longo da década de 1930. De fato, ela oscilou entre um número mínimo de 64 e um máximo de cerca de 100 páginas por mês, sendo publicada trimestralmente até 1930, quando passou a ser bimestral. A partir de 1931, sua frequência aumentou para um número por mês, com a exceção de 1933, quando foi publicada a cada dois meses. Eventualmente, as edições de dois meses poderiam aparecer juntas, mas isso era pouco freqüente.

Além da formação de um pelotão de elite de defensores da Igreja, o Cardeal Leme preocupou-se com ações que visassem o conjunto dos fiéis como um todo, ao provocar uma publicidade em larga escala. Portanto, não é mera coincidência que o ano de fundação do Centro, 1922, seja também o da realização de um Congresso Eucarístico, composto por numerosas passeatas, adorações e missas campais. Conforme demonstra o estudo de Romualdo Dias, elas tinham como objetivo demonstrar a força da Igreja na modelação das consciências e na reprodução da ordem social (DIAS, 1996, p. 107-132). Romualdo Dias demonstra ainda como o poder simbólico destas ocasiões não pode ser negligenciado e complementa a formação doutrinária realizada pelos intelectuais católicos. Esta conclusão se coaduna com a análise de Rodrigo Patto sobre o discurso anti-comunista do Brasil durante as décadas de 1930 e 1940. Para este autor, o elemento religioso seria parte essencial deste discurso, e um grupo em especial contribuiria para sua difusão:

Nos anos 1930, a campanha anticomunista inseriu-se numa estratégia maior da Igreja, que desde a década anterior vinha lutando para recuperar posições perdidas com a implantação da República. [...] Tal movimento convergiu com a organização da intelectualidade católica, sob a liderança de Jackson de Figueiredo e o grupo da revista *A Ordem*. No primeiro momento os inimigos principais eram o liberalismo, a maçonaria e o positivismo, mas logo os comunistas assumiram o lugar de adversário e concorrente mais perigoso (MOTTA, 2002, p. 25-26).

Para enfrentar a força destes inimigos, Figueiredo levou o Centro, já em sua primeira década de existência, a optar pela defesa intransigente do poder de repressão do Executivo durante as agitações políticas e sociais que marcaram a década de 1920. Para este intelectual, a base da autoridade seria a vontade divina que permitiu que ela ocupasse essa função. Portanto, tudo que os católicos deveriam fazer seria obedecer à autoridade legítima, esperando que ela retribuísse o apoio governando com justiça. Nesta formulação, Figueiredo não estava distante de Joseph de Maistre e outros franceses contra-revolucionários.

Outra influência importante dos católicos franceses sobre *A Ordem* foram as revistas católicas francesas, tais como *Sept* e *La vie catholique*. Ambas tinham em comum a defesa da propriedade presente no bojo da doutrina social católica, com a evolução para uma primeira forma de “democracia cristã”, surgida no início do século XX. Grosso modo, pode-se dizer que os diversos representantes desta corrente nos países europeus tinham em comum um espírito de anti-capitalismo associado ao anti-semitismo (POLLARD, In: CONWAY & BUCHANAN, 1996, p. 69 – 96). Para entender melhor o posicionamento deste grupo, é necessário inseri-lo nas discussões que deram início ao pensamento social no interior da Igreja, e que viriam a se cristalizar na União de Friburgo, um fórum para a discussão desse tema a partir basicamente de três posturas políticas possíveis. A primeira era de uma minoria de “reacionários” que condenava a propriedade, o capitalismo e buscava uma ordem corporativa. Em vista do radicalismo desta postura política, este grupo acabou se aproximando dos socialistas. Outro grupo, ligado à escola de Le Play, substituía o Estado

por iniciativas sociais de cunho paternalista como a melhor maneira de resolver o problema social, pois não acreditava em um Estado forte e interventor social como forma de resolver a questão social. Já outros intelectuais, notadamente Albert de Mun e Toniolo, sugeriam um meio-termo. Para tentar criar um consenso entre as diversas fraturas expostas pela União de Friburgo, Leão XIII decidiu aproveitar as discussões do grupo para formular uma Encíclica que ficou conhecida pelo título de *Rerum Novarum* (1891).

Devido à preocupação conciliadora que marca a Encíclica desde sua origem, ela possui uma ambigüidade apontada por diversos especialistas, tais como Mayeur (1986) ou Vieira de Souza (2002). Por exemplo, deixou de enfrentar questões espinhosas, e, se por um lado, se dispôs a dar mais atenção à sorte dos operários, por outro não permitiu a estes a atuação com vistas a solucioná-lo, reservando esse papel aos patrões. Essa Encíclica serviria de base para muitas experiências católicas futuras, e sua influência se fez sentir em uma visão de mundo marcada pelos conceitos de ordem e hierarquia. No interior do documento, a crítica ao capitalismo consistiu na idéia de uma ordem natural desrespeitada e na inexistência de hierarquias rígidas que limitassem a ganância de acumular riquezas excessivamente, ao mesmo tempo em que alguns dos elementos sociais ficariam a descoberto da proteção social. Como válvula controladora do sistema deveria estar a Autoridade, sinal de justiça e de harmonia, limitada na mão de alguns poucos e praticamente incontestável, cujo objetivo seria velar pelo bem comum. Este último compreende, por sua vez, o combate ao socialismo através de duas medidas: a defesa da propriedade e o estímulo à sua disseminação por todas as classes, a partir do ponto de vista que ela deveria cumprir uma função social.

Assim como ocorreu em outros países católicos, a proclamação dessa Encíclica despertou no Brasil o interesse de alguns pensadores. No entanto, seria necessário esperar a atuação de Sebastião Leme, associada à figura de Figueiredo, para que a preocupação com a situação política do país encontrasse um desenvolvimento maior e, conseqüentemente, chamasse a atenção de Amoroso Lima. Por isso, para encerrar esta discussão, vale a

pena recorrer ao resumo que Todaro faz do período e da importância de Figueiredo dentro dele:

Jackson acendeu um poderoso movimento católico baseado no conceito de regeneração moral nacional e na mobilização dos intelectuais católicos. Sua orientação européia coincidiu com a dos intelectuais católicos de classe alta, que não foram influenciadas pelos movimentos nativistas da época. As soluções que ele propôs para um Brasil sitiado não diminuíram – ao contrário, ampararam – a confortável relação com o governo, recentemente conquistada com dificuldade. Em poucas palavras, Jackson deu à elite da Igreja aquilo que ela queria (TODARO, 1971, p. 63)<sup>1</sup>.

Em outras palavras, Todaro procura chamar a atenção para o fato de que tão importante quanto entender a obra de Figueiredo em si mesma é encontrar a presença de suas idéias em uma geração que influenciou a vida política e cultural brasileiras por várias décadas. Ao mesmo tempo, esta passagem salienta um contraponto interessante entre Figueiredo e Amoroso Lima, pois ao contrário do primeiro, esse último não ficou imune às tendências do pensamento de seu tempo. Por seu apoio de primeira hora ao modernismo e seu diálogo constante ao longo dos anos 1920, Alceu procurou conciliar as questões candentes do seu tempo – tais como a identidade nacional ou a modernização do país – com uma visão de mundo católica. Ele chega a escrever um manual de sociologia em 1931 (*Introdução à Sociologia*), em que preconiza a existência de uma “sociologia católica”, cujos pés deveriam estar solidamente fincados nos métodos científicos, mas cujos olhos deveriam estar voltados para a espiritualização das relações sociais. A partir deste e de outros textos de sua autoria, é possível delinear um projeto de Amoroso Lima para a organização social do Brasil.

---

<sup>1</sup> Este e todos os outros trechos retirados de livros publicados em inglês ou francês citados na bibliografia foram traduzidos pelo autor do artigo.

## O Projeto de organização social de Amoroso Lima

Por meio da *Introdução...*, Amoroso Lima se inseria em uma série de tentativas mais ou menos bem sucedidas de criar uma linha interpretativa geral da história brasileira e de apontar soluções para os problemas do presente. Sua singularidade consistiu em tentar justificar a presença da Igreja na formação do Brasil como o traço distintivo da cultura nacional e que a participação dela na vida pública era essencial para a solução dos problemas nacionais, alguns dos quais ligados à organização do trabalho. Com efeito, é possível delinear algumas das características que este Estado deveria assumir, com base em um artigo de 1932. Nele, Amoroso Lima afirma que os alicerces do Estado deveriam ser a família, a associação profissional, a escola e a Igreja. Ele designa este Estado como “Ético-Corporativo” porque oposto ao individualismo do Estado liberal, que considera as várias esferas da vida social dissociadas entre si e rejeita a associação entre Igreja e Estado. Por isso, acreditava ser necessário formular mandamentos para as ordens política, econômica e moral em conjunto. Suas primeiras recomendações dizem respeito à organização política do país. Ela se estabeleceria em quatro níveis: “a) – o Distrito; b) o Município; c) o Estado; d) a União” (AMOROSO LIMA, 1932, p. 341). Seus representantes seriam eleitos da seguinte forma: apenas os chefes de família teriam direito a escolher os representantes da Junta Distrital. Nas demais instâncias, a formação do colégio de deputados se daria de forma mista: metade seria eleita por sufrágio direto e os demais através do voto dos representantes públicos da instância inferior. Ou seja, os representantes da Junta Distrital escolheriam os da “Câmara Municipal”, que por sua vez elegeriam metade do “Conselho Estadual”. Em âmbito nacional, porém, as regras seriam diferentes: o sistema bicameral abrigaria uma “Câmara Corporativa”, de função consultiva obrigatória e formada por “[...] representantes dos grupos econômicos, administrativos, culturais e morais, fixados por lei especial” (AMOROSO LIMA, 1932, p. 341). A outra Câmara, intitulada “Política”, teria caráter deliberativo obrigatório e seria metade eleita por sufrágio individual e metade pelo voto profissional.

Como se pode depreender do que foi exposto, Amoroso Lima almejava formar um sistema que não fosse totalmente dependente do voto direto.

Além disso, fazia parte de seus planos que a Igreja moldasse ideologicamente os grupos de onde sairiam estes representantes. Outra definição importante é de quem poderia votar, ou seja, quem poderia participar da vida política. Recomendava-se que apenas os “chefes de família” pudessem gozar dos direitos políticos. Dessa forma, Amoroso Lima reforça o papel da família como base da sociedade e ignora categorias que outros pensadores consideravam importante, como a classe ou a raça do indivíduo. Tratava-se, portanto, de uma opção coerente com a importância conferida a essa instituição como a base da sociedade. Esta coerência se mantinha no peso da Igreja e das corporações para a escolha dos assentos na Assembléia Nacional. A elite eclesiástica teria alguns lugares reservados para si na Câmara Corporativa.

A representação profissional seria a grande beneficiada pela fórmula criada por Amoroso Lima, já que essa também seria a forma de escolha de metade da Câmara Política. Ela era, portanto, a fórmula encontrada por Amoroso Lima para resolver as discussões levantadas na revista sobre a falta de gente “competente” para administrar o país. A escolha dos melhores indivíduos de cada grupo profissional retira do jogo político a instabilidade crônica que é eleita a principal culpada pelo caos do país durante a Primeira República e o Governo Provisório. Para completar o ciclo, esses representantes sairiam de corporações estabelecidas sem intervenção do Estado e com liberdade religiosa, como mostra a seguinte frase: “A base da corporação é o Sindicato, que deve ser mantido livre na profissão organizada, assegurando-lhe o direito de se organizar com base religiosa.” (AMOROSO LIMA, 1932, p. 343). Portanto, a opção de Amoroso Lima é por um modelo de organização política que leve em conta o sindicato “livre” como base da vida política. Em contrapartida, o Estado teria participação essencial na vida econômica, dentro da qual a herança liberal seria varrida em benefício da harmonia entre as classes, como mostra a passagem a seguir:

[...] é lícito ao Estado intervir na ordem econômica [...] não lhe sendo lícito, entretanto, substituir-se às atividades individuais ou absorver a propriedade particular. Essa intervenção do Estado visa à formação da economia nacional corporativa, para,

impedindo a concorrência ilimitada, estabelecer estreita colaboração das classes entre si (AMOROSO LIMA, 1932, p. 342).

Em seguida, aparece uma lista de leis ligadas à proteção ao trabalho que deveriam ser propostas pelo Estado, como a limitação (e, em alguns casos, extinção) do trabalho feminino e infantil, o apoio às famílias numerosas e à maternidade. Além disso, outras medidas de claro cunho corporativo são sugeridas, mostrando que na concepção de Amoroso Lima o Estado tem o papel de fiscalizador das condições de trabalho:

[...] e favoreçam as instituições de cooperação, mutualidade, previdência e solidariedade; f) regulem os contratos coletivos, entre empresas econômicas e corporações livres de trabalhadores; g) organizem a magistratura especial do trabalho para dirimir as questões entre o capital e o trabalho; h) regulem os salários de modo a alcançar o salário familiar e os preços para manter, quanto possível, o preço do mercado como equivalente ao preço justo (AMOROSO LIMA, 1932, p. 342).

Seriam ainda responsabilidades do Estado a pesquisa sobre as condições de trabalho por todo o país, a regulação do trabalho manual e a investigação dos abusos. Em todos os casos, imagina-se um Estado neutro, soberanamente acima dos conflitos entre trabalhadores e patrões, e por isso mesmo capaz de trazer ao trabalho a dignidade que o documento acreditava ser ignorada pelo Estado liberal. É com base nessa idéia que se pode compreender qual seria a vantagem da cooperação da Igreja com o Estado varguista. Ao invés de ameaçar sua hegemonia no mundo do trabalho, a Igreja poderia ajudar Vargas a fortalecer-se, fornecendo-lhe justificativas ideológicas para seu funcionamento. Não é à toa que, no que tange à ordem moral do país, Amoroso Lima deixa claro qual deveria ser a relação entre o Estado e a religião católica:

A religião católica, por ser verdadeira, deve informar toda a vida da nação e por ser tradicional deve ser reconhecida como religião

nacional [...] Será mantida a distinção entre a Igreja e o Estado, não na base da dissociação e sim no da cooperação. Essa cooperação poderia ser regulada por uma Concordata em assuntos de família, de ensino e de moral pública [...] (AMOROSO LIMA, 1932, p. 343, 344).

A identidade nacional e a católica seriam uma única coisa, fato este que deveria ser respeitado pelo Estado. Por isso, direitos como a subvenção à catequese dos indígenas ou a assistência religiosa às classes armadas são considerados essenciais. Além disso, um Estado “Ético-Corporativo” teria o direito de nacionalizar as fontes de energia do país e de exigir das empresas que empregassem dois terços de brasileiros, garantindo com isso a sobrevivência do trabalhador nacional. Este seria o projeto de sociedade que Amoroso Lima buscava colocar em prática durante a década de 1930 e que em seu bojo carregava uma organização operária. A gênese dela será investigada daqui em diante com a ajuda das atas das Sessões da Comissão de “Sociologia e Letras” do Centro Dom Vital, realizadas respectivamente em 12 e 19 de novembro de 1931. Foram estas que deram origem à “Confederação Nacional dos Operários Católicos” (CNOC) e, durante este período, Amoroso Lima presidia os trabalhos da comissão, determinando seus rumos.

### **Amoroso Lima e a expansão dos círculos operários nos anos 1930**

Em 12 de novembro de 1931, a Comissão de Sociologia e Letras do Centro Dom Vital reuniu-se para deliberar sobre a formação de uma Confederação Nacional dos Operários Católicos. A intervenção na questão operária é justificada como uma defesa contra as investidas socialistas e comunistas e sua propaganda de um sistema socioeconômico contrário às verdades da fé. (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932a, p. 7). Desde o primeiro esboço de organização, apresentado por Amoroso Lima, é possível perceber uma tentativa de conciliar a melhoria da condição do operário e a cooperação com outras classes:

A CBOC<sup>2</sup> tem por fim: [...] d) pugnar, por todos os meios justos, junto dos poderes constituídos pelo melhoramento moral e material da classe operária e por uma participação crescente da mesma na vida legislativa e administrativa da Nação; e) desenvolver a união entre as várias classes sociais, combatendo a oposição entre as mesmas e as doutrinas nesse sentido; f) estimular o espírito religioso católico entre as massas operárias (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932a, p. 9).

Em consequência deste “espírito religioso”, define-se que o sindicato deveria ser subordinado a uma autoridade eclesiástica com poder de veto sobre qualquer atividade em desacordo com a doutrina católica. Ou seja, já em seus estatutos ficava demonstrada a centralização das decisões e a impossibilidade de diálogo com as tradições operárias já existentes, marcadas pelo anticlericalismo. Por isso, o texto inclui a intenção de criar os alicerces de um novo movimento, dividindo os sindicatos locais por ramos de atuação, abrangendo também as atividades agrícolas, de serviços ou extrativas da região. Estes sindicatos seriam reunidos em Federações Estaduais, responsáveis por criar uma Corporação Regional única para todos os trabalhadores do mesmo Estado, cuja sede deveria, sempre que possível, coincidir com a do Bispado. Cada Federação teria a autonomia necessária para criar seu próprio estatuto, desde que este não contrariasse os princípios básicos da Confederação. Este primeiro projeto de organização sindical passará por diversas modificações até sua aprovação final. As Federações Estaduais deixaram de ser únicas para ser em número de seis, de acordo com os ramos econômicos: “1) a indústria, 2) a agricultura, 3) o comércio, 4) os transportes, 5) os serviços bancários, e 6) as profissões liberais”. (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932a, p. 11) As Federações Estaduais, por sua vez, se uniriam em uma União Estadual de Federações. Além disso, deixou-se de lado o caráter

---

<sup>2</sup> Confederação Brasileira dos Operários Católicos, nome provisório da instituição (nota do autor do artigo).

federativo, optando-se por conferir um maior poder ao órgão federal, como fica explícito na seguinte passagem:

A Confederação Nacional de Operários Católicos, constituída em órgão superior de centralização e de direção, tem por fim a fixação de uma orientação geral e uniforme do movimento sindical e corporativo católico, a formação de dirigentes, organizadores e propagandistas instruídos e conscienciosos não só do ponto de vista da doutrina cristã como da conduta moral e política e a aplicação de princípios e regras comuns de modo a obter a unidade de espírito e a harmonia de ação dos agrupamentos profissionais e das seções regionais (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932b, p. 11).

Também é nesse sentido que se dá a preocupação de Amoroso Lima com a geração de lideranças e propagandistas “instruídos e conscienciosos”, capazes de guiar os sindicatos nos ditames estabelecidos pela Igreja. Ou seja, Amoroso Lima contemplou na recém-criada instituição a possibilidade de congregar o maior número possível de operários, mas confiando sua condução a uma minoria escolhida. Apesar das mudanças formais de estrutura entre o primeiro e o segundo projeto, os objetivos permaneceram os mesmos, com ênfase na formação cultural dos operários para a colaboração entre as classes e a reivindicação por melhoria da qualidade de vida com base em uma visão extra-econômica do trabalho. Nesse sentido, chama a atenção que o primeiro ponto da legislação social proposta seja o “justo salário”, cuja definição está intimamente ligada à definição do trabalho masculino como o sustento do lar. No trecho abaixo essa questão torna-se bastante evidente:

Compete à Federação Nacional de Operários Católicos: propugnar pela adoção de uma legislação social que assegure progressivamente: 1º justo salário correspondente não só ao esforço físico do trabalhador, mas às condições normais da vida, às suas obrigações familiares, à educação da prole, ao conforto do lar, ao rendimento do trabalho e às exigências da dignidade humana; [...] 3º proteção legal da maternidade e redução progressiva do trabalho salariado das mulheres casadas

(COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932b, p. 12).

Portanto, o controle da família e dos sindicatos deveria caber exclusivamente aos homens e o trabalho feminino deveria ser circunscrito às mulheres que não fossem casadas, porque elas não teriam a “obrigação” de criar filhos. Outra preocupação do texto é com o trabalho infantil, que deveria ser abolido em benefício da integridade física e moral dos menores. (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932b, p. 13). Nesse e em outros trechos, o texto constrói uma visão pessimista das fábricas, como um lugar de contaminação dos corpos e das mentes dos operários. Daí a preocupação com a higiene no serviço e com o combate às “ideologias pestilentas” como o comunismo. No lugar da luta de classes, o texto insiste na colaboração entre elas, inclusive na fiscalização das leis trabalhistas. Cada empresa deveria ter um conselho paritário entre empregados e patrões para esse fim, como demonstra outra reivindicação dos católicos:

7º fundação de conselhos de empresa compostos de delegados dos patrões e delegados eleitos pelas diversas categorias operárias; destinados a estabelecer contato permanente entre o pessoal da direção e pessoal da execução em cada empresa, controlar a aplicação da legislação protetora do trabalho e especialmente os princípios relativos à higiene, à saúde e à segurança do operário, favorecer o aperfeiçoamento da produção e maior rendimento do trabalho e conseguir a participação progressiva dos técnicos, empregados e operários não só na marcha e gestão da empresa como na parte dos lucros e benefícios (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932b, p. 12).

Não era à toa que os católicos insistiam na necessidade de plantar a semente de sua doutrina nos corações e mentes dos operários. A preocupação com sua forma de pensar e agir se justifica pela crença de que eles poderiam ser os principais atores da implantação do corporativismo tal como planejado pelos membros do Centro. Da mesma forma como havia

conquistado boa parte da intelectualidade, Amoroso Lima acreditava que poderia estender seu rebanho entre os trabalhadores, numa sedutora proposta que combinaria um poder jamais obtido por eles e a necessidade de obediência à Igreja. Nunca, por exemplo, os operários haviam participado da formulação das suas condições de trabalho ou de sua remuneração. E mais do que isso: uma vez de posse (ainda que compartilhada) das engrenagens econômicas do país, os trabalhadores poderiam contribuir também na rotina política, recebendo cadeiras em órgãos jurídicos e executivos ligados ao trabalho, como mostra esse outro artigo da Confederação:

8º representação política, administrativa e legislativa das diferentes profissões organizadas nos conselhos superiores nacionais de economia e de trabalho, tribunais de conciliação e arbitragem ou de jurisdição operária, tendo em vista a organização da produção e do trabalho sobre a base de solidariedade entre as classes e subordinação aos interesses gerais da coletividade e condenando todos os processos de auto-defesa e de ação direta, quer sob a forma de opressão patronal quer da violência material das classes operárias (COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL, 1932b, p. 12).

Portanto, o objetivo desses centros, que estariam dispostos a acolher inclusive operários de outras religiões, era o de incentivar o anticomunismo entre os operários. Outro ponto importante seria proporcionar um espaço de lazer e cultura, com assistência material e espiritual ao trabalhador e à sua família. O plano é ambicioso e incluiria piscinas, salas de play-ground para os filhos, bibliotecas e salões de conferência para os adultos. Seu plano, no entanto, tropeçava na falta de recursos financeiros e humanos para a obra, motivo pelo qual Amoroso Lima pediria através da revista mais apoio dos leitores à causa. Embora criada em fins de 1931, só muito tempo depois a Confederação Nacional dos Operários Católicos conseguiu vencer os obstáculos da indiferença dos operários e dos próprios católicos. Em artigo de novembro de 1934 (AMOROSO LIMA: 1934b, p. 326), Amoroso Lima confirma a existência de cerca de 40 membros da Ação Universitária Católica

(AUC) que trabalhavam com aproximadamente 300 operários. Segundo o artigo, essa era uma atividade em expansão dentro do instituto. No entanto, um semestre depois, em outro editorial, ele reconhece a dificuldade pela qual passaria o centro para organizar efetivamente os operários:

Devemos confessar, desde logo, que a nossa organização dos operários católicos ainda existe apenas ‘no papel’. [...] De nossas obras, é esta a que mais precisa do amparo e da simpatia de todos os homens de boa vontade que sabem da infiltração comunista nos meios proletários e da necessidade inadiável de preservar, nos que ainda não se deixaram contaminar, o espírito cristão de reforma social política (AMOROSO LIMA, 1935a, p. 350).

A se julgar pelos boletins da Coligação Católica Brasileira, tais esforços demoraram a apresentar algum resultado, pois, no editorial “C.C.B. 1935”, o qual presta conta de todas as atividades ligadas ao Centro Dom Vital, se ressalta a carestia do movimento ligado aos operários. Apesar das dificuldades financeiras que este ramo do Centro atravessava, a Confederação Nacional dos Operários Católicos havia atingido algumas conquistas, como a criação de uma revista, *O Clamor*, específica para esse movimento, e o trabalho conjunto com o Pe. Brentano e os jesuítas do Rio Grande do Sul. Em todas essas tentativas, o objetivo era o mesmo: curar a enfermidade do comunismo, como mostra a passagem abaixo:

Precisamos, pois, voltar para ele [o meio operário] nossas melhores atenções, tanto mais quanto o terreno é o mais difícil de quantos temos de pisar. De um lado porque os meios operários, na sua parte mais consciente, estão já, em grande parte, infiltrados pela propaganda comunista. Ou então se encaminham exclusivamente para os sindicatos oficiais, organizados em grande parte por pessoas que direta ou indiretamente se filiam a um pequenino grupo, mais ou menos secreto, que desde a Revolução de 30 vem dominando os meios oficiais do trabalho (AMOROSO LIMA, 1935b, p. 381).

Essa passagem é interessante pelo que ela revela da visão de Amoroso Lima sobre a organização sindical montada pelo regime varguista, tão

prejudicial aos interesses católicos quanto o comunismo. Os dois se igualam na sua distância da Igreja, que passaria, na visão de Amoroso Lima, muito longe de ter qualquer tipo de influência tanto sobre os sindicatos controlados pelos comunistas como sobre aqueles controlados por Vargas. A se julgar por alguns artigos posteriores presentes na revista, lideranças de um e de outro até se confundiriam, pois muitos dos sindicatos oficiais seriam controlados por comunistas fiéis a uma estratégia de formar elites capazes de compensar a falta de apelo popular do comunismo com a hiperatividade das mesmas. É o que se afirma, por exemplo, na seguinte passagem:

Com a precipitação e o conseqüente fracasso do golpe de Novembro [a “Intentona Comunista”], receberam os sindicatos [...] a ordem de *absoluta inação*. [...] De modo que qualquer tentativa só teria como conseqüência descobrir os majores Alcedos dos sindicatos oficiais e oficiosos, secretamente manejados pela oligarquia sindicalista revolucionária, que desde 1930 opera na sombra, dentro ou fora do Ministério do Trabalho (AMOROSO LIMA, 1936a, p. 256).

Em seguida, Amoroso Lima traça uma ligação entre esses membros comunistas infiltrados nos sindicatos e alguns professores de Direito, como Joaquim Pimenta, que defenderiam teses comunistas sem serem incomodados pela polícia. Para Amoroso Lima, o comunismo estaria, sobretudo, infiltrado nesses meios intelectuais e militares, que desempenhariam um papel de vanguarda para compensar a falta de apelo popular do comunismo. Seus principais aliados, ironicamente, seriam os anticomunistas por interesse, que ao mesmo tempo em que atacariam os defensores do regime no momento, seriam seus primeiros aliados caso os últimos tomassem o poder.

A primeira referência a uma organização do Centro Dom Vital destinada aos operários e funcionando com regularidade é feita no “Boletim da Coligação Católica Brasileira nº 9”, de junho de 1936. Ele registra como membros da diretoria da Confederação Nacional dos Operários Católicos: Rubens Porto, presidente, R. Corrêa Sobrinho, secretário e Antônio de Jesus Queiroga, tesoureiro. Informa ainda sobre a publicação do jornal *O Clamor*,

sob a direção de Luiz Soares Arruda e Antonio Queiroga. A respeito da participação dos operários, o boletim se regozija pela participação de dois deles na direção da Confederação (CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS OPERÁRIOS CATÓLICOS, 1935, p. 18). A Confederação fizera apenas 16 reuniões durante o ano, das quais dez foram reservadas exclusivamente à diretoria. Dois círculos de estudos são citados e ambos apresentam dificuldades para continuar funcionando. O primeiro deles, constituído na Fábrica Aliança, funcionou entre Novembro de 1934 e Fevereiro de 1935, tendo sido comandado por Rubens Porto, o qual assume que seu círculo parou porque não tinha tempo para prosseguir na obra. Destino semelhante parecia aguardar o grupo do Patronato da Gávea, comandado por Rocha Moreira entre maio e novembro de 1935. O texto dá a entender que a existência do grupo se devia muito mais à abnegação de Rocha Moreira que a qualquer outra coisa, mas uma viagem sua para o exterior, já programada, poderia colocar tudo a perder. Além disso, outras dificuldades punham em xeque a obra, como, por exemplo, a escassez de recursos. A Confederação dependeria do empréstimo de uma sala da recém-inaugurada sede da Coligação para poder receber os operários. Como se não fosse suficiente, o trabalho em conjunto com as equipes sociais havia sido suspenso por causa das diferenças de pensamento entre os dois grupos, porém o texto não se aprofunda muito a este respeito.

Apesar de tudo, a publicação do jornal *O Clamor* continuava aumentando, alcançando a tiragem de 28 mil exemplares – a maior entre os jornais católicos, segundo Rubens Porto. De fato, há diversos elementos para supor que a função da Confederação tenha sido basicamente suprir essa carência de escritos. Pois além da publicação do jornal, sua principal atividade foi provavelmente a correspondência com outros centros, do Brasil e do exterior. No primeiro caso, Rubens Porto destaca o fim da desunião que antes existia entre a Confederação e a Corporação dos Trabalhadores Católicos de Vila Izabel, entidade surgida no final da década de 1910. Além disso, alguns patronatos, como o da Gávea, foram visitados e os operários poderiam contar com a assistência jurídica de Moacyr Cardoso de Oliveira na procuradoria. Outro fato interessante para a pesquisa é a proposição de duas novas leis, conforme se descreve no trecho abaixo:

Atendendo aos reais interesses da classe a que se destina, dois memoriais elaborou esta Associação e dirigiu à Câmara dos Deputados. O primeiro foi assinado pela “Casa da Empregada”, aparecendo o nosso presidente como consultor técnico, tendo tido ótima recepção na Comissão de Legislação Social, onde logrou fazer vingar as suas ponderações no tocante ao regulamento da locação das domésticas. O segundo memorial foi dirigido à Comissão do Reajustamento e sugeria a introdução do salário familiar no reajustamento do funcionalismo público federal. Com grande prazer para nós, cerca de dois meses depois, era apresentado à mesa da Câmara, firmado por diversos Senhores Deputados, um projeto em idênticas bases do nosso memorial (CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS OPERÁRIOS CATÓLICOS, 1935, p. 25, 26).

Essa passagem mostra como, apesar da penetração aparentemente fraca da Confederação no meio operário, ela possuía uma força considerável por suas ligações com os arquitetos do regime. Além dessas duas medidas, Rubens Porto destaca a inclusão do salário familiar como uma proposta do I Congresso dos Círculos Operários do Rio Grande do Sul, a pedido da Confederação. Outro ponto importante a ser levado em consideração é que a correspondência entre Amoroso Lima e o Pe. Brentano se iniciou no mais tardar em 1935, portanto dois antes que este último assumisse a presidência da CNOC. Isso pode ser afirmado por um bilhete, no qual Leopoldo Brentano partilha com Amoroso Lima suas indicações de funcionários para o Ministério do Trabalho, o que demonstra certa familiaridade de ambos com esta burocracia:

Anteontem partiu, de volta ao Rio, o dr. Jaci Magalhães, irmão do Cap. Juracy Magalhães, primo do Ministro do Trabalho, o qual esteve em P. Alegre desde Outubro como Inspetor do Trabalho interino, reorganizando os serviços e sujeitando a um inquérito o inspetor Guaraci Oliveira, anticlerical e hostilizador dos CCOO. [...] Elaborei um plano de colaboração entre a Inspetoria e os CCOO, cuja cópia remeti ao ministro e vai inclusa para o amigo. Estamos já pondo em prática os itens, conforme surgem as ocasiões. Já foram designados encarregados de Inspetoria na

cidade de S. Leopoldo e da Vila de Boa dois elementos dos respectivos círculos OO<sup>3</sup>.

O fato de alguém como Leopoldo Bretano submeter uma prestação de contas de seus atos ao redator chefe d'*A Ordem* pode ser visto como uma evidência da sua importância na configuração da atuação política dos católicos nacionais. Retomando a trajetória da Confederação, no boletim da entidade de junho de 1936, publica-se apenas uma página a respeito da Confederação, com ênfase nas atividades do jornal *O Clamor*, que recebera a contribuição de personalidades de peso do cenário político nacional da época, como o cardeal Leme, o Ministro do Trabalho e diversos outros intelectuais. Além disso, o presidente da confederação salienta o aumento na frequência de reuniões do grupo, que face à dificuldade em encontrar uma sede própria e no afã de procurar o operariado onde quer que ele esteja, estaria fazendo de cafés, botequins e palcos, lugares de conspiração para “a mais santa das conspirações: a solução das dificuldades do operariado” (CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS OPERÁRIOS CATÓLICOS: 1936a, p. 288).

Outro marco relevante nessa relação é a seção dedicada à CNOC no *Boletim* de dezembro de 1936, no qual já era possível perceber um trabalho em conjunto com o Estado. Uma representação teatral foi feita em homenagem ao Ministro do Trabalho; no Congresso dos Círculos Católicos, Rubens Porto, o presidente da CNOC, representou o ministro. Outras atividades da Confederação também se desenvolveram: um novo círculo foi fundado no Botafogo e a procuradoria jurídica se expandiu para além do auxílio jurídico aos operários, passando a contribuir n'*O Clamor* com artigos sobre “cooperativismo”. Ainda há que se destacar a publicação, com prefácio de Amoroso Lima, do livro “Os católicos e a questão social”, do jesuíta francês Robynot Marcy. Em uma seção à parte, noticia-se a iminente criação da Confederação Nacional dos Círculos Católicos, que pode ser vista como

---

<sup>3</sup> Carta de Leopoldo Brentano a Amoroso Lima, 26 de janeiro de 1936. Citado conforme original, disponível para consulta no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, localizado em Petrópolis - RJ. CCOO era uma sigla comum para “Círculos Operários”.

o auge das relações entre Igreja e Estado no sentido de uma colaboração mútua com vistas a controlar a classe operária. Essa nova instituição contaria com o mesmo periódico que sua antecessora e com o mesmo tipo de idéias a ser veiculada, como mostra a passagem abaixo:

O CLAMOR vai continuando seu programa, defendendo em suas colunas os princípios mestres do catolicismo social, pugnando pelo salário familiar e mínimo, regulamentação do trabalho de menores, supressão possível e razoável para as circunstâncias atuais do trabalho das mulheres, em particular das mães de família, limitação das horas de trabalho, férias, descanso dominical, jocismo, circulismo, orientação bibliográfica na questão social, informações sobre movimento operário, divulgação da legislação trabalhista, combate ao capitalismo usurário, ao comunismo e também ao falso catolicismo, isto é, aos católicos que se aburguesaram no individualismo e que não podem ouvir falar de movimento operário sem dizer que é comunismo (CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS OPERÁRIOS CATÓLICOS: 1936b, p. 508).

A lista de atividades e reivindicações revela uma visão do trabalho como reservado ao sexo masculino. Nesse sentido, o conceito de família pode ser visto como um dos pilares dessa visão e várias das propostas de limitação e valorização do trabalho se explicam pela tentativa de reforçar essa “vida familiar”, como a limitação do trabalho feminino e da jornada de trabalho, o descanso dominical ou as férias remuneradas. Vale lembrar que vários desses pontos já haviam sido objetos de leis, e a volta ao tema funciona como reconhecimento tácito da ineficiência da legislação existente. Outro aspecto que chama a atenção no texto é sua preocupação em apresentar-se como uma alternativa ao capitalismo e ao comunismo, fazendo também questão de frisar a necessidade de arregimentar os próprios católicos contrários a qualquer tipo de ação social. Todas essas idéias são possíveis indícios da resistência que os membros e simpatizantes da confederação sofriam mesmo dentro da Igreja Católica e contra a qual deveriam lutar a fim de obter, no seio da Igreja, o apoio necessário para a formação de uma estrutura corporativista, representada pela defesa do jocismo e do circulismo.

Após essas publicações, tudo que aparece durante o ano de 1937 são elogios rasgados à atuação de Vargas com relação à legislação.

Este longo histórico de colaboração entre o Estado e a Igreja teria seu ápice em 1941, aniversário dos 50 anos da *Rerum Novarum* e dos 10 anos do *Quadragesimo Anno*. Nesta data, conforme descreve Damiano Farias (1998, p. 182), houve a criação de medalhas comemorativas aos 50 anos da *Rerum Novarum*. Nelas aparecia, de um lado, o Palácio do Catete e, do outro, a basílica de São Pedro. A cerimônia de entrega registra discursos de gente como Waldemar Falcão ou Luis Antonio do Rego Monteiro, ambos oriundos das fileiras da Ação Católica e transformados em funcionários do alto escalão do Ministério do Trabalho<sup>4</sup>; ou ainda do Cardeal Leme, primeiro agraciado com a medalha junto com o núncio apostólico. O simbolismo do evento é evidente ao mostrar a colaboração entre a Igreja e o Ministério. Com o mesmo intuito foi realizado em São Paulo, de 15 a 21 de maio de 1941, o I Congresso Brasileiro de Direito Social.

O Congresso contou com a participação, na sua comissão de honra, do presidente Getúlio Vargas, do Cardeal Leme e do Ministro Waldemar Falcão, o qual ressaltou no seu discurso a relevância da *Rerum Novarum* para a reflexão sobre a Questão Social no país. De fato, o objetivo do encontro era reunir os técnicos do Ministério do Trabalho e os pensadores católicos mais renomados para junto determinarem alguns princípios básicos que estivessem presentes na Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), outorgada no ano seguinte. Sabe-se que Amoroso Lima participou deste Congresso como membro da Comissão Organizadora Central e nela proferiu a palestra de encerramento, cujo tema era a *Rerum Novarum* e o Direito Social.<sup>5</sup> Resta ainda a determinar qual teria sido o peso de sua influência sobre as teses aprovadas pelo Congresso, assim resumidas por Magda Biavaschi:

---

<sup>4</sup> Falcão, por exemplo, após ter sido um dos ardorosos defensores das causas católicas durante a Constituinte de 1933, tornou-se ministro do trabalho em 1941.

<sup>5</sup> Conforme cartas recebidas do Presidente da Comissão Executiva do Encontro, Cesarino Júnior, nos dias 4, 7 e 29 de abril de 1941, e disponíveis no arquivo pessoal de Amoroso Lima, guardado pelo CAALL – Petrópolis.

Sobre os princípios corporativos, pugnou pela substituição do Estado individualista pelo Estado solidarista, organizado em forma sindical corporativa, com câmaras de caráter consultivo; reconheceu o sindicato como base da organização corporativa; pleiteou haver representação política das regiões, mediante sufrágio universal e voto plural reconhecido às famílias legítimas; conceituou a base territorial para a constituição dos sindicatos em função de aspectos geográficos, econômicos e políticos; a Igreja, não sendo classe, não poderia participar das organizações corporativas (BIAVASCHI, 2005, p. 147).

Na maior parte da configuração política desenhada pelas conclusões do Congresso, é possível identificar semelhanças com o projeto descrito por Amoroso Lima no “Tríplice Decálogo”: a presença de um misto da representação política com base no voto familiar ou a formação de uma estrutura corporativa com base nos sindicatos e com a formação de câmaras corporativas de caráter consultativo. Entretanto, um golpe duro é desferido contra este projeto no seu aspecto central: a liberdade de ação dos católicos no seio do operariado. Apenas um estudo mais aprofundado sobre o Congresso poderia indicar de que maneira estava configurada a proibição de a Igreja participar da estrutura corporativa. Apesar da possível derrota sofrida no âmbito da organização política, é inegável a influência da produção dos intelectuais católicos brasileiros nos princípios adotados, a partir do Congresso, para a redação final das leis trabalhistas que regem o país. Para ficar em apenas um exemplo, Arnaldo Sussekind (1941, p. 3, 4 e 11, 12) afirma que foi essencial a aprovação no Congresso de sua tese sobre a ilegalidade da demissão de um funcionário prestes a conquistar a estabilidade. Com efeito, ela inspirou o artigo 499, § 3º da CLT. A presença dos princípios católicos defendidos por Amoroso Lima e seu grupo na legislação trabalhista foi um dos principais objetivos alcançados por eles, através de um intenso diálogo com as instâncias legislativas daquele período.

Pretende-se ter demonstrado, até o presente momento do texto, um esboço das idéias de Amoroso Lima sobre a questão operária. Idéias essas que não ficaram apenas no papel, visto que elas tomaram corpo um órgão de amplitude nacional destinado aos operários católicos que seguiu vida própria até tornar-se autarquia ligada ao Ministério do Trabalho, em 1937.

Esta foi, por sinal, uma das primeiras medidas do Estado Novo, sob o qual também ocorreram as discussões finais para formular a base legal do trabalhismo. Amoroso Lima também participou deste processo, conforme foi possível demonstrar a partir de uma breve análise dos documentos referentes ao II Congresso de Direito Social presentes no arquivo pessoal deste intelectual.

### **Considerações Finais**

A prolífica atuação de Amoroso Lima levou diversos trabalhos a tratarem de sua atuação durante este período. Nesta fase final do artigo, pretende-se fazer um balanço daquilo que a historiografia já produziu sobre esse tema. A começar por Margareth Todaro, uma das principais estudiosas do período, que assim resumiu esta atuação:

Durante os anos de sua influência mais significativa (1932-1945), o Centro Dom Vital rompeu com sucesso a noção de incompatibilidade entre o intelectual e o religioso no Brasil. Ele organizou e inseriu um punhado de intelectuais católicos dedicados na corrente dominante da vida política e intelectual. Por alguns anos, ser sócio do Centro Dom Vital consistiu simultaneamente em um símbolo de classe, prestígio, intelectualidade e espiritualidade (TODARO, 1971, p. 184).

Outros pesquisadores, entretanto, enxergaram motivações distintas nos associados ao Centro. Sérgio Miceli, por exemplo, acredita que a falta de opções para os postulantes a algum cargo burocrático que se apoiaram nas estruturas da Primeira República levou-os a se identificarem com a causa da Igreja. Uma vez que tais cargos eram preenchidos de acordo com critérios de relacionamento pessoal, após a Revolução de 1930 eles perderam momentaneamente as promessas de ascensão, e podiam encontrar na Igreja um novo padrinho político (MICELI, 2001, *passim*). Esta idéia pode ser relacionada a alguns estudos específicos sobre a correspondência de Amoroso Lima, que identifica os pedidos de indicação para cargo como seu

assunto principal (SILVA, 2004). Ao iniciar sua presidência, no entanto, nada parecia anunciar a amplitude que alcançaria a ação de Amoroso Lima. Em primeiro lugar, pela situação de penúria da revista, pois seu fundador morrera sem dotá-la de uma fonte de receita constante, que tornasse possível sua continuação (EDITORIAL..., 1928, p. 6). Foi apenas graças a ele que a publicação pôde estruturar-se com uma periodicidade regular, uma rede de contribuintes – em artigos e em dinheiro – que normalizasse a situação. Em segundo lugar, porque o Centro não possuía um exemplo a seguir, visto que não encontrava similares no cenário católico nacional.

Existe um relativo consenso na literatura produzida durante este período de que a doutrina da Igreja foi essencial na fundamentação ideológica do discurso de Vargas. Uma análise pioneira neste sentido foi a de Alcir Lenharo, sobre a aproximação do corpo social ao corpo místico de Cristo (LENHARO, 1986). Desta forma, a obediência ao regime político tornava-se um dever religioso. O contra-exemplo dessa união seriam as associações operárias ligadas à esquerda, que ao mesmo tempo contestariam o regime e a autoridade da Igreja. Era deste grupo, sobretudo, que os católicos deveriam se afastar. Também complexo é o papel desempenhado pelo Centro no interior do mundo católico. Vários pesquisadores, entre os quais Romualdo Dias e Berenice Brandão, chamam a atenção para seu duplo papel: selecionar e educar uma elite leiga capaz de atuar pelos interesses da Igreja onde fosse necessário defendê-los e arregimentar o apoio passivo da grande massa de católicos (DIAS, 1996, p. 76 & BRANDÃO, 1975). Amparando-se na formação das organizações operárias no início da década de 1930, Brandão defende a periodização em décadas: na década de 1920, o Centro teria sido um formador da elite; na década seguinte, passaria a atuar no trabalho com as massas, especialmente na difusão do anticomunismo.

Rodrigo Patto (2002), em um estudo trinta anos mais recente, concorda que a década de 1930 tenha sido essencial na difusão desta doutrina. Outra hipótese interessante de Brandão é a condenação ao comunismo como forma de conquistar espaço dentro da estrutura burocrática do Estado pós-1930. Segundo ela, “tentar ampliar sua esfera de prestígio junto ao Governo significava para a Igreja diminuir a influência do comunismo. A presença

de elementos comunistas, infiltrados no novo Estado, era responsável pelo laicismo de nossas instituições e conseqüente diminuição de seu domínio” (BRANDÃO, 1975, p. 72). Como estratégia de combate ao comunismo, o corporativismo seria o sistema sócio-político capaz de garantir a paz social, uma vez que introduziria a co-gestão de empresas. Patrões e operários desfrutariam dos mesmos lucros (porém não em partes iguais, obviamente), o que garantiria a harmonia de interesses (BRANDÃO, 1975, p. 73, 74).

Damião Duque Farias segue a mesma trilha ao afirmar que a Ação Católica seria uma solução típica de uma “sociedade de massas”, mas reduzida à escala da Igreja. Segundo ele, a diversidade de opiniões políticas seria suplantada pela obediência aos chefes: em primeiro lugar a Dom Leme, e em seguida a Amoroso Lima, presidente da Ação Católica. Estes, por sua vez, por meio de suas pregações, conduziriam à acomodação com o regime, como se a luta na qual os católicos deveriam se embrenhar não fosse religiosa antes de ser política. Embora seja interessante por refletir sobre as conseqüências políticas do discurso da Ação Católica, a análise de Damião Farias traz certo reducionismo ao igualar dom Leme a Amoroso Lima e estes a Vargas. De fato, em linhas gerais, o discurso entre eles era afinado, o que permitiu que em 1934 Amoroso Lima fosse convidado para fazer parte do Conselho Nacional do Trabalho (SOUZA, 2002, p. 153).

Apesar disto, não se pode dizer que o líder dos leigos brasileiros estivesse sempre em consonância com o presidente da República: em Outubro de 1930, Amoroso Lima rejeita a maneira escolhida por Vargas para ocupar o poder. Outro momento de discordância foi 1932, quando Amoroso Lima (e a maioria dos membros do Centro) tomam o partido dos constitucionalistas. Por fim, o projeto de corporativismo desejado por cada um deles era distinto.

Outra pesquisadora que se interessou pelas relações entre Igreja e Estado foi Ângela de Castro Gomes, em um artigo em parte amparado por entrevistas com membros do Ministério do Trabalho durante a década de 1930 (CASTRO GOMES, 1987, p. 88-111). Ela prefere respeitar o vocabulário dos próprios entrevistados, que descrevem a divisão em termos de “revolucionários” contra “políticos”. Os primeiros seriam aqueles que assumiram seus cargos pela força da “Revolução de 1930” enquanto os

últimos seriam aqueles que já tinham algum peso antes da mudança política e que por isso conseguiram sobreviver a ela. Os “revolucionários” seriam mais sensíveis às reivindicações oriundas do movimento operário autônomo, algo que atemorizava os católicos. Eles contaram com a ajuda da outra corrente, a dos “políticos”, mais preocupados em destruir o movimento operário existente naquele momento. Foi o que aconteceu durante o tempo em que Agamenon Magalhães foi Ministro do Trabalho.

No início de 1937, após Agamenon Magalhães concluir sua missão de implementar o controle total do Estado na estrutura sindical, foi nomeado para substituí-lo Waldemar Falcão. Este já havia sido membro da Ação Universitária Católica e parlamentar durante a Constituinte de 1934, afeito às necessidades católicas. Antes, ele havia integrado uma equipe de jovens juristas trazidos por Oliveira Vianna para o ministério, além de ser amigo pessoal de Amoroso Lima e o primeiro presidente nacional da Confederação Mariana. Graças a ele a estrutura dos sindicatos subservientes ao Estado foi consolidada, abrindo espaço para o atendimento de velhas demandas católicas sobre o controle do cotidiano do trabalho, definidas por Amoroso Lima alguns anos antes:

[...] fazer uma cuidadosa seleção dos funcionários do ministério e particularmente das diretorias sindicais; fixar um conjunto de princípios do sindicalismo brasileiro baseado na cooperação entre as classes sociais; cumprir a legislação social existente; fundar a justiça do trabalho e realizar uma série de publicações destinadas a alimentar uma concepção cristã do trabalho<sup>6</sup>.

Este dado trazido por Ângela de Castro Gomes pode ser conjugado a evidências documentais de que a colaboração entre o Centro Dom Vital e o Ministério do Trabalho originou-se em um período anterior ao Estado Novo. Neste aspecto, o exemplo de Leopoldo Brentano é bastante elucidativo. Em 1937, ele foi içado de seu trabalho com os operários gaúchos para a

---

<sup>6</sup> Carta de Amoroso Lima a Gustavo Capanema, citado conforme CASTRO GOMES (1987, p. 97).

presidência da organização nacional de operários fundada por Ataíde. Antes mesmo deste evento, os dois já trabalhavam em conjunto para facilitar a colaboração entre os funcionários do Ministério do Trabalho e os círculos operários. Em 21 de junho de 1935, por exemplo, Leopoldo Brentano escreve a Amoroso Lima:

Anteontem partiu, de volta ao Rio, o dr. Jaci Magalhães, irmão do Cap. Juracy Magalhães, primo do Ministro do Trabalho, o qual esteve em P. Alegre desde Outubro como Inspetor do Trabalho interino, reorganizando os serviços e sujeitando a um inquérito o inspetor Guaraci Oliveira, anticlerical e hostilizador dos CCOO. [...] Elaborei um plano de colaboração entre a Inspetoria e os CCOO, cuja cópia remeti ao ministro e vai inclusa para o amigo. Estamos já pondo em prática os itens, conforme surgem as ocasiões. Já foram designados encarregados de Inspetoria na cidade de S. Leopoldo e da Vila de Boa dois elementos dos respectivos círculos OO<sup>7</sup>.

O fato de alguém como Leopoldo Brentano submeter uma prestação de contas de seus atos ao redator chefe d'*A Ordem* pode ser visto como uma evidência da sua importância na configuração da atuação política dos católicos nacionais.

## Fontes

- ALMEIDA, Lacerda. “Santa Angela de Foligno”, *A Ordem*, agosto/1930.  
AMOROSO LIMA, Alceu. (Tristão de Ataíde), “Obedecendo”, *A Ordem*, dezembro/1928a, p. 5.  
\_\_\_\_\_. “Adeus à disponibilidade”, *A Ordem*, dezembro/1928.

---

<sup>7</sup> Carta de Leopoldo Brentano a Amoroso Lima, 26 de janeiro de 1936. Citado conforme original, disponível para consulta no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, localizado em Petrópolis – RJ. CCOO era uma sigla comum para “Círculos Operários”.

- \_\_\_\_\_. “Apologética e Sociologia de Henri de Tourville – 2 partes”, fevereiro e junho/1930, p. 22-34 e 227-240.
- \_\_\_\_\_. “Tríplice decálogo”, *A Ordem*, novembro/1932.
- \_\_\_\_\_. “Mais um ano de trabalho”, novembro/1932.
- \_\_\_\_\_. “O sentido de nossa vitória”. *A Ordem*, junho/1934.
- \_\_\_\_\_. “C.C.B.”, *A Ordem*, novembro/1934b, p. 324.
- \_\_\_\_\_. “Coligação católica brasileira – Esboço histórico e constituição”, *A Ordem* maio/1935a, p. 350.
- \_\_\_\_\_. “CCB”, *A Ordem*, novembro/1935b, p. 381.
- \_\_\_\_\_. “Em face do comunismo”, *A Ordem*, março/1936.
- \_\_\_\_\_. “1935”, *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, nº 9, junho/1936.
- BACKHEUSER, Everaldo. “Os dois pólos da Terra”, *A Ordem*, maio/1930, p. 278 – 282.
- \_\_\_\_\_. “Escola Única”, julho-agosto/1933, pp. 527 – 539.
- CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS OPERÁRIOS CATÓLICOS.  
Confederação Nacional dos Operários Católico, *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, dezembro/1935.
- \_\_\_\_\_. *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, junho/1936.
- Editorial. *A Ordem*, ano I (nova série), dezembro/1928.
- Editorial, Um ano de trabalho, *A Ordem*, novembro/1931.
- Estatutos de Centro D. Vital do Rio de Janeiro, *A Ordem*, janeiro/1931.
- MARITAIN, Jacques. “O Doutor Comu”, *A Ordem*, setembro/1929, p. 6 – 23.
- MENDES, Oscar. O liberalismo no Brasil sob o ponto de vista católico, *A Ordem*, janeiro/1932, p. 31 – 45.

## Bibliografia

- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: HOLANDA, S. B. & FAUSTO, B. *História Geral da Civilização Brasileira*. 4º Volume, Tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

- BIAVASCHI, Magda Barros. *O Direito do Trabalho no Brasil – 1930/1942: A construção do sujeito de direitos trabalhistas*. [Tese de doutoramento] Campinas: UNICAMP, 2005.
- BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *O movimento católico leigo no Brasil (as relações entre Igreja e Estado: 1930-1937)*. [Dissertação de Mestrado]. UFF: Niterói, 1975.
- CASTRO GOMES, Angela. *Silêncio e orações: as relações entre Estado, Igreja e Classe Trabalhadora no Pós-34*. Revista História e Sociedade, 1987 (14/2).
- COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL. Ata da sessão da Comissão de 'Sociologia e letras', realizada na sede do Centro D. Vital, no dia 12 de novembro de 1931. *Anais do Centro D. Vital, Rio de Janeiro, Ano I n. 7, março de 1932*.
- COMISSÃO DE SOCIOLOGIA E LETRAS DO CENTRO DOM VITAL. Ata da sessão da comissão de Sociologia e letras, realizada no dia 19 de novembro de 1931. *Anais do Centro D. Vital Rio de Janeiro, Ano I n. 7, p. 11, mar. 1932b*.
- COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Sepentrion, 2003
- DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.
- FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Ed Papyrus, 1986.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República: Memória sobre a Religião, Ordens Religiosas, Instituições Pias e Beneficentes no Brasil*. Brasília : Câmara dos Deputados, 1981.
- MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica na Primeira República*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

- \_\_\_\_\_. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “perigo vermelho”:  
o anti-comunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva/  
FAPESP, 2002.
- POLLARD, John. “Italy”. CONWAY, M. & BUCHANAN, T. (org.) *Political  
Catholicism in: Europe (1918-1965)*. Oxford: Oxford Press, 1996,  
pp. 69 – 96.
- SILVA, Valéria Jacó da. *Sociabilidade intelectual católica na  
correspondência de Alceu Amoroso Lima (1928-1945)*. [Dissertação  
de Mestrado] Assis: UNESP, 2004.
- SOUZA, Jessie Jane Vieira de Souza. *Círculos operários: a Igreja e o mundo  
do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- SÜSSEKIND, Arnaldo. *Da fraude à lei no Direito do Trabalho*. Rio de  
Janeiro: Freitas Bastos, 1941.
- TODARO, Margareth. *Pastors, prophets and politicians: a study of the  
brazilian catholic church (1916-1945)*. Columbia University, PH.  
D., 1971.

## **A QUESTÃO POLÍTICA NO ESPIRITISMO: O SAGRADO E O PROFANO EM TENSÃO**

*Sinuê Neckel Miguel\**

Sabe-se que a religião e a política tradicionalmente são associadas aos signos do sagrado e do profano respectivamente. A religião, sendo caracterizada pelo sagrado, não deve ser contaminada pelo profano. De outro lado, a política, obedecendo às regras do profano, não há que respeitar à lógica do sagrado.

Na prática, entretanto, religião e política, bem como as idealizações do que seja sagrado e do que seja profano, não escapam à dinâmica da realidade. Por mais dicotômicas que sejam as formulações conceituais de um e de outro domínio de vida, a prática social se encarrega de tencioná-las reciprocamente. Por vezes, disso resulta a emergência de conflitos internos aos campos da política e da religião.

Este é o tema do capítulo. Observaremos então, como no Brasil uma significativa parcela dos espíritas sustentou um discurso de isenção política, enquanto na prática podemos verificar uma série de engajamentos políticos por determinadas causas ou posicionamentos a respeito de questões pertinentes ao campo da política. O discurso de desqualificação da política e valorização do Espiritismo enquanto religião se dá significativamente nos termos da separação entre o profano e o sagrado.

Além disso, sustentamos como hipótese que, numa perspectiva geral, o discurso contra o envolvimento político se mostrou hegemônico de acordo com três fatores: a seletividade ideológica, as ideias correntes de política e religião e o momento histórico mais ou menos propício (e de acordo com

---

\* Mestrando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

a posição do Espiritismo no campo religioso) ao embate político (ou à manifestação politizada da religião).

Ou seja, quanto à seletividade ideológica, sugerimos a seguinte correlação: quando o clamor por lutas políticas se dirigiu a objetivos que não tinham o respaldo da maioria das lideranças espíritas – caso do socialismo defendido pelo Movimento Universitário Espírita (MUE) da década de 1960 – o argumento do caráter apolítico do Espiritismo foi logo acionado; já quando a bandeira de luta é aceita hegemonicamente, nenhum óbice doutrinário é anteposto – a exemplo da atual Campanha Em Defesa da Vida contra o aborto e a eutanásia.

No que se refere às ideias correntes de política e religião, podemos hipotetizar que os espíritas adotaram (e adotam) frequentemente a concepção de religião como ligada ao sagrado (com a influência de teóricos como Mircea Eliade) e a verdade absoluta, de fonte divina. Já a política pertenceria ao profano, obedecendo a uma divisão de esferas cara à boa parcela dos pensadores da ciência política, como Norberto Bobbio.

Por fim, o momento histórico político responde pelas condições de possibilidade institucionais da manifestação politizada da religião e dos espíritas em particular. No período da Ditadura Militar, por exemplo, praticar uma política contestatória ao governo ou, de modo mais amplo, ao *status quo*, é evidentemente passível de riscos significativos para grupos religiosos minoritários. No presente momento da história brasileira, com a relativa liberdade de expressão política, contestar é prática comum. Assim, os religiosos declaram apoios e condenações a partidos e candidatos políticos sem maiores pudores.

Por outro lado, para somar a estas ponderações, arriscamos especular uma hipótese a respeito da atualidade do movimento espírita brasileiro com a reconfiguração do debate em torno da questão política. Partindo das premissas de que a política, circunscrita ao âmbito do profano, é também imediatamente identificada com os partidos políticos e com o Estado. E de que a caridade ou benemerência deve ser efetivada no âmbito da prática e do dever religioso (já que a caridade, quando politizada, entra necessariamente no domínio do Estado, corrompendo a sua essência religiosa). Então podemos compreender como o discurso do MUE por uma

caridade engajada politicamente foi rechaçada por uma grade de representações da política e da religião presas às ideias de profano e sagrado. A Igreja Católica, funcionando como antimodelo para o Espiritismo, exemplificaria a promiscuidade com o profano ao imiscuir-se com o Estado.

Contudo, no presente, com a ideia de terceiro setor, abre-se uma alternativa aos religiosos que querem politizar-se sem misturarem-se ao Estado. Isto talvez ajude a explicar porque a questão da valorização da política e a ideia de uma ação social espírita que almeje a promoção social (e não apenas a assistência social), inclusive com possibilidade de parcerias com ONGs, sindicatos e movimentos sociais, pareçam estar ganhando algum terreno no movimento espírita atual. O terceiro setor seria assim um terreno neutro para a religião – nem o sagrado apartado das exigências sociais, nem o profano rigidamente preso à lógica do Estado.

## **O discurso de isenção política**

Ao longo da história do movimento espírita brasileiro muitos opinaram sobre a questão política. Interrogou-se quanto ao posicionamento dos espíritas diante dos problemas sociais; quanto à possibilidade de participação política dos espíritas em âmbito individual, ou agindo enquanto coletividade espírita. Apesar de variações quanto às respostas a esse tipo de perguntas, o posicionamento geral, fundamentalmente presente no movimento espírita federado ligado à Federação Espírita Brasileira (FEB), coloca-se no sentido de um afastamento dos espíritas e do Espiritismo do campo político.

Para demonstrar essa afirmativa, examinamos alguns artigos que julgamos representativos de uma longa série que vem sendo estudada em trabalho de mestrado<sup>1</sup>. Porém, também faremos notar que apesar do pronunciamento da neutralidade política do Espiritismo – enquanto coletividade organizada – das posições políticas, em diversos momentos seus seguidores se engajaram politicamente em prol de causas que julgaram

---

<sup>1</sup> Trata-se do projeto “Movimento Universitário Espírita (MUE): religião e política nas décadas de 1960 e 1970” desenvolvido sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Moura da Silva.

pertinentes ao Espiritismo, opinando a respeito de questões de ordem econômica, política e social com argumentos tipicamente “técnicos”. Lembremos ainda, que mesmo no caso de uma atitude de passividade daqueles que se dizem apolíticos, estamos diante de uma manifestação política.

Assim, podemos concluir que o discurso de isenção foi contraditado pela prática de engajamento – isto é, pela prática *ativamente* política<sup>2</sup>. É possível também sustentar a hipótese de que a deslegitimação da intervenção política dos espíritas nos problemas sociais é seletiva: quando esta intervenção não vai ao encontro do pensamento hegemônico das lideranças espíritas a condenação é certa. O caso que parece mais emblemático para ilustrar esta correlação é a reação negativa das lideranças espíritas ao chamado Movimento Universitário Espírita das décadas de 1960-1970, que investiram na defesa de um socialismo cristão em tempos de Ditadura Militar.

Iniciemos a análise de artigos que pretendem definir a relação que os espíritas devem ter com a política, todos publicados no *Reformador*, órgão oficial de divulgação do Espiritismo pertencente à FEB.

Em 1937, durante a Era Vargas, a FEB, através do *Reformador* e de um opúsculo de larga divulgação (*Reformador*, ago. 1937, p. 311), definiu-se frente à questão da política. Ao que parece, é deste opúsculo que se retirou um excerto publicado na revista *A Reencarnação* (dez. 1937, p. 3, 4), pertencente à Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), em que se resume a postura da FEB em oito itens:

[...] basicamente se defende a liberdade cívica do voto político, a respeitabilidade geral das ideologias, ainda que todas efêmeras, quando não se apóiam em métodos violentos, devendo prevalecer

---

<sup>2</sup> Um interessante exemplo correlato de contradição entre um discurso de isenção política e uma prática *ativamente* política é o caso dos protestantes no Brasil no século XIX e ao longo da República Velha. A partir de 1930 até os dias atuais, os protestantes passaram por diferentes formas de atuação política. Vale destacar o apoio declarado de diversas denominações protestantes ao Golpe de 1964 e a atuação político-partidária da “bancada evangélica” no parlamento nacional (CAMPOS, 2010, p. 149-183).

sempre a fraternidade e por isso não sendo admitidas as atividades coletivas com caráter de partidarismo político, já que essas levam ao fracionamento e à desarmonia. Fiando-se no caráter cristão do Espiritismo, este deve estar acima das lutas e competições partidárias, [...] [não recomendando “candidaturas políticas quaisquer”], “limitando-se a deprecar a Deus luzes, paz e forças do Alto para aqueles que houverem de arcar com as responsabilidades de governo” e considerando desligadas do seu quadro federativo as sociedades adesas que preferiram atuar politicamente (MIGUEL, 2009, p. 50, 51).

Cabe destacar a ideia de neutralidade na postura da FEB, não apoiando esta ou aquela agremiação política. Não chega a ser discutida a questão da participação do espírita, enquanto cidadão (sem “falar em nome do Espiritismo”), na vida político-partidária.

Em artigo publicado no *Reformador* (ago. 1937, p. 311-313) sem identificação de autoria, comenta-se uma mensagem de Emmanuel sobre Espiritismo e política, dizendo que a mensagem corrobora os pontos de vista usualmente apresentados na revista oficial da FEB e no opúsculo já apresentado.

Na mensagem, Emmanuel alerta para os perigos da política, mas não veta a participação do espírita. A “missão evangelizadora” e a atividade política, não são colocadas como mutuamente excludentes (apesar do alerta para que não seja abandonada a função evangelizadora em razão da função política), como quer fazer parecer o comentário do mês seguinte no *Reformador*. Emmanuel ainda traz opiniões quanto às ideologias nacionalistas e quanto a tomar partido de classes ou de bancos. Ou seja, opina politicamente.

Em seguida (set. 1937, p. 355, 356), em outro texto sem identificação de autoria, numa obtusa interpretação da referida mensagem de Emmanuel, afirma-se que os espíritas não devem atuar na política pela inevitável queda do idealismo nesta arena de lutas<sup>3</sup>. Só o voto não oferece risco. Se até mesmo

---

<sup>3</sup> O articulista interpretou a frase “Os espíritas podem colaborar na política, entendendo sempre que a sua missão evangelizadora é muito mais delicada e muito mais nobre” e o texto de Emmanuel como um todo, como querendo dizer que os

é desaconselhada a atuação individual de um espírita, enquanto cidadão, na vida política, com mais força ainda é vetada a atuação coletiva dos espíritas no meio político, como no caso da formação de um partido político espírita.

Já em 1958, Boanerges da Rocha descreve um cenário social em crise e remete parte da responsabilidade para a religião amancebada com a política. A partir daí, alerta para a tentativa de alguns espíritas de imitar as “práticas de religiões desespiritualizadas, que se aboletaram em prateleiras políticas e com isso renunciaram à própria independência moral”. Alerta para o malefício que isso traria ao Espiritismo por trazer-lhe políticos interesseiros – “Constantinos” – que usariam da Doutrina Espírita para os seus fins particulares. Daí conclui, defendendo a postura da FEB, que o Espiritismo é absolutamente apolítico e deseja permanecer longe das competições partidárias (REFORMADOR, jul. 1958, p. 145, 146).

É comum nos conflitos internos do meio espírita deslegitimar-se determinada prática ou postura acusando-a de ser típica do catolicismo, seu tradicional adversário na arena religiosa. No caso da questão política não é diferente. A proximidade histórica da Igreja Católica com o Estado, difundindo elementos de teocracia, a torna paradigmática dos perigos e malefícios de uma “promíscua mistura” do sagrado com o profano. Podemos observar esta compreensão da atuação da Igreja Católica no artigo “Igreja e política” de Oswaldo Valpassos. O autor denuncia, que apesar de altas autoridades católicas afirmarem que a Igreja não se imiscui em política, que o clero está à margem das competições eleitorais, há muitos padres, principalmente no interior do País, que usam do seu espaço na Igreja para se promover politicamente, “fazem do púlpito tribuna política”. Para ilustrar, cita um caso concreto ocorrido no interior do Brasil. Além disso, aponta a tentativa do Cardeal Câmara e do Episcopado Brasileiro de interferir nas relações comerciais internacionais do Brasil, pressionando Juscelino Kubichek a não reatar relações com a Rússia. Pergunta o articulista, a partir

---

espíritas *podem* colaborar na política no sentido de utilizarem o livre-arbítrio, porém enfatizando que isso não lhes convém: “não se diz que devam, como o pretendem os que se sentem atraídos os meios políticos” (REFORMADOR, set. 1937, p. 355, 356).

desse fato: “que tem a ver comércio com religião? Que direito assiste ao Cardeal Câmara para interferir em seara que lhe não diz respeito? E a Constituição separando a Igreja do Estado? Nada vale para o Cardeal?” (REFORMADOR, jan. 1959, p. 19).

No ano seguinte, mais um texto de propósito semelhante aparece no *Reformador*. Trata-se da transcrição de um trecho de uma crônica publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, em que se condena a orientação ultramontana da Igreja, interferindo diretamente em assuntos que não seriam de sua alçada. Ao extrapolar os limites dos templos religiosos para a sua doutrinação, a Igreja estaria entrando em um domínio em que não lhe compete atuar. No comentário à crônica, é dito que “a Igreja quer viver o presente e aproveitá-lo ao máximo” (REFORMADOR, mai. 1960, p. 109), remetendo à ideia de interesses imediatistas e mundanos.

Na mesma linha, outra notícia é comentada, agora em 1967, no auge da Ditadura Militar. Transcreveu-se uma notícia do jornal *O Globo*, que traz um comentário do arcebispo de Porto Alegre D. Vicente Scherer, a respeito da prisão de padres dominicanos em São Paulo, por terem dado apoio ao congresso proibido da extinta UNE. O arcebispo faz a condenação da participação de sacerdotes na política partidária, por provocar divergências e desunião, além de apontar como um erro o uso do prestígio do cargo de sacerdote, conferido pela Igreja para a tarefa de evangelização, com o intuito de promover ideias pessoais.

O comentário em nota do *Reformador* se limita a sugerir a parcialidade do Estado com relação às religiões, pois afirma que na hipotética situação de que algo semelhante se desse com espíritas, a reação do governo seria muito mais agressiva, fechando as sociedades espíritas de São Paulo e realizando sindicâncias policiais na USE (União das Sociedades Espíritas do Estado de São Paulo) e até na FEB. Porém, provavelmente a insinuação também serviu de alerta aos espíritas para que não adotassem postura semelhante a dos dominicanos.

Já é possível notar, com o material analisado até aqui, o sentido marcadamente pejorativo associado à política, de um modo mais ou menos explícito. A política vai sendo entendida como atividade atrelada a interesses pessoais, imediatistas e egoístas. Se não é intrinsecamente assim, ao menos

é considerada um campo de atuação tão perigoso, que seria melhor se os espíritas a evitassem, permanecendo nas “atividades evangelizadoras”. O objetivo da política, ou dos que nela se envolvem, parece ser exclusivamente o do uso do poder para fins egoísticos. A amplitude da ideia de atividade política é bastante restrita; ou é o voto – parte que cabe ao cidadão – ou é a disputa partidária. De fato, nenhuma discussão conceitual é utilizada para tratar desse assunto com maior profundidade.

No entanto, isto não impede-nos de tentar identificar alguns elementos conceituais que podem estar subsidiando esta forma de pensar política e religião. A oposição sagrado/profano fundamenta uma definição mínima de religião desde pelo menos Émile Durkheim, para quem a heterogeneidade entre os dois domínios da realidade “impõe o respeito de precisas regras culturais capazes de disciplinar o contato” (MASSENZIO, 2005, p. 107). Se a religião, em Durkheim, é “um sistema autônomo que abraça certo número homogêneo de coisas sagradas” (MASSENZIO, 2005, p. 108) a política, conforme a filosofia política pós-clássica (fundada com Maquiavel e Hobbes), é também uma esfera autônoma, caracterizada pela “delimitação do que é político (o reino de César) do que não é político (quer seja o reino de Deus, quer seja o de *Mammona*)”, onde a esfera do não-político pode ser:

[...] conforme as circunstâncias, ora a sociedade religiosa (a *ecclesia* contraposta à *civitas*), ora a sociedade natural (o mercado como lugar em que os indivíduos se encontram independentemente de qualquer imposição, contraposto ao ordenamento coativo do Estado) (BOBBIO, 2007, p. 960).

Descartando-se, pelo seu caráter controverso, a busca por ideais que não sejam exclusivamente o da ordem, como felicidade, liberdade ou igualdade, ou ainda reduzindo objetivos como o bem comum (Aristóteles) ou a justiça (Platão) ao princípio da ordem (BOBBIO, 2007, p. 958), o reino da política fica apartado de toda a moral absoluta – característica do sagrado. Para a política, a regra seria a da ética da responsabilidade, enquanto para a religião funcionaria a ética da convicção, conforme a divisão estabelecida por Max Weber (WEBER, 2004, p. 110-124).

Escapando a uma forma essencialista de pesquisar a história das religiões, devemos nos questionar “a respeito da formação e do desenvolvimento das noções fundamentais da disciplina” (GASBARRO, 2006, p. 67). Por isso questionamos nesse texto a própria noção de religião como campo inextricavelmente ligado a noção de sagrado. Os conceitos ‘religião’ e ‘sagrado’ são construções históricas fundamentalmente ligadas à civilização cristã. Tomando esse alerta a sério, oferecemos especial atenção aos embates conceituais, num contexto relacional entre “ortodoxias” e “ortopráticas” que definem e redefinem o que é legítimo e ilegítimo na prática religiosa. A religião, portanto, não é um ente descolado da sociedade, ela se faz na história. Por isso a questão política, para os espíritas, não se circunscreve a um entendimento fixo no tempo e no espaço. Sigamos, então, historicizando.

Popularizou-se o entendimento de que a política é um campo de atuação imoral (ou amoral), com a circulação da obra *O Príncipe* de Maquiavel. Em paralelo, difundiu-se também a distinção fundamental entre sagrado e profano com a fenomenologia religiosa de Mircea Eliade, que “teve boa parte de sua obra traduzida para o português” (SILVA, no prelo). Conforme Eliane Silva, “todas as operações hermenêutico-fenomenológicas procuram recuperar o pensamento religioso para a sociedade moderna e, principalmente, operando o par sagrado/profano” (SILVA, no prelo)<sup>4</sup>. De fato, para Eliade, “a primeira definição que pode dar-se ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, s.d., p. 25).

Parece-nos que todas estas construções conceituais podem ter influenciado significativamente, direta ou indiretamente, o pensamento espírita acerca do político e do religioso. Não obstante, vamos prosseguir na análise dos artigos para verificar a evolução do tema na reflexão dos espíritas, sugerindo também um reforço à hipótese acima aventada.

Luciano dos Anjos, conselheiro do presidente (FEB) Armando de Oliveira Assis, autor da série *O Atalho* (publicada no *Reformador*), na qual faz um balanço crítico do movimento espírita, tratou também do tema da política. Em artigo extraído do *Diário de Notícias* de 20 de maio de 1970,

---

<sup>4</sup> Sobre fenomenologia, história e religião ver *Introdução: Da Fenomenologia à História* (SILVA, 2010, p. 7-16).

afirma que Espiritismo e Política são incompatíveis. De um modo contraditório, diz: “Ou a criatura faz Política ou faz Espiritismo, o que não invalida, é lógico, a hipótese de o político ser espírita.” Cita o exemplo de Jesus como tendo se alheado à “política de César e tão-somente preparado os homens para a redenção espiritual”. Apesar de dizer que a Política, como arte de governar, não é um mal, destaca que por engendrar compromissos que em razão do sistema partidário podem exigir votos em bloco, partidariamente, relegando a consciência individual, a Política acaba sendo colocada em oposição à Religião (como o Espiritismo), pois esta não pode “subjugar-se a compromissos de qualquer outra natureza que não seja o da aproximação da criatura com o seu Criador”. E arremata: “qualquer sistema que vise mais ao Homem do que ao Espírito extrapola da Doutrina de Allan Kardec”. Estranhamente, em aparente contradição com a afirmativa inicial da hipótese de o político ser espírita, quando diz que “é até bom que seja”, afirma que “o Espiritismo não é contra a Política, mas prefere que ela seja feita pelos políticos. Aos espíritas, cabe fazer Espiritismo e nada mais.” Talvez a contradição seja resolvida entendendo que aos espíritas, enquanto espíritas, seja vetada a atuação política, isto é, não se deve “interferir na Política nem praticá-la em nome do Espiritismo”. Conclui enfim que os espíritas confiam que os políticos brasileiros, cedo ou tarde, levarão o Brasil ao seu destino de “Coração do Mundo” e “Pátria do Evangelho” (REFORMADOR, jul. 1970, p. 163, 164).

Já na publicação do *Brasil Espírita* – órgão de difusão doutrinária dos assuntos da Coordenadoria de Infância e Juventude da FEB, por algum tempo publicado como suplemento do *Reformador* – aparece, sob o título “Espiritismo e política”, a transcrição da resposta de Chico Xavier a respeito da “posição dos espíritas em face da problemática social que agita o mundo moderno”, questão feita por um jornalista que o entrevistara para a TV-Tupi (A questão foi entendida pela redação de Brasil Espírita como alusão a “uma outra religião [ – a católica, supõem-se], que vem se empenhando em campanhas inusitadas, visando à justiça social”).

A resposta de Chico Xavier, colocada em perspectiva com o seu contexto, é uma sentença de inação para os espíritas no campo político, afirmando que o Espiritismo “nos pede paciência para esperar os processos de evolução e as ações dos homens dignos que presidem os Governos”.

Conclui excluindo o Espiritismo da participação “no partidarismo de ordem política, para solucionar os problemas da vida material” (REFORMADOR – Brasil Espírita, set. 1971, p. 4)<sup>5</sup>.

Outro comentário acerca de posturas da Igreja Católica vem ilustrar o entendimento da FEB quanto à questão política. Trata-se de uma reflexão da redação do *Reformador* sobre a atuação da Igreja na Itália em sua campanha antidivórcio. Naquele país, a Lei do Divórcio havia sido recém aprovada à revelia da ação católica. A partir desse episódio, o articulista procura demonstrar a diminuição do prestígio da Igreja, com a consequente exploração do partido de esquerda local que exaltou a perda de terreno do poder religioso. Toma-se o acontecido como uma lição para os espíritas, alertando-os a não se envolverem com política. Isto é: vale a opinião, o aconselhamento, mas não o envolvimento político direto em questões que cabe à política encaminhar, sob pena de enredar-se em jogos partidários do mundo, dando ensejo ainda ao robustecimento de teses menos “religiosas e morais” do que “políticas e sociais” (REFORMADOR, jun. 1974, p. 162).

Em 1978, mais uma vez a FEB vem ratificar sua postura. Interpreta a máxima “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” como significando a apologia do não enfrentamento às “coisas do mundo”, por conseguinte aconselhando ao não envolvimento com a política. Afirma jamais ter se posicionado politicamente, entendendo que isso seria uma limitação a sua pregação moral genérica em favor do bem, do amor, do perdão, da caridade e da justiça a todos os homens. Insinua que o posicionamento político levaria a reações indesejáveis, já que “a violência gera violência” e “que os protestos provocam reações e que os ódios multiplicam males”. Sugere-se também que o posicionamento político implica em imediatismo, contrário ao princípio da evolução e perigoso por poder levar a precipitações. Quanto à autoridade da postura da FEB diante

---

<sup>5</sup> Na prática, Chico Xavier chega a declarar apoio a um candidato da Arena I a prefeitura de Uberaba, Fúlvio Márcio Fontoura, em 1972 (SILVA, 2002, p. 168-171). Em outro momento, também apóia, inclusive com a permissão do uso de sua imagem, Fernando Collor de Mello na eleição presidencial de 1989, apesar de desmenti-lo dias após as eleições (SILVA, 2002, p. 190-195 e MAIOR, 2003, p. 252-254).

de tão grave questão, fica escudada na direção superior de Ismael (REFORMADOR, ago. 1978, p. 242). Lembremos que para a FEB Ismael é o anjo designado por Cristo para cuidar do Brasil. O fundamento religioso e sagrado da sua autoridade é evidente nesta conexão hierárquica estabelecida de Deus até a sua instituição.

Logo após o fim da Ditadura Militar no Brasil, publica-se mais uma mensagem de Emmanuel, intitulada “Política Divina”. O seu sentido geral é o de conclamar os cristãos a fazer o bem sem a necessidade da “política administrativa do mundo”, bastando seguir a “política divina” exemplificada por Jesus. Assevera ainda que a maioria dos administradores do mundo são “veneráveis prepostos da Sabedoria Imortal, amparando os potenciais econômicos, passageiros e perecíveis do mundo”, como que a dizer que o mundo já está sob a responsabilidade de bons administradores, o que escusa “os demais” a se envolverem em política (REFORMADOR, jun. 1985, p. 165). Tal argumento pode ser remetido à concepção de Paulo de Tarso quanto à legitimidade das autoridades terrenas, conforme sua expressão em Epístola aos Romanos: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores, pois não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade, resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação” (Romanos: 13-1). Interessante notar que este afastamento religioso da política é paradoxalmente motivado por uma concepção sacralizada da mesma.

Significativamente, somente em 1986 é que surge no *Reformador* o primeiro texto tratando do tema política com uma clara análise conceitual. Aécio Pereira Chagas apresenta dois sentidos de política: a arte de bem governar (conceito que remonta a Aristóteles) e as relações de poder numa dada estrutura social. Contribuir com o bem governar é dever de toda a humanidade (incluindo, é claro, os espíritas). E as relações de poder são inevitáveis e naturais, portanto os espíritas devem estar conscientes delas para poder atuar da melhor maneira possível (indica-se a diferença entre democracia e tirania; recomenda-se fazer aos outros o que quer para si). Distingue política de corrupção e sugere aos espíritas transformar o mando em liderança nas relações hierárquicas (REFORMADOR, mar. 1986, p. 83,

84). Ao fim, há uma nota da direção do *Reformador* que afirma o não envolvimento do Espiritismo com a política partidária. Faz uma separação do Espiritismo com relação à política. Afirma que o Espiritismo dela difere em seus fins, meios e método, pois ela gira em torno de “princípios materialistas e imediatistas, ou, quando muito, de postulados espiritualistas restritivos da verdadeira natureza do ser humano” (REFORMADOR, mar. 1986, p. 83, 84).

Está claro aí que, para a direção do *Reformador*, não se cogita sequer do Espiritismo atuar como agente transformador dos princípios norteadores da política, tal como muitos espíritas já se propuseram a fazer com relação à pedagogia. A nota após o estudo de Aécio P. Chagas, sob o mesmo espírito de interdição entre o sagrado e o profano, ignora fundamentalmente a noção de “bem governar” destacada pelo articulista, que poderia evidentemente ser correlacionada à noção de “bem” no Espiritismo.

A aceção negativa da Política retorna em artigo de 1996, intitulado “Política no Centro Espírita”. O autor Geraldo Goulart condena a luta de dirigentes de Casa Espírita para perpetuarem-se no poder, adotando práticas “eleitoreiras” que são consideradas como sendo política. Ao fim, retoma a expressão “a César o que é de César” para afirmar a dicotômica separação entre o Reino de Deus e o mundo, situando a política nessa última esfera e alertando assim para mantê-la afastada dos Centros Espíritas, que devem ser “do Cristo” (REFORMADOR, abr. 1996, p. 106, 107).

No último artigo publicado no *Reformador* levando no título a palavra “política” – “Política e religiosidade” – o cuidado conceitual se faz novamente presente. O articulista Inaldo Lacerda Lima apresenta o conceito de política segundo Aristóteles e o distingue das más práticas dos políticos. Centra ainda numa crítica à “política de desunião”, presente no movimento espírita (REFORMADOR, set. 1999, p. 278).

## **A prática do engajamento político**

Vejamos agora os exemplos de discursos e ações de engajamento político por parte dos espíritas. Antes mesmo da existência da FEB, o *Reformador* já existia, tendo sido lançado em janeiro de 1883. Conforme

Sylvia Damazio, o periódico “batia-se por reformas sociais e políticas que se faziam essenciais”, se posicionando “frente às questões cruciais da época, como a abolição do regime escravista e a liberdade religiosa – bandeiras dos liberais. A propaganda republicana passou de leve nas páginas do periódico, talvez pelo fato de existirem monarquistas nos meios espíritas” (DAMAZIO, 1994, p. 112).

Desde o final do século XIX, os espíritas lutaram politicamente contra o Código Penal de 1890 que criminalizava práticas de cura comumente adotadas pelos espíritas (GIUMBELLI, 1997, p. 79-82). Era a luta contra a criminalização do Espiritismo e o monopólio da cura pela Medicina. Espíritas proeminentes formaram uma Comissão Permanente para fazer frente ao Código, defendendo o direito à liberdade religiosa (DAMAZIO, 1994, p. 116, 121). Apesar de tentar, através de representações, a “revisão dos artigos que restringiam a liberdade religiosa, por inconstitucionalidade” não obtiveram êxito.

A luta pelo estado laico, contra o domínio católico, foi outra constante no movimento espírita. Vale citar, por exemplo, a ação pelo ensino laico opondo-se à investida católica de promoção do ensino religioso, pelo qual a Igreja exerceria amplamente seu poder de doutrinar dentro de todas as escolas do país. Essa luta foi coordenada pela Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, criada em 17 de maio de 1931, que “congregava pessoas das mais diferentes orientações intelectuais, na defesa da separação entre Igreja e Estado e no combate pela igualdade de credos na futura constituição” (ISAIA, 1998, p. 103). O temor que uniu espíritas, maçons, metodistas, luteranos, episcopais, entre outros religiosos, era de que a oficialização do ensino facultativo e a assistência espiritual não obrigatória às Forças Armadas pudessem se transformar “em instrumentos de reafirmação do catolicismo, rumo a uma possível união Igreja-Estado, ou assinatura de uma concordata, capaz de privilegiar a religião católica” (ISAIA, 1998, p. 103). Chegou a ser presidente da Coligação um dos espíritas mais destacados do movimento espírita: Lins de Vasconcelos<sup>6</sup>, que lutara constantemente pela laicidade do Estado (WANTUIL, 1981, p. 493). Uma pista interessante para a investigação

---

<sup>6</sup> Lins de Vasconcelos foi uma grande liderança do movimento espírita. Além de ser engenheiro agrônomo, tornou-se muito rico como empresário e assim financiou

futura do sentido dessa luta pela laicidade do Estado encontra-se no jornal dirigido por Vasconcelos, o *Mundo Espírita*, no qual se encontra em destaque no topo do jornal a seguinte frase: “As Sociedades Espíritas do Brasil são cristãs e apolíticas e sustentam o princípio da laicidade do Estado” (MUNDO ESPÍRITA, 27 de ago. 1949, p. 1). Com isso, a dedução que podemos fazer em princípio é que, na reflexão de muitos espíritas o discurso de não intervenção de suas instituições na política significava não misturar religião com Estado, garantindo sua laicidade, obviamente se tal princípio fosse estendido para as outras religiões. Entretanto, disso não se deduza que a luta pela laicidade não seja um ato político.

Na Era Vargas, diversos posicionamentos políticos por parte dos espíritas foram expostos nas páginas do *Reformador*. Para o movimento espírita brasileiro, sob a influência da conjuntura daquela época, foi um momento de inflexão para as ideologias do autoritarismo, do militarismo, do nacionalismo e do estado organicista corporativista (LEWGOY, 2004, p. 68-70), ilustrada pela entusiástica aceitação das obras *A Grande Síntese*, de Pietro Ubaldi e *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, psicografada por Chico Xavier. Para não nos alongarmos, pode-se dizer em síntese que uma grande parte do movimento espírita brasileiro “encaixou-se”, em boa medida, à ordem vigente no Brasil:

[...] pendulando a ênfase em determinadas interpretações doutrinárias de acordo com o peso da conjuntura (colocada principalmente pelo Estado, pela disputa com a Igreja Católica e

---

diversas obras de caridade e instituições espíritas, atuando como presidente da Federação Espírita do Paraná (FEP) já aos 25 anos, frequentando a presidência dessa instituição por seis mandatos e atuando como Secretário Geral por cinco vezes, num período de dezoito anos, integrando-a a Liga Brasileira de Analfabetismo e realizando o II Congresso Espírita Paranaense. Foi diretor da *Revista do Espiritualismo* e do jornal *Mundo Espírita*, empenhou-se junto com Leopoldo Machado pela realização do I Congresso de Mocidades Espíritas do Brasil e fundou a Ação Social Espírita, no intuito de desenvolver o trabalho sócio-assistencial do Espiritismo. Foi também membro efetivo da Assembléia Deliberativa da FEB, vice-presidente da Liga Espírita do Estado da Guanabara (sucedeu a Liga Espírita do Brasil) e 1º secretário da Sociedade de Medicina e Espiritismo do Rio de Janeiro, figurando ainda como seu presidente de honra (WANTUL, 1981, p. 488-497).

pelo contexto internacional): ora desvalorizando, ora valorizando a democracia e adaptando um discurso patriótico ao universalismo da Doutrina Espírita. A questão do sistema sócio-econômico colocada pelo embate entre capitalismo e socialismo é resolvida geralmente por uma moderação moralizadora do regime capitalista, com raras exceções de um pendor para o socialismo cristão, de caráter mais reformista e certamente não-violento. A ordem é um valor bastante permanente, permeando diversos discursos, ligando-se comumente à ideia de harmonia que, em termos de proposta política, se dá na defesa da harmonia entre capital e trabalho. Todo esse *posicionamento* contraria obviamente a pronunciada neutralidade política das instituições espíritas, já que vimos que essas posições eram defendidas através dos seus órgãos de imprensa, muitas vezes por representantes das federativas, no caso examinado, a FERGS e a FEB. Dizer-se isento de posições políticas, entretanto, permitia um reforço oficializante dos discursos dos espíritas capaz de estabilizar opiniões de forma sacralizada sem abertura para o debate. E ainda, por outro lado, construía-se uma cobertura a qualquer eventual instabilidade política que pudesse causar disputas internas ao movimento espírita e intervenções externas do Estado, já que, sendo politicamente neutro, os espíritas poderiam, mais facilmente, se acomodar estrategicamente a diversos regimes (MIGUEL, 2009b, p. 68, 69).

A título de exemplo sobre o posicionamento no contexto em exame, é curioso que na mesma edição do *Reformador* (set. 1937, p. 355, 356) em que se publicou um texto fortemente restritivo à política (aconselhando os espíritas a não se envolverem de modo algum na política, à exceção do uso do direito de votar), também foi publicado um artigo de Vinicius de explícito conteúdo político, intitulado “Política internacional”. O articulista ataca o modelo protecionista e expansionista vigente nas relações internacionais, considerando-o fruto do egoísmo. Defende o livre-câmbio como prevenção para as guerras. A solução para os problemas econômicos, políticos e sociais nasce assim da aplicação de um princípio moral – o do amor. Este princípio, aplicado à vida econômica chama-se solidariedade, e, à ordem social chama-se fraternidade (REFORMADOR, set. 1937, p. 358).

Em 1961 foi promulgada a Lei das Diretrizes e Bases da Educação contra a qual muitos espíritas se mobilizaram<sup>7</sup>, em razão da questão da “liberdade de ensino”, que na proposição legal do deputado Carlos Lacerda, significava apenas “o direito de particulares de comunicarem a outros os seus conhecimentos” (ROMANELLI, 2005, p. 174, 175). Era a investida do ensino privado sobre o ensino público, procurando o primeiro obter prioridade absoluta de ação e proteção do Estado em detrimento do segundo. Era também mais uma tentativa da Igreja Católica de controlar a educação no Brasil. Apesar de ampla oposição dos educadores, intelectuais, estudantes e líderes sindicais, unidos na Campanha em Defesa da Escola Pública, à Lei das Diretrizes e Bases da Educação, na sua nova forma pró-ensino privado, efetivou sua implantação (ROMANELLI, 2005, p. 182, 183). Nesse episódio, o Clube de Jornalistas Espíritas, presidido por Herculano Pires, redigiu o *Manifesto em Defesa da Democratização Escolar*, enviado ao Senado em protesto à aprovação da Lei pela Câmara dos Deputados (REVISTA INTERNACIONAL DE ESPIRITISMO, mar. 1961, p. 53, 54)<sup>8</sup>.

Já na época da Ditadura Militar podemos citar dois exemplos de posicionamento quanto a discussões acerca de políticas públicas. É importante deixar claro, que estes posicionamentos, até onde pudemos verificar, não foram levados aos poderes públicos ou à imprensa laica, ficando restritos ao público espírita como uma orientação doutrinária. Vejamos quais foram eles. O primeiro foi a defesa da legalização do Divórcio, como direito àqueles que malograram na tarefa de harmonização do casamento, conceituado como um compromisso mútuo do casal antes de reencarnar; por isso aos espíritas é recomendado seguir em frente com o casamento, mesmo sob o peso de agruras, “carregando a sua cruz” (REFORMADOR, mai. 1975, p. 98). O segundo foi a postura de alguns contra o controle de natalidade através do advento das pílulas anticoncepcionais (REVISTA INTERNACIONAL DE ESPIRITISMO, ago. 1966, p. 155-157 e A REENCARNAÇÃO, 1970).

---

<sup>7</sup> Ver notícia “Espíritas tomam posição pró Escola Pública” no *Jornal Cruzeiro do Sul*, 05 jul. 1960, p. 8.

<sup>8</sup> Sobre o assunto, conferir o artigo de Dora Incontri: *A contribuição espírita no debate da escola pública* disponível em: [http://www.pedagogiaespirita.com.br/tiki-read\\_article.php?articleId=28](http://www.pedagogiaespirita.com.br/tiki-read_article.php?articleId=28).

Por outro lado, a omissão com relação à ditadura é evidente. As lideranças espíritas preferiram ignorar a ilegitimidade de um governo autoritário e violentamente repressor, a fim de evitar qualquer tipo de problema para suas instituições diante de um Estado ameaçador<sup>9</sup>. Todavia, na época da ditadura, um setor dentre os espíritas se organizou para reclamar das injustiças sociais e propor abertamente, como solução para estas injustiças, um socialismo cristão calcado doutrinariamente no Espiritismo. Tratou-se do Movimento Universitário Espírita (MUE), ligado à liderança dos jovens universitários Armando de Oliveira Lima e Adalberto Paranhos. Tal movimento não foi aceito pelas lideranças espíritas da época, findando com a falta de apoio ou compreensão<sup>10</sup>.

Destaquemos o debate travado em torno da questão política recolocado com a eclosão do MUE. Verdade, autoridade e engajamento são alguns dos eixos que perpassam a tensão entre as exigências do sagrado e do profano. Num âmbito mais epistemológico, é preciso notar o seguinte: se o Espiritismo é uma religião, contendo alguma revelação da verdade, então é preciso sustentar um discurso de verdade, não correndo os riscos de dar guarida a opiniões efêmeras, potencialmente falsas, próprias do metabolismo da história e da política. Esta oposição é própria de um entendimento da religião como fundada no sagrado, no absoluto, no divino, e da política como pertencente ao profano, ao relativo e ao humano.

O MUE queria “encarnar” a religião, isto é, fazê-la presença no mundo e pelo mundo, segundo as exigências sociais postas pelas contingências históricas. Como se identificava estas exigências na chamada questão social, o dever do espírita, do cristão, era engajar-se pela transformação da sociedade

---

<sup>9</sup> Também se pode considerar a omissão ou o silêncio como estratégia de resistência. Se pensarmos o movimento espírita como uma minoria sem forças para resistir ao poder do Estado, esta interpretação faz bastante sentido. Por outro lado, caso pensarmos o movimento espírita do ponto de vista das suas relações de poder internas, a omissão conjuga-se a uma imposição frente a uma minoria – neste caso o MUE – diante da hegemonia – as instituições federativas e os representantes de centros espíritas.

<sup>10</sup> A relação do Espiritismo com o Socialismo ainda está por ser mais bem compreendida. Se por um lado muitos entendem que o Socialismo é simplesmente uma ideologia marxista ou então um regime político fracassado, como exemplificaria

visando à superação das injustiças – fundamentalmente ligadas às desigualdades sociais. Assim, liam no marxismo o suporte teórico para fundir aos princípios gerais da moral espírita e assim sustentar uma renovação da prática do movimento espírita.

O socialismo cristão derivado desta síntese derruba as barreiras erigidas entre os campos da política e da religião, pondo o estatuto de verdade da revelação religiosa – sagrada por excelência – sob o teste empírico da sua aplicação política. O medo de que esta verdade seja corrompida pode ser uma expressão não só de defesa ante um corpo estranho externo – o profano – mas também uma reação ao perigo – ainda maior – de que a religião se veja ruindo nos seus próprios fundamentos epistemológicos. Quer dizer, a política não representa apenas o risco de desfiguração ou instrumentalização indevida de preceitos religiosos; representa também a possibilidade de corroer o princípio de verdade religioso, que é a sua infalibilidade e validade atemporal. No plano individual, o teste de um mandamento religioso não oferece maiores riscos institucionais (no máximo, perde-se um fiel), já no plano coletivo, na arena política, o desastre ocasionado pelo falseamento de supostas verdades sagradas pode ser fatal.

Passado o tão combatido MUE, temos na atualidade, como exemplo de prática política dos espíritas, a Campanha em Defesa da Vida, promovida pela FEB. Nessa Campanha, além de outras bandeiras, milita-se contra o aborto e a eutanásia, constituindo-se também como uma forma de pressão

---

o colapso da União Soviética, muitos autores espíritas perceberam algum tipo de aproximação desse modelo de organização da sociedade com a filosofia espírita. Além de *Socialismo e Espiritismo*, de Léon Denis, podemos citar alguns trabalhos de espíritas brasileiros: *Os Espíritas e as Questões Sociais*, de Eusínio Lavigne, *Espiritismo e Marxismo*, de Jacob Holzmann Netto e *Socialismo e Espiritismo, aproximações dialéticas*, de Dora Incontri e Alessandro Cesar Bigheto. Além disso, em um levantamento feito no *Reformador*, pudemos encontrar alguns artigos favoráveis a algum tipo de socialismo cristão. É de se notar também, que, ao que parece, o principal motivo alegado para a oposição ao MUE é de que ele pretendia envolver-se com a política partidária. Entretanto, justamente de onde partiam as principais críticas – a USE – é que teria havido a prática contraditória de enviar uma carta aos centros espíritas pedindo votos para o procurador geral desta federativa, Eurípedes de Castro (ACAL, out. 1970, p. 4).

política contra a legalização dessas práticas por parte do governo. Ilustrativo do seu caráter político foi a participação dos espíritas na Marcha da Cidadania pela Vida, ocorrida em São Paulo no dia 20 de março de 2010, no intuito de barrar a aprovação do Projeto de Lei 1135/91 que pretendia legalizar o aborto até setembro do mesmo ano.

### **A questão política na atualidade**

De tudo o que foi examinado, resulta evidente que os espíritas, em diversos momentos, engajaram-se politicamente por causas que julgaram pertinentes, apesar de um discurso generalizado de neutralidade política. No entanto, desde a atuação do MUE até os dias de hoje, este discurso vem se modificando ainda que discretamente. Na década de 1980, acaloradas discussões sobre o chamado pensamento social espírita foram promovidas por jovens universitários de Santos – SP, concretizadas no I Encontro Nacional Sobre a Doutrina Social Espírita em 1985, e no II Encontro Nacional Sobre o Aspecto Social da Doutrina Espírita em 1987. Um livro-referência no contexto desse debate foi publicado pela Divulgação Cultural Espírita Editora (Dicesp) em 1982: *Espiritismo e Política* de autoria de Aylton Paiva, atual diretor do Departamento de Assistência e Promoção Social da USE. Na década de 1990 e no novo milênio, discutir política de um ponto de vista espírita, adentrando em temas tidos como polêmicos e “extra-doutrinários”, como os sistemas sociais (capitalismo e socialismo), parece estar se tornando uma prática comum e menos estranha aos olhos de alguns; apesar de muitos ainda rechaçarem este tipo de iniciativa, temendo geralmente uma intromissão da política partidária na vida dos centros espíritas e um desvio da missão evangelizadora do Espiritismo.

Como dissemos no início deste capítulo, podemos considerar três fatores para explicar tanto a veemente condenação quanto a relativa aprovação da entrada do político no religioso ou da entrada dos espíritas no campo político. A seletividade ideológica não precisaria, na atualidade, atuar reprimindo tendências socialistas ou revolucionárias, já que estas se encontram grandemente esmorecidas após a queda do chamado “socialismo

real”, com a conseqüente desarticulação das esquerdas na política. Em suma, a ausência de radicalização política no âmbito mais geral da sociedade parece refletir-se na relativa estabilidade ideológica no interior do movimento espírita brasileiro. Quanto ao momento histórico, há uma considerável margem de manifestação política na nossa democracia parlamentarista, o que facilita a abertura para a discussão de temas políticos. Soma-se a isso a emergência da concepção de terceiro setor, no qual, em tese, os religiosos poderiam atuar politicamente com maior autonomia do que em partidos políticos<sup>11</sup>. Finalmente, no que diz respeito aos conceitos correntes de política e religião, pode-se observar conforme os artigos publicados no *Reformador*, a circulação de ideias díspares. A ideia de política, voltada para o bem comum, numa acepção aristotélica, convive com a aversão à política amplamente disseminada na sociedade com o descrédito dos políticos profissionais. Já a religião continua sendo um conceito em litígio entre os espíritas: enquanto uns entendem o Espiritismo de modo laico, tomando-o como filosofia (e/ou ciência), outros o querem sagrado, com a reiteração da sua condução em Plano Superior.

## Bibliografia

- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Religião, prática política e discurso de evangélicos brasileiros no período republicano. In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina; CAMPOS, Leonildo. *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. p. 149-183.
- DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d.

---

<sup>11</sup> Sobre a relação entre Espiritismo, política e terceiro setor ver a dissertação *Espiritismo Kardecista brasileiro e cultura política: história e novas trajetórias* (FERREIRA, 2008).

- FERREIRA, Fernanda Flávia Martins. *Espiritismo Kardecista brasileiro e cultura política: história e novas trajetórias*. Dissertação de mestrado em Ciência Política pela UFMG, 2008.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.
- MAIOR, Marcelo Souto. *As vidas de Chico Xavier*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.
- MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- MIGUEL, Sinuê Neckel. Espiritismo e política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930-1940. *Debates do NER (UFRGS)*, ano 10, n. 15, p. 39-70, 2009.
- ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil (1930-1973)*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SILVA, Eliane Moura da. Introdução: Da Fenomenologia à História. In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina; CAMPOS, Leonildo. *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UESP, 2010. p. 7-16
- \_\_\_\_\_. *A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas*. No prelo.
- SILVA, Raquel Marta da. *Chico Xavier: imaginário religioso e representações simbólicas no interior das Geras – Uberaba, 1959/2007*. Dissertação de mestrado em História pela UFU. Uberlândia, 2002.
- WANTUIL, Zêus. *Grandes espíritas do Brasil*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1981.
- WEBER, Max. *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

# **“E JESUS FOI VITORIOSO. ALELUIA... E A RESPOSTA A ESSA BATALHA DO CÉU FOI 31 DE MARÇO DE 1964” – O ALINHAMENTO PROTESTANTE AO GOLPE MILITAR<sup>1</sup>**

*Paulo Julião da Silva\**

*E Deus respondeu ao clamor do seu povo com  
31 de março de 1964. Um grupo de brasileiros  
acha que a revolução de 1964 foi política, cometeu  
muita injustiça. Não importa, o importante é  
que Deus fechou a porta para o comunismo.  
Para nós, evangélicos, o maravilhoso resultado  
foi LIBERDADE PARA ANUNCIARMOS  
A PALAVRA DE DEUS.  
(Entás Tognini)*

As crises política, social e econômica porque passavam os brasileiros no início dos anos 1960, geraram um clima de questionamento nos setores sociais. Diversos grupos como as igrejas cristãs, cobravam dos políticos medidas que viessem *acalmar a população*, e ao que parece isso não ocorreu. Nesse contexto surge o discurso de *necessidade de um messias* que salvasse o país dos perigos que rondavam o Brasil, principalmente quando se tratava dos *subversivos comunistas*.

---

<sup>1</sup> O presente texto fez parte da construção da minha dissertação de mestrado em História Social da Cultura Regional na Universidade Federal Rural de Pernambuco, defendida em fevereiro de 2010, na qual abordei a temática do anticomunismo protestante em Pernambuco de 1945 a 1964 (SILVA, 2010).

\* Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Escola Monsenhor Arruda Câmara (SEDUC – PE).

Em 1964 foi esse o sentimento que pairou junto a grande parte dos cristãos pernambucanos. Alguns grupos religiosos tiveram grande importância no Golpe e na manutenção do regime que se instalou no Brasil.

Os debates sobre as crises que passara o Estado nos anos que antecederam o Golpe chegaram ao seio das congregações evangélicas, como que provocados pelos comunistas. Com o objetivo de controlar tais crises, os protestantes<sup>2</sup> pernambucanos, se aliaram a outros evangélicos do país no *Dia Nacional de Jejum e Oração* para que Deus os livrasse do *perigo vermelho* que rondava a sociedade.

---

<sup>2</sup> Antonio G. Mendonça (1990, p. 16) descreve que “os próprios protestantes nunca aceitaram unanimemente essa auto-identificação; além de preconceituosa, há grupos, como os batistas, que a recusam por razões históricas, afirmando-se anteriores à Reforma”. O termo protestante vem sendo usado segundo o autor “[...] preferencialmente por historiadores e sociólogos, talvez pela necessidade de um conceito de relativa neutralidade. No entanto, historiadores denominacionais comprometidos diretamente com as Igrejas continuam fiéis à auto-identificação evangélica. A antiga auto-identificação de ‘crente’ está ficando cada vez mais relegada às áreas pentecostais. De fato, os protestantes tradicionais já apresentam, principalmente nas áreas urbanas, acentuado preconceito contra a designação de ‘crentes’; para estes, ‘crentes’ são os pentecostais, categoria inferior de evangélicos, fanáticos e ignorantes. De modo esquemático, quanto a identificação dos atuais cristãos não-católicos no Brasil, a situação é esta: o termo ‘crentes’ identifica pentecostais e protestantes tradicionais em regiões rurais; a designação de ‘evangélicos’ auto-identifica protestantes tradicionais de regiões urbanas e é o preferido dos ‘historiadores’ dessas denominações; o termo ‘protestante’ é utilizado por historiadores, teólogos e sociólogos não necessariamente alinhados com esses grupos”. Para Max Weber (1963) *crentes* são aqueles que não se tornaram protestantes por serem iniciados na religião nacional ou da comunidade pela família ou pela tradição, mas por vontade própria decidiram ingressar no que ele chama de *seitas* protestantes (comunidades protestantes não nacionais que surgiram em sua maioria como dissidência das correntes reformadas). Ao longo do texto, para não nos tornarmos repetitivos, utilizaremos os termos “protestantes”, “evangélicos” e “crentes”, para designar os grupos religiosos que aqui apresentamos.

Sobre o *Dia Nacional de Jejum e Oração*, o pastor batista<sup>3</sup>, atualmente presidente da Sociedade Bíblica do Brasil, Enéas Tognini (2006), relata em sua autobiografia os *motivos* que o teriam levado a organizar, em 1963, o movimento entre os evangélicos do país. Cremos que é de suma importância relatar como se deu a preparação e realização desse *Dia* para nos facilitar a compreensão do que iremos dissertar daqui para frente.

Segundo o referido pastor, os comunistas que estavam *se infiltrando* no país trariam a destruição da população brasileira por várias formas. Ameaça a programas culturais, fechamentos de rádios, de jornais, censura de músicas, eram algumas das pretensões dos *vermelhos de Moscou infiltrados* no Brasil. O pastor reconhece a situação de miserabilidade que vivia boa parte dos brasileiros e coloca isso como uma *desculpa* das esquerdas para fazerem *badernas* nas capitais e no interior do país.

Os líderes marxistas ou seguidores desses espalhados pelo Brasil, *incorporando o Diabo*, estariam tentando de todas as formas dificultar a expansão da fé protestante. No congresso de jovens do Conselho da Juventude Batista do Recife, no ano de 1961, o referido pastor relatou que ali surgiu a *necessidade* de se fazer algo para *salvar o Brasil das garras do comunismo*, pois teria percebido que a ideologia marxista estaria tomando espaço nas mentes dos *jovens crentes*.

Como então vencer o comunismo, uma vez que representava um empecilho para a expansão do protestantismo no país?

Segundo o pastor, a China teria feito um *Plano Quinqüenal diabólico* para tornar o Brasil comunista, e os evangélicos precisavam se unir em oração para que isso não ocorresse.

Foi então que tomando o exemplo do presidente dos Estados Unidos, Abraham Lincoln, que fizera um dia nacional de oração pela pátria em

---

<sup>3</sup> Enéas Tognini em 1963, ano do *Dia Nacional de Jejum e Oração*, e em 1964, ano do Golpe Militar, era filiado à Convenção Batista Brasileira. Por motivos doutrinários (o movimento pentecostal que tinha se iniciado dentro das igrejas batistas), o referido pastor com mais 32 igrejas teriam sido expulsos da Convenção Batista Brasileira em 1965 e em 1967, fundaram a Convenção Batista Nacional, de linha pentecostal, da qual o pastor até hoje faz parte. Ambas as convenções são filiadas a Aliança Batista Mundial (TOGNINI, 2006).

1863, contra os problemas herdados da Guerra de Secessão, Enéas Tognini resolveu *conclamar a nação brasileira* para orar contra os problemas que o comunismo estaria causando no Brasil mesmo sem a tomada do poder.

1863 e 1963. Estados Unidos e Brasil. Aqui o comunismo, lá a divisão e a luta interna. Se lá deu resultado, aqui daria também. Lá o povo americano atendeu ao presidente e a nação teve vitória. Aqui Deus nos daria vitória também sobre o comunismo (Ibidem, p. 153).

Como se daria o *Dia Nacional de Jejum e Oração*? O próprio pastor redigiu um documento e entregou em rádios e jornais laicos e religiosos a forma que deveria ocorrer o movimento.

Quando? 15 DE NOVEMBRO DE 1963. Onde? Em templos – retiros – colégios – seminários – acampamentos – lares, em todo lugar. É certo: só um é o problema do Brasil: O PECADO. Uma só a solução: o poderoso sangue do Senhor Jesus; um só o caminho – único e último: separar o dia 15 DE NOVEMBRO DE 1963 para humilhação, arrependimento e jejum (Ibidem, p. 160, 161).

Segundo o pastor em sua autobiografia, o movimento teria sido uma *bênção*, e o resultado das orações colhidos em 31 de março de 1964. Transcreveremos partes do discurso do pastor, que entendemos como importante para compreendermos a temática estudada.

Chegou finalmente o dia 15 de novembro de 1963. Achava-me nesse dia em Araraquara, Estado de São Paulo. Dessa cidade telegrafei ao Presidente João Goulart informando-lhe o que os evangélicos do Brasil estavam fazendo. Respondeu-me agradecendo com dois telegramas. As igrejas oraram. Alguns começaram na noite de 14 e foram até a noite de 15 de novembro. Houve lágrimas, profecias, revelações. De norte a sul, de leste a oeste e centro, todos os evangélicos do Brasil jejuaram e oraram e se humilharam diante do Senhor Todo-poderoso. O espírito de Deus foi derramado sobre todo o Brasil. Coisa nunca vista. Na propaganda do “jejum”, canais de TV, rádios e jornais abriram

suas portas para a promoção desse dia singular. E nesse dia travou-se com o diabo a grande batalha. E Jesus foi vitorioso. Aleluia... E a resposta a essa batalha do céu foi 31 de março de 1964. A revolução sem sangue. E o diabo não conseguiu tomar o Brasil. Se tivesse tomado o Brasil, o resto da América Latina era apenas uma questão de tempo. E daí para cá, cada 15 de novembro, jejuamos e oramos na letra e no espírito de Ezequiel 22. 30. Enquanto houver um povo na brecha da oração, agonizando pelo Brasil, o comunismo jamais triunfará em nossa Pátria (Ibidem, p. 162).

Para o pastor, os protestantes ficaram triunfantes com o movimento militar. Segundo o religioso, em 1963, existiam no país cerca de 10 milhões de evangélicos, e em 2006 (ano da edição do livro), cerca de 35 milhões. Esse crescimento não teria sido possível se os comunistas tivessem tomado o país e os *crentes* deveriam agradecer a Deus pelos anos que os militares controlaram a política nacional. Na visão de muitos, o movimento militar teria salvado o país da “presença incômoda dos comunistas – contrários à família e, principalmente, ao cristianismo” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 34). Com os militares, a família e a religião estariam a salvo. Após o Golpe, em 21 de abril de 1964, os fiéis foram novamente convocados, dessa vez para agradecer a Deus por tê-los livrado da *utopia socialista*. Pastores protestantes pediam aos *crentes* que elevassem seus corações no grande momento que estava atravessando o país e o Estado de Pernambuco. *Deus teria tomado providência quanto às orações que o povo brasileiro se uniu para fazer em prol da pátria*, e esse resultado levou os militares a encontrarem nos protestantes pernambucanos eficientes aliados em termos de inibição eclesiástica de certos fiéis, bem como em aspectos políticos (Ibidem).

O principal motivo que explica essa *parceria* era que os comunistas eram tidos como os inimigos a serem combatidos pela sociedade brasileira e os cristãos não deveriam ficar fora desse embate. Os protestantes teriam efetivamente participado do Golpe Militar, pois havia uma expectativa messiânica que o movimento seria a salvação brasileira das mãos *comunizantes*. O fim da liberdade de culto e da livre expressão religiosa era algo temido pelos evangélicos do período, que viam as esquerdas como empecilhos ao progresso religioso, e os militares, segundo os protestantes,

combateriam melhor esses grupos no país, abrindo espaços para a expansão dos evangélicos, bem mais que os governos antecedentes. Logo aquele que se declarava verdadeiro cristão deveria ter respeito e solidariedade ao regime instalado, orando pelos governantes, pois o país estaria entrando numa era messiânica de paz política e religiosa (Cf. PAIXÃO JUNIOR, 2000).

Em reunião extraordinária, quase dois meses após o Golpe, os professores do Seminário Presbiteriano do Norte localizado no Recife, reuniram-se em assembléia para discutir, entre outros assuntos, a posição da instituição frente aos fatos políticos que estavam ocorrendo no país. Ficou claro que o Seminário iria colaborar em “repudiar a subversão comunista”, como veremos abaixo em algumas resoluções deixadas pelos professores presentes:

[...] 3) Repudiar a subversão comunista. 4) Acatar e apoiar as autoridades públicas constituídas e colaborar com elas nos compromissos assumidos com a nação de conseguir os seguintes objetivos: a) Salvar o Brasil da iminente catástrofe de uma sangrenta guerra civil; b) Interromper o processo de comunização do Brasil; c) Impedir a implantação de qualquer regime inspirado em princípios de ideologias extremistas, antidemocráticas e anticristãs; d) Reprimir com energia e severidade a ação de todos aqueles que estão realmente comprometidos com atividades e doutrinas comunistas, ou que forem realmente culpados de práticas atentórias ao legítimo exercício do regime democrático, quer seja da parte dos que governam, quer da parte dos que são governados; e) Pôr termo ao implacável sorvedouro inflacionário [...] (ATA, 1964, p. 165, 166).

Márcio Ananias Ferreira Vilela (2008), ao analisar as relações de comprometimento dos presbiterianos em Pernambuco com o Golpe, nos mostra que, desde o início da década de 1960, setores da Igreja Presbiteriana defendiam a *necessidade* de uma intervenção militar no cenário político brasileiro para salvar a religião e o país. Para o historiador, entre os protestantes, os presbiterianos foram os que mais defenderam os militares em 31 de março de 1964, bem como no decorrer de todo o Regime.

Participando ativamente de movimentos de apoio aos *guardiões da nação* como as *Marchas da Família com Deus e Pela Liberdade*, os presbiterianos viam com *louvor* e como providência divina as mudanças políticas porque estavam passando o Brasil, realizando inclusive cultos de *ações de graças*, pelo que tinha acontecido. Com o decorrer do regime (que se estendeu até 1985) passaram a integrar a ARENA (partido que deu sustentação aos governos militares) e foram indicados para cargos na política estadual como Eraldo Gueiros Leite, evangélico presbiteriano que governou Pernambuco de 1971 a 1975 (Ibidem).

Segundo Silas Luiz de Souza (2004, p. 107), “a IPB<sup>4</sup> deu apoio oficial ao governo militar, incentivando seus ministros, presbíteros e membros em geral a seguirem os passos da liderança eclesiástica. Havia razões teológicas e ideológicas para tal atitude”.

Entre tais motivos, segundo o autor, estaria a pretensão de se unir ao Estado, como nos mostra parte da ata apresentada anteriormente (ATA, op. cit.), a fim de assegurar seus objetivos. Parte do grupo era formado por uma classe média e, por isso, resolveram defender um sistema que “garantisse os direitos de propriedade e as liberdades individuais” (Ibidem, p. 121). Em se tratando das liberdades, valeria mais a religiosa do que a política. O mesmo destaca que o Golpe foi visto como uma *limpeza* no comunismo e um novo momento para a pregação do evangelho. Para ele o país *odiava* o marxismo e confiava no novo governo no sentido de combater a ideologia, deixando os presbiterianos *encantados* com tal atitude.

A partir de então os *verdadeiros cristãos* poderiam se regozijar, pois as esquerdas do país teriam sido expurgadas junto com seus simpatizantes. As lideranças eclesiásticas deveriam trabalhar no sentido de não permitirem supostos subversivos no cenário *democrático* que o país teria iniciado em 1964. Pastores teriam sido, inclusive, enviados para a Escola Superior de Guerra, como forma de se prepararem para um possível *levante vermelho* no país. Todos os presidentes que governaram durante o regime foram saudados e tidos como *enviados de Deus*.

---

<sup>4</sup> Igreja Presbiteriana do Brasil.

Outro grupo protestante que comemorou o *triumfo dos militares* sobre a *ameaça* comunista foram os batistas. O Golpe foi tido “como uma vitória da democracia sobre o comunismo” (REILY, 2003, p. 315), e a possibilidade de uma maior expansão do cristianismo protestante no Brasil. As repressões que se sucederam no decorrer do regime foram vistas como uma forma de controle da desordem, mesmo que violasse os direitos humanos. As prisões de religiosos, católicos ou protestantes, contrários ao sistema eram tidas como necessárias, pois desse modo manteriam o país na *ordem e na paz* (LIMA JÚNIOR, op. cit.).

Na matéria abaixo podemos ver que os batistas viram o golpe como um sinônimo de mudança política importante para o país:

Os acontecimentos políticos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram inegavelmente desafogar a nação. Porque estávamos vivendo um clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações, que nos roubavam o mínimo de tranquilidade necessária para trabalhar e progredir. Necessária inclusive para a pregação do evangelho. Agora as coisas mudaram. Era tempo (O JORNAL BATISTA, 1964a, p. 3).

O Presidente João Goulart era visto como uma ameaça para a os *crentes* por manter relações diplomáticas com países comunistas. As *agitações* às quais *O Jornal Batista* se refere eram dos crescentes movimentos de esquerdas no Brasil, vistos pelos protestantes como deturpadores da ordem política. Com o golpe, a democracia e a ordem social, segundo os evangélicos estariam salvas, e a vontade dos cristãos, que saíram às ruas pedindo uma intervenção militar nas *Marchas da Família com Deus e Pela Liberdade*, teria sido honrada (VILELA, op. cit.), pois “[...] Deus atendeu às orações incessantes do seu povo pela pátria” (O JORNAL BATISTA, op. cit.).

A *pregação do evangelho* poderia agora ser feita sem a *ameaça comunista*. Para o pastor Enéas Tognini (op. cit., p. 164):

[...] Deus respondeu ao clamor do seu povo com 31 de março de 1964. Um grupo de brasileiros acha que a revolução de 1964 foi política, cometeu muita injustiça. Não importa, o importante é que Deus fechou a porta para o comunismo. Para nós, evangélicos, o maravilhoso resultado foi LIBERDADE PARA ANUNCIARMOS A PALAVRA DE DEUS.

*As portas estavam abertas*, tendo os batistas, inclusive, intensificado suas campanhas de evangelização, pois o momento era visto como oportuno para isso. O poema de Mário Barreto França nos ilustra o que os batistas enxergavam como a “nossa hora” de expandir a fé evangélica no país:

Meus irmãos, meus amigos, meus patrícios,  
Povo crente daqui e de além mar,  
Eis chegamos os dias mais propícios  
A mensagem da cruz se propagar;  
Essa hora que passa é a “NOSSA HORA”  
Que reclama atitude varonil  
Do cristão que com Cristo colabora  
Para dar ao Brasil NÔVO BRASIL!

[...]

Nossa pátria que, plácida, processa  
As reformas de base, há de convir  
Que a reforma do homem tem mais pressa  
Pra firmá-la em justiça no porvir;  
Só assim, renovados no Evangelho,  
Poderemos fazer deste país  
Uma terra onde o infante, o moço e o velho  
Glorifiquem o dom de ser feliz...

Somos poucos; talvez, um quase nada;  
Mas, unidos a Deus, somos milhões:  
– Vidas postas no Altar para a jornada  
Das sublimes e santas decisões;  
Temos nós a Verdade e a Liderança  
Que os preceitos do mal vencendo vão.

Pois Cristo é a nossa ÚNICA ESPERANÇA  
E JESUS, para o mundo é a SOLUÇÃO.

Campanha Nacional – EVANGELISMO –  
Clarinação de Fé a proclamar  
Os cristãos para o NEO-PIONEIRISMO  
Que a PALAVRA DE DEUS há de pregar;  
Glória aos céus pela luz de tua aurora  
E por teu resplendor primaveril,  
Que essa hora que passa é a NOSSA HORA,  
Para o bem e a grandeza do BRASIL  
(O JORNAL BATISTA, 1964c, p. 8).

O movimento militar teria sido *um ataque à injustiça e à corrupção*. Os protestantes não poderiam agora ficar parados, pois o primeiro passo já se tinha dado ao afastar o *perigo vermelho* da sociedade. *Amparar os humildes* seria o papel primordial nesse momento para que não fossem influenciados pelas promessas de mudanças sociais das esquerdas. Isso seria o papel dos cristãos. Caso os comunistas conseguissem adesão dos setores expressivos da sociedade para resolução dos problemas sociais, o cristianismo perderia espaço no cenário pernambucano.

As reformas de base, discutidas durante o Governo João Goulart, eram agora vistas como próximas da realidade. Os protestantes esperavam que com o novo regime, para não ceder espaços às ideias socialistas sobre reformas, os militares iriam fazê-las com o intuito de justificar a intervenção na política nacional:

Agora, o *Ato Institucional* promulgado pelos Ministros Militares estabelece novo regime para o país. Estamos iniciando uma nova era na história do Brasil. Uma era de Ordem de Paz e de Progresso. Agora todos os brasileiros (evangélicos, inclusive; batistas aos milhares) poderão confiar na realização das reformas. Elas são necessárias. Virão com toda certeza. Dentro da ordem. Dentro da democracia. Sem demagogia. Sem anarquia. Sem comunismo  
(O JORNAL BATISTA, 1964b, p. 3).

Com a política tranqüila, dentro da ordem e da paz, sem anarquia nem comunismo, aquele seria o momento de realização das reformas e de expansão do protestantismo “para o bem e a grandeza do Brasil” (O JORNAL BATISTA, 1964c).

A então sonhada expansão dos evangélicos no país levou os coordenadores da Campanha Nacional de Evangelismo<sup>5</sup> a visitar os Três Poderes da República e justificar o alinhamento da denominação com o novo sistema político implantado. A visita ao presidente Castelo Branco foi tida como gloriosa para ambos os lados, uma vez que o presidente reconheceu nos evangélicos importantes aliados para o seu governo que se iniciara a partir do mês de abril de 1964. A autoridade também elogiou o comportamento dos mesmos quanto às suas posições em relação ao sistema político implantado:

“Essa Revolução”, disse êle, “vai ultrapassar, em processos e efeitos, aquelas que são feitas com a força das armas e num ambiente político e material” [...] “Recebo a exortação dos pastôres batistas para andar nos caminhos de Deus com tôda a humildade” [...] “mesmo os homens mais simples da roça fazem questão de dar testemunho de sua fé e são homens de vida limpa e correta”. Daqui, dizemos nós: sejamos sempre tais homens, de vida limpa e correta, que mereceram essa referência dêsse ilustre soldado que é o Presidente da República (O JORNAL BATISTA, 1964d, p. 1).

Na *Semana da Pátria* de 1964, os batistas pernambucanos deixaram claro não apenas para os fiéis, mas para a sociedade em geral, o alinhamento ao governo militar. Participando do primeiro desfile da Independência após a implantação do regime, sendo “a marcha do dia 7 [...] um movimento até então inédito para o povo evangélico de Pernambuco e sua realização decorreu de orientação da comissão nacional coordenadora da Grande

---

<sup>5</sup> Campanha de evangelismo organizada pela Convenção Batista Brasileira, que tinha o objetivo de “ganhar o Brasil para Cristo”, ou seja, espalhar o cristianismo evangélico, principalmente batista pelo país (O JORNAL BATISTA, 1964d, p. 1).

Campanha Nacional de Evangelização” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1964c, p. 12), destacaram a participação, como forma de reconhecimento pelos *guardiões da nação* manterem a pátria a salvo.

Durante toda a semana que antecedeu o desfile, a população era informada sobre os preparativos do grupo para a “grande marcha a ser realizada no dia 7 de setembro” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1964a, p. 6), bem como os ensaios para o momento de entrarem na avenida. O evento, segundo a organização, fazia parte da Campanha Nacional de Evangelização, na qual os batistas “irão às ruas ‘dizer a todo povo de sua disposição de ganhar o Brasil para Cristo’” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1964b, p. 2), e deveriam seguir o roteiro daquilo que para o grupo se tratava de um evento de caráter cívico-religioso: “[...] partindo das zonas do Largo da Paz, Cordeiro, Casa Amarela, Encruzilhada e Olinda e findando na Avenida Guararapes, com ligeiro intervalo no parque Treze de Maio, onde haverá a junção de todos os participantes no aludido ato religioso” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1964a, p. 6).

De diversos cantos da cidade, bem como de áreas circunvizinhas, a participação dos batistas era certa. No dia 07 de setembro, tudo o que planejaram durante a semana teria sido realizado e assim como ocorreu com os militares, uma “multidão aplaudiu desfile do ‘dia da pátria’” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1964d, p. 3), tendo saudado o referido grupo evangélico pernambucano em sua participação no dia do evento.

O alinhamento dos protestantes aos militares era visto como estratégico. Esperava-se que o novo governo eliminasse o comunismo do país, deixando as portas abertas para a expansão do protestantismo. Não podemos esquecer da ideologia norte-americana, já que os Estados Unidos eram e são até hoje, os principais investidores externos no protestantismo histórico brasileiro. Porém nem todos os evangélicos aceitaram a posição de seus líderes em se alinhar ao Golpe de 31 de março de 1964. Nosso próximo passo será mostrar como aqueles que não concordaram com a opção de apoiar os militares, foram perseguidos dentro e fora das igrejas e até mesmo expulsos, sendo alguns, em certos casos, entregues às autoridades então constituídas.

## Controle, perseguição e repressão aos *crentes subversivos*

Os protestantes encararam o Golpe de 1964 como “um movimento ideológico de combate ao comunismo (sic) e o fortalecimento da democracia liberal liderada pelos Estados Unidos” (ARAÚJO, 1982, p. 64). Deus teria usado os militares para salvar o país de uma revolução marxista e os *crentes* deveriam enxergar a ditadura como uma *vontade divina*, porém nem todos partilhavam do mesmo discurso.

Alguns evangélicos não concordavam com as lideranças de suas respectivas igrejas em defender o novo sistema político implantado em 1964, e foram perseguidos por tal atitude. Na ditadura que se instalou, esse grupo foi visto como inimigo da nação e dos princípios cristãos, já que a atitude dos militares foi tida como resultado de orações daqueles que todas as coisas, inclusive as questões políticas do país, procuram resolver dentro dos planos espirituais e não materiais (O JORNAL BATISTA, 1964a, p. 3).

Os protestantes, a partir de 1964, não aceitaram que as autoridades fossem questionadas pela inteligibilidade ou por evidências que comprovassem o equívoco de certas posições das elites das instituições. Segundo Rúbem Azevedo Alves (1982), isto seria algo que contraria a base de fé propagada pelos protestantes. Os que antes eram tidos como defensores dos ideais democráticos, tornaram-se repressores quando procuraram atestar o discurso de verdade absoluta.

A prática religiosa das elites se afastou das categorias religiosas de alguns fiéis. A democracia se tornou algo estranho aos protestantes, pois abriria a possibilidade de questionamentos quanto às posições da cúpula das instituições evangélicas. As igrejas se definiram como detentoras do saber, e o que se ordenava os indivíduos deveriam obedecer. Os que não obedeciam passaram pela disciplina eclesiástica que punia e eliminava vários *faltosos* da comunhão das igrejas.

Para Kathlen Luana de Oliveira (2007, p. 60) “[...] o esforço teológico engaiolou os seres humanos, os pensamentos, a linguagem, a vivência da fé e o próprio Deus”, levando ao surgimento de um *carcereiro de idéias*, nas igrejas protestantes brasileiras, que vigiava as atitudes e os pensamentos dos fiéis e se colocava no direito de julgar e punir aqueles que eram

considerados culpados de subversão ou discordância da ordem vigente. Ainda segundo a autora:

A partir do calvinismo, é possível perceber que o protestantismo desconhece a democracia (aristocracia dos eleitos) e, a partir do luteranismo, é possível perceber que o protestantismo não tinha a pretensão de regulamentar a vida pública das pessoas, assumindo posturas apolíticas em relação às atitudes do Estado, como aconteceu na Alemanha nazista (Ibidem, p. 71).

Cabe observar que nem sempre o calvinismo ou o luteranismo é apresentado como na citação anterior. Não foram todos os calvinistas brasileiros, apesar de pregarem a *aristocracia dos eleitos*, que apoiaram o sistema antidemocrático instalado no Brasil na segunda metade do século XX. Nem na Alemanha Nazista, todos os luteranos resolveram apoiar ou calar frente às atrocidades cometidas no holocausto, por exemplo. Luteranos inclusive foram também perseguidos pelo regime alemão, pois não concordavam com o anti-semitismo pregado por Hitler no processo de ascensão nazista no país.

As divergências nas posições causaram uma série de atritos e perseguições dentro do protestantismo brasileiro em sua expansão no país. Alguns viram a autoridade dentro de uma instituição como necessária, mas sem o grau crescente ou decrescente de poder para que se evitasse a idolatria entre os fiéis e a arbitrariedade em alguns casos.

Enxergando todos como sacerdotes, independentemente do posto hierárquico que ocupe na instituição, os fiéis para alguns evangélicos, deveriam (ou devem) possuir a liberdade de pensar com audácia. Porém, “[...] a intolerância caminha com as religiões toda vez que existe uma relação de inferiorização, padronização, manutenção do poder, opressão e autoritarismo” (Ibidem, p. 79), não abrindo espaços para aqueles que discordam da visão oficial da instituição.

A vigilância e o controle contra aqueles que eram tidos como *subversivos* e *opositores* no meio protestante foram constantes no decorrer da Ditadura Militar no Brasil. Os evangélicos possuíam o objetivo de expulsar supostos comunistas, principalmente pastores, do seio das

congregações. Existia então uma “[...] proposta de perseguição dentro das igrejas que possivelmente também foram ‘contaminadas pelo comunismo’” (WATANABE, 2006, p. 28).

Casos de vigilância e repressão eram freqüentes nas diversas instituições protestantes no Nordeste, dentro desse contexto que estudamos. Igor José Trabuco da Silva (2008), ao trabalhar a atuação política da Assembléia de Deus em Feira de Santana na Bahia, descreveu como incondicional o apoio da referida instituição, aos militares, em 1964, pois esses teriam livrado o país da *ameaça do comunismo ateu* que aterrorizava os *crentes* naquele momento.

Os militares, a partir de então, podiam contar com os evangélicos da referida instituição, e qualquer eventualidade dentro da igreja seria relatada aos *guardiões da nação*. Todos estariam a postos e prontos para apoiar o país no processo de expurgo ao marxismo, pois Deus não estaria satisfeito com a expansão de uma ideologia atéia e materialista.

Na entrevista com o Diácono José Edson Silva Ferreira, percebemos que aqueles que tinham uma posição contrária ao sistema estabelecido com o Golpe Militar, dentro das Igrejas, eram vistos como comunistas ou simpatizantes e aos poucos foram perdendo espaço nas instituições não podendo ocupar cargos, já que eram tidos como *crentes* subversivos:

Na igreja... na igreja de Areias... Lincon era presidente da mocidade, quando eu, quando Lincon saiu, foi pra Concórdia eu fui candidato a presidente com outra pessoa, com o Antônio, e... Antônio ganhou, porque eu tinha minha posição que era contrária. Claro que os caras começaram a falar que não queria, comunista na igreja... eu não era comunista... tinha simpatizado. Eu nunca fui comunista, nunca fui coisa nenhuma. Eu simpatizava... todo jovem, qualquer movimento contrário a gente, claro que ia ser a favor né?!<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> A Igreja a que o Diácono se refere é a Igreja Batista em Areias, da qual ele fazia parte na sua juventude. Atualmente o mesmo é membro e Diácono da Igreja Batista em Campo Grande (FERREIRA, 2009).

É interessante observarmos a ênfase dada pelo Diácono José Edson ao falar que nunca foi comunista, mas apenas simpatizava. Anteriormente, o mesmo falou que “[...] os caras começaram a falar que não queria, comunista na igreja [...]”. Talvez o fato do diácono, ter sido um *simpatizante* das propostas das esquerdas, fosse o principal motivo das perseguições eclesiásticas sofridas em sua juventude. Ser *simpatizante* da ideologia marxista era o mesmo que ser um *crente subversivo* nos discursos protestantes. O discurso de um *simpatizante* poderia gerar um sentido de alguém que quisesse implantar as ideologias comunistas no meio evangélico e, portanto, para as lideranças protestantes, deveria ser afastado do convívio da congregação.

Enquanto os militares se preocupavam em reprimir os comunistas laicos, os protestantes se preocuparam em vigiar e reprimir os dissidentes, ou seja, os que possuíam um discurso diferente do oficial das instituições, daí taxados de *crentes subversivos*.

Os evangélicos classificam os discursos não-formais da religião como heréticos porque o herege não acompanha a consciência coletiva intelectual de uma comunidade de fé, dificilmente sendo aceito por ela. O discurso herético “[...] afirma que é a religião que deve se envergonhar e se arrepender, porque ela está no erro. A intenção da heresia é sempre de subverter uma visão de mundo e, portanto, de construir o mundo de uma nova forma” (ALVES, 1982, p. 272, 273), o que não é bem visto pelas denominações protestantes levando à repressão daqueles que de alguma forma se afastam do discurso oficial. O marxismo seria inaceitável para o cristianismo, sendo sua base o ateísmo e o materialismo. A luta do *crente* contra o comunismo deveria, dessa forma, ser encarada como uma batalha entre Deus e o Diabo (PAIXÃO JÚNIOR, 2008).

Esse embate levou os protestantes a ajudarem os militares na:

[...] manutenção da ordem política [...] mediante o ‘combate’ aos considerados subversivos, portanto ‘hereges’ e ao inculcar esquemas de percepção, pensamento e ação que lograram a naturalização do arbitrário, o consenso em torno da ordem (Cf. *Ibidem*, p. 114).

Na entrevista com Ademar Paegle, pastor da Igreja Batista de Casa Amarela, identificamos que o respeito às autoridades pregado por São Paulo na Bíblia, teria sido um dos motivos dos batistas terem apoiado os militares no Golpe e na manutenção do Regime:

[...] ao longo da história batista brasileira, eu acho que nós temos observado essas duas palavras de Paulo: “orar pelas autoridades, estarmos sujeitos a elas, às autoridades”, e pensarmos também que “toda autoridade é constituída por Deus”. Isso aí é que tem influenciado o povo, o povo batista (PAEGLE, 2009).

Segundo o pastor, “[...] quando houve a Revolução, a Igreja, então a Igreja Batista se colocou em sua defesa não é?! Foi quase como que um movimento inspirado por Deus, inspirado pelo Senhor” (Ibidem). Procurando exorcizar o fantasma da *desordem e do caos*, o que foi trágico para muitos, para outros foi “a revelação dos desígnios misteriosos e amorosos de Deus” (ALVES, 1982, p. 148). O discurso da providência divina, acompanhado por uma teoria totalitária de poder, teria explicado a necessidade da intervenção e da repressão em defesa dos *ideais sadios da sociedade*. Os novos dirigentes da nação teriam sido constituídos por Deus para combater o comunismo, portanto, não se deveria questionar a autoridade dos mesmos.

Ao longo dos anos em que se desenrolou o regime:

[...] nós ficamos sempre, eu acho que na maioria absoluta né, os batistas ficaram sempre ao lado da... da... da Revolução. E, até porque nós sempre tivemos uma percepção errada sobre o comunismo não é?! Nós, muitas vezes consideramos o comunismo o anticristo, e eu acho que também por esse motivo não é?! Nós achamos que o comunismo tiraria a liberdade religiosa, fecharia as igrejas, então nós, tivemos, a denominação batista teve algum medo não é?! De o comunismo entrar no Brasil, cercear a liberdade religiosa e... isso aí também é um outro fator que a gente tem que levar em consideração (PAEGLE, op. cit.).

Ao analisarmos a citação anterior, não é de se estranhar que boa parte dos fiéis concordasse com a perseguição aos que não apoiaram o Golpe

dentro das igrejas. A percepção que se tinha sobre o comunismo, ou o que era divulgado nas instituições era de um sistema que “[...] fecharia as igrejas [...]”. Esse tipo de discurso teria levado a adesão de muitos *crentes* ao novo sistema político e suas práticas, desde que a justificativa fosse afastar a *ameaça* que as ideologias marxistas representavam para a manutenção e expansão das igrejas protestantes no país.

O pastor também relata que nem todos aderiram ao Golpe Militar:

[...] houve algumas exceções não é?! De pessoas que, que realmente até foram mal entendidas, perseguidas, é... eu não diria pela denominação, eu sei que nós tivemos no meio batista muitas pessoas que foram contrárias ao Golpe Militar. Porque todo e qualquer golpe, é um movimento de força não é?! Vamos dizer tira a liberdade ampla, não é?! (Ibidem).

Ainda na entrevista é relatado que os evangélicos,

[...] via essas pessoas na contramão da história, não aprovavam essa atitude, achavam que era uma atitude que não, não cristã, não bíblica. Porque se opor a... ao novo regime, não é?! Mas, muitas dessas pessoas foram esquecidas, foram colocadas de lado... muitas pessoas foram discriminadas por esse fato, que nós tivemos realmente muitas pessoas que se colocaram contrárias ao cerceamento não é?! Da liberdade, se colocaram contrária aos Atos Institucionais não é?! Que vieram assim, mexer com a liberdade de consciência do ser humano (Ibidem).

As duas últimas citações da entrevista com o Pastor Ademar Paegle nos mostram que nem todos, realmente, concordaram que os militares seriam a melhor opção política para o país naquele momento. Alguns, segundo o Pastor, foram mal entendidos, esquecidos, discriminados e taxados de *subversivos*, por andarem “[...] na contramão da história [...]”, por aqueles que resolveram apoiar o regime.

Esse apoio que os protestantes deram aos militares e a perseguição aos *subversivos* nas igrejas “... permitiu um ganho de visibilidade e prestígio para evangélicos, em troca de um importante sustentáculo civil”

(WATANABE, 2006 op. cit. p. 29). A força do autoritarismo protestante, por parte de setores considerados conservadores e fundamentalistas, que não permitiram que seus pressupostos doutrinários fossem questionados por ideologias, doutrinas ou eventos históricos, foi aos poucos ganhando destaque (OLIVEIRA, K., op. cit.). “Tal autoritarismo colocar-se-ia à caça de seus principais inimigos [...]” (PAIXÃO JÚNIOR, 2008, op. cit. p.167), ou seja, pregadores do que se convencionou chamar de liberalismo teológico (evangelho que se preocupasse com o social e não apenas com o espiritual), supostos *crentes* comunistas (já que o comunismo era tido como o símbolo do anti-cristo) e aqueles que não aderiram ao Movimento Militar.

Líderes evangélicos “[...] foram excluídos, cassados e perseguidos [...]” por não concordarem “[...] com o cerceamento das liberdades nem com a violência seja ela física ou simbólica [...]” (Ibidem, p. 122) praticados por protestantes ou militares. O protestantismo, considerado democrático e defensor do livre pensamento, colocou-se como uma instituição que não possuía elasticidade nem permitiu diálogo com outras doutrinas ou ideologias, mesmo que fossem também cristãs, pois o outro foi sempre visto como divergente da fé, adotando desta forma uma postura absolutista (OLIVEIRA, K. op. cit.).

No dia 1º de abril de 1964, presbiterianos fundamentalistas espalharam panfletos pelas ruas do Recife, divulgando que o Seminário Presbiteriano do Norte funcionava como um foco de alunos e professores esquerdistas, sendo um dos professores, João Dias de Araújo, acusado de ensinar *teologia marxista*, e por isso preso pelas autoridades militares.

Como justificativa desta atitude, os fundamentalistas declaravam que os evangélicos deveriam se livrar das “ervas daninhas” expurgando possíveis subversivos do meio protestante. O seminário teria se tornado uma escola vigiada pelos fundamentalistas e pelos militares. A partir de então, todo cristão deveria ter a satisfação de denunciar pastores ou membros de igrejas que se opunham ao regime *estabelecido por Deus*. Os verdadeiros *crentes* não deveriam participar de nenhuma teologia que lhes tirassem do foco espiritual, e de forma alguma tolerar aqueles que coadunassem com ideologias que pudessem levar ao *desvirtuamento* cristão, ou seja, ao comunismo (ARAÚJO, op. cit.).

Essas práticas na Igreja Presbiteriana deram início a “[...] um período conhecido como ‘inquisição sem fogueiras’” (WATANABE, 2006, op. cit. p. 29), onde ocorreram “[...] expurgos arbitrários contra pastores, seminaristas, membros que fossem ‘modernistas’” (Ibidem).

Em novo trecho da entrevista com o Diácono José Edson Silva Ferreira, ele nos descreve um fato que teria ocorrido numa Igreja Presbiteriana no Recife:

E daí foi essas as conseqüências, que viu pessoas ser presas, ser arrastadas... aconteceu com pessoas da Presbiteriana de Areias... a família Piragibe fazia parte do Movimento... de Cultura... Popular. Rapaz eles tinha uma cartilha, que ensinava, mais fácil de ler e aí eles diziam: Movimento Contra os alunos... Contra o País. E não era... Piragibe era um dos diretores, sumiu, não vi mais saber. Era da Presbiteriana de Areias... O dia a dia era esse: você não podia falar, não podia dizer nada (FERREIRA, op. cit.).

O *Jornal Brasil Presbiteriano*, principal veículo de comunicação da instituição em todo o país naquele contexto, procurou adotar uma linha conservadora e de apoio eclesástico à Ditadura Militar. Dos evangélicos foi exigido pela direção do periódico dar apoio ao novo governo, já que esse tinha sido providenciado por Deus.

Na Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 29 de abril de 1964, a Comissão Executiva, como aconselhava a direção do periódico, a partir de então “aceitou a denúncia de heterodoxia feita por membros de igrejas locais contra Joscelino Ramos, Nilo Rédua, Cyro Cormarck, João Dias de Araújo, Lemuel Nascimento e Rubem Azevedo Alves. Uma comissão foi nomeada para investigar a vida desses pastores” (Cf. SILVA, H., p. 61). Líderes presbiterianos que não atendessem às resoluções da cúpula da instituição eram listados pela própria igreja e entregues às autoridades militares constituídas “[...] como subversivo, comunista, e que representava um perigo para a fé e para os princípios cristãos” (Cf. NUNES, 2008, p. 33). Este fato levou muitos pastores ao exílio temendo as perseguições e torturas que se iniciaram com o regime implantado.

Segundo Jovelino Ramos (1968, *apud* ARAÚJO, p. 67, 68) com a implantação da Ditadura Militar em 1964, a Igreja Presbiteriana:

[...] identificou-se com o conservantismo político; condenou os renovadores como modernistas, mundanos e comunistas, postulou que a Igreja nada tem a ver com a situação social; acabou com a organização dos jovens, participou da marcha da família, fechou o Setor de Responsabilidade Social da Igreja; denunciou ao DOPS e ao SNI muitos pastores e leigos com subversivos e corruptos (*sic*); expulsou dos seminários professores considerados “avançados” e baixou o nível da educação teológica; e, através de uma astuta manobra política, tirou os elementos “suspeitos” dos postos importantes da hierarquia eclesial.

O Golpe Militar teria tornado o presbiterianismo intransigente, pois o alinhamento ao regime estabelecido fez com que o grupo perdesse o cultivo dos valores democráticos (Cf. SILVA, H., *op. cit.*).

Todos os discursos *revolucionários protestantes*, anticomunistas, a favor da intervenção militar, foram tidos por cada grupo evangélico que os propagava como de inspiração divina. O país *não poderia mais viver* sob a ameaça da tomada do poder por um sistema *ateu, totalitário, materialista* e que não respeitava os princípios cristãos *arraigados* na sociedade brasileira, desde a sua *formação*, com a chegada dos europeus.

Seria *necessária*, para os *crentes*, a intervenção daqueles que eram responsáveis por proteger a nação, mesmo que ferissem os princípios democráticos que o protestantismo por tantos anos defendeu. Jesus Cristo, segundo os evangélicos, teria seu modo de trabalhar em cada evento histórico, e mesmo que fosse preciso um método repressivo para que a fé se mantivesse viva, os *crentes* deveriam adotá-lo, haja vista “[...] que Deus age em todas as coisas para o bem daqueles que o amam, dos que foram chamados de acordo com o seu propósito” (Romanos Cap. 8 Ver. 28).

## Fontes

- A grande campanha visita os Três Poderes da República. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro. 23 ago. 1964d. p. 1.
- Ata da 180ª reunião da Congregação dos Professores do Seminário Presbiteriano do Norte. *Livro de atas da Congregação dos Professores do SPN*. Recife, 20 e 27 mai. 1964.
- Batistas desfilarão amanhã no Recife. *Diario de Pernambuco*. Recife. 06 set. 1964c. p. 12. (Primeiro Caderno)
- Batistas iniciam concentrações noturnas hoje nos subúrbios. *Diario de Pernambuco*. Recife. 01 set. 1964a. p. 6. (Segundo Caderno).
- Batistas promoverão desfile cívico-religioso no dia 7. *Diario de Pernambuco*. Recife. 04 set. 1964b. p. 2.
- Essa é a nossa hora. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro. 26 abr. 1964c. p. 8
- FERREIRA, José Edson Silva. Entrevista concedida ao autor na Igreja Batista em Campo Grande. Recife, 03 de junho de 2009.
- Multidão aplaudiu desfile do “Dia da Pátria”. *Diario de Pernambuco*. Recife. 09 set. 1964d. p. 03. (Primeiro Caderno)
- O dia da verdade. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro. 19 abr. 1964b. p. 3.
- PAEGLE, Ademar. Entrevista concedida ao autor na Igreja Batista em Casa Amarela. Recife, 03 de junho de 2009.
- Responsabilidade dos crentes nesta hora. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, 12 abr. 1964a. p. 3.

## Bibliografia

- ALVES, Rúbem Azevedo. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982.
- ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem Fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil (1954-1974) – 2ª ed.* Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional*. Traduzido pela Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.

- GONÇALVES, Angelo Barreiro. "A Igreja Católica e o Golpe de 1964". *Akrópolis* (Umuarama), Umuarama, v. 13, n. 1, p. 51-53, 2005.
- LIMA JÚNIOR, José Ferreira de. *Protestantismo e Golpe Militar em Pernambuco: uma análise da Cruzada de Ação Básica Cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UNICAP, Recife, 2008.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro; (Org). *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MORAES, Maria Blassioli. "Leigos e Sacerdotes Católicos no ABC Diante do Golpe de Estado de 1964". *Raízes* (S/P) S/P, p. 56-61, 2004.
- MORAES, Mônica; MOURA, Enos; SILVA, Hélerson (org). *Eu Faço Parte Desta História*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2002.
- NUNES, Antônio Vidal. *Corpo, Linguagem e Educação dos Sentidos no Pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana de. "A Tolerância e a Ironia da Trajetória Protestante: refletindo sobre as intolerâncias na história do protestantismo, a partir de uma leitura da obra Dogmatismo & Tolerância de Rubem Alves". *Protestantismo em Revista* (São Leopoldo) São Leopoldo, v. 12, p. 59-79, 2007.
- OLIVEIRA, Marylu Alves de. "Homens, Uni-vos Contra o Comunismo! Representações Anticomunistas Piauienses na Década de 1960". In: Seminário Nacional Poderes e Sociabilidades na História, 1, 2008, Recife. *Anais...* Recife: UFPE, 2008. 1-10.
- PAIXÃO JUNIOR, Valdir Gonzales. *A Era do Trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da Ditadura Militar (1966-1978)*. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UESP / Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Poder e Memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da Ditadura Militar*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade Estadual Paulista / Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2008.

- RAMOS, Jovelino. "Protestantismo Brasileiro, Visão Panorâmica". *Revista Paz e Terra* (S/P) S/P, n. 6, 1968.
- REILLY, Alexander Durkan. *História Documental do Protestantismo no Brasil* – 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003.
- SILVA, Paulo Julião da. *Protestantes no embate anticomunista em Pernambuco (1945 – 1964)*. 2010. 131 p. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional). Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura Regional, UFRPE, Recife, PE, 2010.
- SOUZA, Silas Luiz. "AIPB e o Governo Militar de 1964". *Revista Teológica* (Campinas) Campinas, v. 64, n. 57, p. 107-123, 2004.
- TOGNINI, Enéas. *Enéas Tognini – a autobiografia*. São Paulo: Hagnos, 2006.
- VILELA, Márcio Ananias Ferreira. "As Relações de Comprometimento Entre a Igreja Presbiteriana e os Governos Militares (1964-1985)". In: Seminário Nacional Poderes e Sociabilidades na História, 1, 2008, Recife. *Anais...* Recife: UFPE, 2008. 1-10.
- WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. *De Pastores a Feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UMESP / Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2006.
- WEBER, Max. *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. In: GERTH, H.H; MILLS, Wright (Org). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITÔRES, 1963.

## **ENTRE A BATINA E A ALIANÇA: A CRISE DO CELIBATO E A FORMAÇÃO DO MOVIMENTO DE PADRES CASADOS NO BRASIL**

*Edene Oliveira Silva\**

Contrair matrimônio ou continuar no sacerdócio? Eis uma das principais inquietações de clérigos católicos de todo o mundo contemporâneo. A resposta é simples e ao mesmo tempo complexa: entre os ritos sacramentais do matrimônio e da ordenação sacerdotal se interpõe o dispositivo disciplinar do celibato. O celibato eclesiástico é uma das mais polêmicas e debatidas normas disciplinares fundamentais da ortodoxia da Igreja Católica, sobretudo nos dias atuais, haja vista o crescimento vertiginoso do número padres que desobedecem este voto sacerdotal, seja para contrair o matrimônio, seja para darem vazão a práticas sexuais durante o exercício do sacerdócio – e aqui me refiro a diferentes modalidades de relacionamentos consideradas ilícitas (com fiéis, freiras ou mulheres casadas), assim como aos casos de pedofilia e relações homossexuais.

O celibato clerical foi instituído pelo Concílio de Elvira (306), restrito a região da atual Espanha, mas somente no I Concílio de Latrão (1123) se estabeleceu a obrigatoriedade da castidade para todo clero latino. Nos Concílios tridentinos de 1545 e 1563, o celibato foi confirmado como regra inquebrantável. Desde o século XII, essa proibição vem sendo reiterada por inúmeros cânones subsequentes, mantendo-se intocável até a atualidade. Refletir sobre as origens, a institucionalização e a extensa permanência do dispositivo disciplinar do celibato é essencial para se compreender a formação do Movimento de Padres Casados no Brasil.

O celibato está diretamente relacionado com a construção identitária do sacerdócio católico, ancorado nas representações castas da vida de Cristo

---

\* Professora Adjunta da Universidade de Brasília (UNB).

e dos apóstolos. Estas imagens foram construídas a partir de análises teológicas das Sagradas Escrituras, realizadas por vários filósofos medievais, dentre eles, Santo Agostinho (354-430). Sobretudo, após o século XII, o ideal de pureza dos clérigos irá fundamentar e fortalecer o discurso eclesiástico de autoridade e supremacia da Igreja perante os laicos e outras religiões, como o judaísmo e o islamismo.

Entretanto, se o celibato obrigatório fortaleceu simbólica e hierarquicamente a Igreja no século XII, mantendo-se como sua pedra angular até a atualidade, a recusa do modelo celibatário será responsável pelo afastamento de milhares de clérigos do ministério na segunda metade do século XX, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), que estimulou a formação dos primeiros grupos de padres casados em diversos países. Formados por padres que “largaram a batina” para se casar, essas organizações lutam pelo fim do celibato obrigatório. No Brasil, maior país católico do mundo, o Movimento de Padres Casados – MPC está em ação desde o final da década de 1970. Instituído por homens unidos pelos laços do sacramento e do matrimônio este foi um movimento sem precedentes na História da Igreja, pois significou, pela primeira vez, uma luta organizada contra o modelo de sacerdote distante da realidade social, superior e assexuado estabelecido por Trento. Além, de refletir a crise de identidade que assolou o clero brasileiro nos anos 1960 e 1970.

## **O celibato como símbolo de fortalecimento institucional da Igreja**

Em 306, houve a primeira interdição ao casamento clerical quando os bispos reunidos no Concílio de Elvira decidiram que religiosos não poderiam partilhar a vida a dois, um costume arraigado em quase todas as sociedades, inclusive entre líderes espirituais. Influenciados primeiros teólogos da Igreja, em especial Santo Agostinho (354-430), a ortodoxia clerical passou a defender a superioridade da virgindade sobre o casamento. Seguindo esta concepção, a renúncia aos prazeres da carne era uma demonstração do poder espiritual do cristianismo.

Pureza e poder estão intimamente imbricados no discurso da Igreja sobre o celibato. A própria cosmogonia da humanidade, segundo interpretações apologéticas da narrativa bíblica, é assentada na idéia de um paraíso virginal, maculado pela fraqueza de Adão e Eva, que sucumbiram aos apelos diabólicos da serpente. O pecado original é inicialmente considerado um ato de desobediência/rebelia por despertar a concupiscência, ou seja, a “primeira manifestação da desordem [...] na harmonia da criação” (Bíblia de Jerusalém, 1995, p. 35). Posteriormente, as concepções de Clemente de Alexandria (180-216) e Santo Agostinho vão associar o pecado original ao próprio ato sexual e aos “malefícios” carnis.

A sexualização do pecado original foi uma invenção cristã. [...] Clemente de Alexandria foi o primeiro cristão a “sexualizar” o pecado original – pois nenhum Apóstolo o fizera antes; mas foi Santo Agostinho quem, definitivamente, relacionou concupiscência e pecado original (VAINFAS, 1986, p. 82-83).

Desde os primeiros séculos do cristianismo até os dias atuais, a Igreja estimulou diversas manifestações morais acerca do sexo tendo como traço comum entre elas a recusa do prazer. A problematização cristã interpõe corpo e mente, concebendo o prazer físico como um mal em si mesmo, fonte principal dos flagelos da humanidade e importante obstáculo para a salvação da alma.

[...] A interpretação “sexualizada” do pecado original marcou decisivamente o conjunto das éticas cristãs, dela resultando a concepção de um mundo entevado pelas aflições da carne, a visão do homem fragilizado pelo desejo e a identificação da virgindade, pureza e salvação (VAINFAS, 1986, p. 82-83).

Porém, a despeito das exortações agostinianas que associavam a impureza ao ato sexual, na Alta Idade Média, em algumas regiões da atual Itália e Portugal, clérigos podiam ter esposas, inclusive, em certos casos, continuar casados após a ordenação, o que era visto com certa naturalidade

(BROWN, 1990, p. 294). Em parte, este costume estava ligado à tradição das primeiras comunidades cristãs que escolhiam seus líderes espirituais entre os anciões já casados, vistos como virtuosos. Por outro lado, estava relacionado à falta de homens que quisessem se dedicar exclusivamente ao sacerdócio. Nos primeiros séculos do cristianismo, “um dos obstáculos enfrentados pela Igreja, sobretudo nas províncias, era a escassez crônica de candidatos ao sacerdócio, o que lhe impossibilitava prescindir dos serviços de homens casados” (BROWN, 1990, p. 22). Com frequência em “muitas regiões italianas, pequenas dinastias clericais em que o filho seguia o pai ou o sobrinho seguia o tio formavam a coluna dorsal da Igreja” (BROWN, 1990, p. 22).

Tal prática também refere-se ao processo de organização da Igreja que até o século VIII, era uma espécie de federação de episcopados e mosteiros que atuavam, em muitos aspectos, de maneira autônoma. Como assinala Andréia Silva e Marcelo Lima:

[...] o reconhecimento da primazia romana era sobretudo teórico, já que o papado, de fato, ainda não se tornara o centro diretor de todo o corpo eclesiástico. As comunidades cristãs se organizavam regionalmente, tal como é possível verificar através das atas dos sínodos e concílios locais. Por isso eram alvo da influência da aristocracia laica e dos poderes seculares. Nesse sentido, a simonia, isto é, a venda de serviços eclesiástico aos leigos, e o casamento de clérigos eram práticas relativamente aceitas e correntes no cotidiano dessas comunidades<sup>1</sup>.

Mesmo na região da Espanha, onde vigorava legislação local proibindo os clérigos de se casar, eles continuavam a coabitar com mulheres, contrariando as prescrições canônicas como informa a Epístola do Papa São Sirício ao bispo Himério de Terragona do século VI (ALMEIDA, 1967,

---

<sup>1</sup> SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. A reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). Disponível em: <http://www.abrem.org.br/papals.pdf>. Acessado em 14/06/2007. p. 04.

p.22): “temos sabido que muitíssimos sacerdotes de Cristo têm procriado filhos depois de largo tempo após sua consagração, não só com as próprias mulheres, mas com outras de torpes uniões”<sup>2</sup>.

Oito séculos depois da primeira investida contra o matrimônio de padres em Elvira, o I Concílio de Latrão (1123), estendeu a proibição do casamento e do concubinato a todo o clero latino no contexto da chamada Reforma Gregoriana, compreendida como um extenso movimento de reformulação moral da cristandade ocorrido no século XII. A associação entre pureza e castidade irá balizar todo o discurso de autoridade da Igreja e normatizará a conduta sexual dos leigos restringindo-a ao espaço do matrimônio. Durante o papado de Calixto II (1119-1124) se estabeleceu a prescrição definitiva do celibato clerical. Conforme o cânone terceiro do I Concílio de Latrão, ficava:

[...] totalmente proibido aos presbíteros, diáconos e subdiáconos a convivência com esposas e concubinas e a coabitação com mulheres, exceto aquela que o concílio de Nicéia permitiu: a mãe, a irmã, a tia e a avó ou outras das quais não possa haver qualquer suspeita (DENZIGER; SCHOMTZER, 1952, p. 176).

A questão nunca obteve unanimidade no corpo da Igreja e a oposição ao celibato surgiu no mesmo instante em que ele foi alçado à condição de norma oficial. Quando, em 1074, o arcebispo de Ruão ameaçou os padres casados de excomunhão em Paris, ele foi expulso da igreja por uma saraivada de pedras (RANKE-HEINEMAN, 1996, p. 122). Porém, apesar da resistência, os matrimônios de padres foram oficialmente invalidados. O cânone 21 do I Concílio de Latrão determinou não apenas a proibição, mas a anulação dos casamentos de clérigos. Ou seja, a indissolubilidade, um dos pilares do matrimônio cristão, não se aplicava ao casamento clerical, o que demonstra o quanto a condição do sacerdote passou a ser diferenciada da dos outros homens.

---

<sup>2</sup> DENZIGER, Heinrich. Magistério de San Siricio. De la carta 1 directa od decessarem a Himério, o bispo de Terragona, de 10 de febrero de 385. Sobre el celibato de los clérigos. Disponível em: <http://www.conoze.com/marco.php?doc=1053>>. Acessado em 25/04/2003.

Proibimos totalmente aos presbíteros, diáconos, subdiáconos e monges de ter concubinas ou contrair casamentos. Decidimos também que os casamentos de tais pessoas sejam dissolvidos e as pessoas submetidas a penitências de acordo com o grau do sacramento recebido (ALMEIDA, 1967, p. 234).

No II Concílio de Latrão (1139), o Papa Inocêncio II (1130-1143) ratificou as determinações anteriores e renovou a convocação dos leigos para reagirem aqueles clérigos não celibatários. Segundo o cânone 7, do referido Concílio:

Aderindo a orientação de nossos predecessores, os pontífices Gregório VII, Urbano e Pascal determinamos que ninguém assista missa daqueles de quem saiba terem esposas ou concubinas. Para que se estabeleça a lei da castidade e da pureza que agrada a Deus nas pessoas eclesiásticas e nas sagradas ordens, determinamos que sejam separados os bispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, cônegos regulares, monges, irmãos conversos professos que tiverem transgredido o santo propósito se unindo a esposas. Esse ajuntamento que consta ter se contraído contra as leis eclesiásticas não consideramos matrimônio e as pessoas após terem se separado um do outro façam penitência correspondente a suas transgressões (ALMEIDA, 1967, p. 234).

As mulheres casadas com clérigos e as concubinas de clérigos foram consideradas adúlteras e prostitutas pela Igreja, pois eram vistas como um entrave para o projeto de controle social eclesiástico que pretendia normatizar a sexualidade dos leigos e santificar os religiosos. A partir do século XII, o Direito Canônico torna ilegal o casamento de religiosos. Se porventura um clérigo se casava era por ter omitido a sua condição sacerdotal, o que era considerado *matrimonium attentatum*<sup>3</sup> (Código de Direito Canônico, 1983, p. 323) e bigamia similitudinária, ambos crimes de esfera inquisitorial. Luiz

---

<sup>3</sup> De acordo com o Código de Direito Canônico, tentativa de matrimônio é um ato que, de algum modo, imita a celebração autêntica do matrimônio e no qual se exprime verdadeiro consentimento matrimonial que, porém, não atinge os seus efeitos jurídicos, por causa de um obstáculo (no caso em foco, os votos perpétuos).

Mott trata da simbologia da relação conjugal entre o sacerdote e a Igreja quando analisa os Registros do Santo Ofício entre 1613 e 1774. Os clérigos ordenados que se casavam eram classificados pelo crime de bigamia similitudinária, “posto representar o sacramento da Ordem, analogicamente, [...] uma espécie de casamento do clérigo com a Santa Madre Igreja; a única união de um filho com sua mãe não considerada incestuosa pelo Direito Canônico” (MOTT, 1991, p.70). Assim representado, o sacerdócio católico pode ser visto como um casamento sem sexo. Entretanto, mesmo diante da criminalização, as transgressões clericais ao celibato não cessaram de ocorrer. Aproximadamente 300 anos depois de Latrão I, o próprio papa Alexandre VI (1492 a 1503) fugiu à norma e teve sete filhos.

### **O contraponto identitário da Reforma: entre pregadores protestantes e santos tridentinos**

Durante o Concílio de Trento, o celibato foi mais uma vez confirmado como um símbolo da superioridade espiritual dos clérigos sobre os leigos, além de significar uma forma evidente de diferenciar os sacerdotes católicos dos pastores protestantes. Em expansão, o luteranismo atacava o celibato por considerá-lo uma violação da liberdade da fé cristã e da própria natureza humana, já que a prática da abstinência sexual teria a pretensão de obter um grau de pureza e santidade inatingíveis no plano terreno. Em seu *Manifesto à nobreza cristã germânica*, Lutero ratificava que mediante o batismo, todos eram consagrados sacerdotes (SKINNER, 1996, p. 295). Esta perspectiva questionava a validade do sacramento da ordem, ponto central da estrutura hierárquica católica. Para Lutero, o rito da ordenação não passava de uma justificativa eclesial para tratar os padres como um grupo de elite, separado e acima do povo, por serem considerados os únicos autorizados a estabelecer o contato direto com Deus. Desta forma, a ordenação conferia amplos direitos e poderes à Igreja, como tribunal próprio e isenções especiais (RANDELL, 1995, p. 45). Sobre a ordenação, Lutero assinala que:

[...] desse sacramento a Igreja nada sabe: ele foi inventado pela Igreja do papa. [...] nenhuma palavra é dita sobre ele em todo

Novo Testamento. Ora, é ridículo pronunciar como sacramento de Deus o que em parte alguma se pode comprovar ter sido instituído por Deus [...] Deixe-se todo homem que aprendeu a ser cristão reconhecer o que é ser cristão, e ter certeza de que somos todos igualmente sacerdotes, que temos a mesma força na palavra [...] (LUTERO *apud* RANDELL, p. 46).

Tais argumentos assentam-se na idéia de que, todos os homens deveriam cumprir seus deveres seculares por meio da união conjugal, considerada “a mais bela instituição que Deus regulamentou”, pois o celibato era considerado “imundo”, visto como fonte e estímulo de desvios sexuais e “horrores” (LUTERO *apud* DELUMEAU, 2003, p. 51-52). Lutero chegou a publicar um tratado em 1521, denominado *O veredito de Martinho Lutero sobre os votos monásticos*, no qual não apenas hostilizava a vida celibatária como defendia expressamente o matrimônio dos sacerdotes. Ele próprio se casou com a ex-freira Katherine Von Bora e teve seis filhos, estimulando os religiosos a casarem e constituírem família como modelo de conduta para suas congregações. Para Lutero, o compromisso com o matrimônio eram tão importantes quanto as ocupações religiosas. Randell considera que, “desse modo, a vida e os relacionamentos em família estavam no centro da prática do luteranismo” (RANDELL, 1995, p. 50-51). Em resposta, as idéias luteranas sobre a castidade de seus clérigos, a Igreja Católica reafirmava que ao negar o dispositivo do celibato, o protestantismo estimulava a formação de pregadores heréticos ao invés de homens santos.

É exatamente a partir de Trento que a estrutura da Igreja se volta totalmente para a formação de homens celibatários. A reformulação teológica dos mosteiros, seminários e conventos se dará em virtude do direcionamento dos exames de consciência, nos quais os candidatos à consagração sacerdotal são constantemente sabatinados sobre a freqüência de seus pensamentos pecaminosos, as tentações sofridas, os maus hábitos, desejos secretos ou quaisquer idéias que atentem contra a castidade. Como reflete Foucault (1984, p. 249):

[...] a partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se ao aparecimento, ao lado das antigas técnicas de

confissão, de uma série de procedimentos novos que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica, com os objetivos de purificação e de formação do pessoal eclesiástico: para os seminários e conventos, elaboram-se técnicas minuciosas de explicitação discursiva da vida cotidiana, de auto-exame, de direção da consciência, de relação dirigidos-diretores. Foi isto que se tentou injetar na sociedade [...].

A obrigatoriedade de expressar verbalmente os pecados por meio da Confissão, especialmente os ligados aos prazeres carnavais, possibilitou à Igreja um maior domínio sobre a sexualidade de seus sacerdotes e fiéis – incitados a nomear e temer seus desejos mais íntimos – engendrando um processo de culpabilização que assolou toda a cristandade, mergulhada no que Delumeau (2003, p. 13) chamou de “doença do escrúpulo”, ou em um profundo medo de si mesmo.

A concepção do sacerdócio enquanto missão, especialmente voltada para a celebração dos sacramentos da Penitência e da Eucaristia, foi consolidada pela tradição tridentina e inúmeras vezes reforçada pela legislação canônica subsequente. (*Concílio de Trento*, Sessão XXIII, Capítulo 1, Ítem 957). Trento conduziu a Igreja a fortalecer sua identidade em torno do ideal de pureza e castidade. Nesse sentido, por força da convicção sobrenatural da presença de Cristo na Eucaristia, a hóstia deveria ser consagrada por sacerdotes ordenados e recebida por fiéis redimidos por estes mesmos sacerdotes, pois apenas homens castos, ou seja, santificados, podiam perdoar os pecados e ministrar a Eucaristia.

Estas idéias correspondem à definição de Vauchez (1989, p. 218) sobre o conceito de santo: “aquele que se torna uma imitação de Cristo ‘imagem visível do Deus invisível’ que é feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita”. Foi o paradigma do santo que inspirou o arquétipo do clero tridentino. Os modelos de sacerdócio santificado ganham força no princípio da modernidade, estimulados pela necessidade de compensar a perda da influência social da Igreja devido ao processo de laicização da sociedade (VAUCHEZ, 1987, p. 289). É a Igreja da Idade Moderna que irá santificar massivamente seus clérigos – como heróis que se entregaram totalmente ao serviço do ministério – por meio da

institucionalização progressiva dos processos de canonização (PEIXOTO, 2006, p.76). Ainda segundo Vauchez (1989, p. 222), “para a Igreja, era perigoso deixar a santidade se desenvolver fora dela, por vezes, contra ela e, portanto criticar as suas imperfeições”. A partir do século XVI, a Santa Sé se volta, sobretudo, para a canonização de clérigos e monges, “o que tornou a ocorrência da santidade dominante uma prerrogativa dos institutos religiosos” (PEIXOTO, 2006, p.76).

Esta postura pode ser entendida como conseqüência direta das representações construídas pela ortodoxia da Igreja no processo de Contra-Reforma. Compete destacar que a força simbólica do celibato católico foi imposta pela Igreja como uma forma de controlar as consciências, sob o jugo do pecado e da danação, preconizando a extinção do desejo. Não é á toa que os membros do Movimento de Padres Casados do Brasil se opõem à rigidez e ao caráter santificado do sacerdócio tridentino.

No entanto, no mundo moderno, a despeito das prescrições tridentinas e de todo o aparato para formar padres castos, muitos clérigos continuaram a exercer sua sexualidade. Por mais antiga e imperiosa que fosse a restrição ao casamento, o desejo sempre falou mais alto. Padres continuaram extra-oficialmente a namorar, a manter relações sexuais e até mesmo conviver embaixo do mesmo teto com mulheres, tratando-as como esposas, estabelecendo relações duradouras e gerando extensa prole. No Brasil colonial, por exemplo, no século XVIII, o padre Miguel Rego, do bispado do Maranhão, “vivia amancebado há bastante anos com público e notório escândalo com quatro ou cinco filhos”, segundo registros inquisitoriais (MENDONÇA, 2007, p. 104). Mendonça (2007) sublinha que encontrou a expressão “de portas adentro” em quase todos os casos de concubinato de padres analisados e que esta significava uma vida estabilizada, e mais especificamente, coabitação.

### **Evasão e conflito: a recusa do celibato e a organização do Movimento de Padres Casados no Brasil**

A reação contrária ao celibato se manteve viva ao longo dos séculos, mesmo que de forma clandestina. Foi justamente na Itália, zona de maior

influência da Igreja, que surgiram as primeiras células do movimento dos padres casados. A partir do Concílio Vaticano II, o debate sobre a obrigatoriedade do celibato ganhou força. Esse concílio revelou a insatisfação de boa parte do clero que discordava do vínculo inquebrantável entre sacerdócio e castidade. Era a primeira vez que a Igreja abordava publicamente o tema. A cúpula chegou a se abrir para mudanças: decidiu, por exemplo, que os padres que optassem pelo matrimônio não seriam mais excomungados. Ao final do Concílio, porém, o celibato foi mantido. Dois anos após seu término, em uma tentativa explícita de coibir a onda de desligamentos causada pela frustração pós Vaticano II, a Santa Sé criticou duramente os opositores da castidade clerical com publicação da Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* (1967). Primeira encíclica papal a tratar exclusivamente do celibato, o documento tinha um tom autoritário e conservador que, ao contrário de intimidar as críticas, provocou uma inédita saída em massa de sacerdotes da Igreja. Em seu estudo sobre o celibato, o padre irlandês Thomas J. McGovern trata do grande êxodo sacerdotal ocorrido após 1967:

Durante o pontificado de Paulo VI, produziu-se uma considerável pressão – de diversas procedências - a fim de suprimir o requisito do celibato obrigatório na ordenação do sacerdócio, ao par que se produzia um êxodo massivo entre as fileiras do clero. [...] Muitos padres que decidiram abandonar o ministério argumentaram à questão do celibato como principal causa de sua saída (2004, p. 218).

A Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* é claramente uma resposta aos argumentos daqueles que preconizavam a abolição do celibato, sobretudo, os padres que largaram a batina para se casar. No início do documento são listadas as mais recorrentes “objeções contra o celibato sacerdotal” tais como: ausência de referências bíblicas diretas; crise das vocações; escassez do clero; fonte de desvios sexuais; imposição anti-natural que impede o equilíbrio e o amadurecimento da personalidade e leva à amargura e ao desânimo; ausência de liberdade de escolha, etc. No documento, o Vaticano responde a cada um dos argumentos contrários à castidade sacerdotal

alegando que tais críticas eram fruto de uma total incompreensão da “lógica superior” do celibato, visto como um dom sagrado que instaura um novo conceito de vida de “admirável eficácia e plenitude exuberante”.

A *Sacerdotalis Caelibatus* se tornou um referencial em quase todos os discursos da Igreja com relação ao celibato. Para se ter uma idéia da sua força, na tradução brasileira do Código de Direito Canônico (*Código de Direito Canônico*: 127) as razões apresentadas para justificar a manutenção da lei do celibato são as mesmas que encontramos na *Encíclica*, mas com um importante diferencial: percebe-se que a *Sacerdotalis* tem um caráter mais pedagógico, servindo como uma espécie de manual que ensina os membros do clero a se defenderem das acusações mais comuns contra a vida em castidade.

A *Encíclica* tenta naturalizar uma condição historicamente imposta pela Igreja, remetendo à condição santificada de alguns homens que foram tocados pela dádiva da vocação para o ministério. Assim, o discurso ganha o atributo da inquestionabilidade garantida por sua função pedagógica. Bourdieu afirma que a especificidade do discurso de autoridade é o seu reconhecimento pelo emissor (1998, p. 91) e nos lembra que a eficácia ritual do discurso religioso se dá pelo efeito da consagração que distingue os limites entre a vida religiosa e a profana.

Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela ‘naturalização’ e pela ‘eternização’) (BOURDIEU, 2001, p. 46).

No documento, os padres não celibatários são representados de forma pejorativa a partir de fortes expressões de comiseração e de desprezo. São vistos como desertores e sem vocação, representados como “aqueles infelizes”, “desgraçadamente infiéis às obrigações assumidas” que vivem em “deplorável situação”, causando escândalos e situações vergonhosas à Igreja. Responsabilizados exclusivamente por seu afastamento são acusados

de se deixaram levar pelas “fraquezas morais”, “a crise de fé” e a “recusa de viver dignamente o suave julgo de Cristo”.

Manifestando sua preocupação com a vida desses homens entregues a uma “triste sorte”, o texto assegura que a Igreja se mostra solícita em atender aos “raros” pedidos de dispensas que surgiam em meio a uma grande realidade de sacerdotes “sãos e dignos”. O discurso do Vaticano procurava amenizar o crescente número de afastamentos, além de desqualificar o abandono do sacerdócio como um gesto de anormalidade que se contrapõe à “saúde espiritual” da maioria dos clérigos. Desta forma, a Santa Sé caracteriza o padre que deixou a batina para se casar a partir de novos sentidos que procuram marcar sua nova condição, separando-o dos demais e, simultaneamente, marginalizando-o e excluindo-o. Ele é entendido como um traidor, pois não obedeceu as regras impostas pela Igreja. A partir da voz da *Sacerdotalis Caelibatus* produz-se um processo que visa reforçar a subalternização dos “padres casados” perante o modelo ideal do padre celibatário.

Todavia, o que tencionava reprimir o êxodo sacerdotal acabou estimulando uma o abandono massivo do ministério. Os reflexos de tais mudanças foram logo sentidos no Brasil. Em 1974, pesquisa realizada pelo CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social), sob encomenda da CNBB, registrava que aproximadamente 2.000 sacerdotes “se encontravam fora do ministério eclesiástico” (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- XIV Assembléia Geral, Itaiaci, São Paulo, 19 a 27 de novembro de 1974*). Os dados levantados pelo CERIS revelam um expressivo índice de evasão clerical: “cerca de 12% do número de padres na época” (XIV Assembléia Geral, Itaiaci, SP, 1974). Essa “debandada” ocorreu inclusive nos Institutos religiosos. Kenneth Serbin relata que no ano de 1968 cem estudantes do Seminário de Viamão, localizado no subúrbio de Porto Alegre, abandonaram a formação de uma só vez. No ano seguinte, os estudantes que receberam a consagração sacerdotal foram vaiados publicamente por seus antigos colegas. Para Serbin, “esse estranhíssimo paradoxo de homens depreciando a função que se preparavam para exercer reflete a crise de identidade que assolou o clero na década de 1960 e 1970”. (2009, p. 72). Sobretudo, a partir de 1969, o número absoluto de presbíteros

no Brasil diminuí e agravou-se “muito rapidamente a relação padre/número de habitantes” (XIV Assembléia Geral, Itaici, SP, 1974). Nos anos que houve maior êxodo sacerdotal, foi detectada também a diminuição de ordenações, o que faz pensar que os dois fenômenos foram influenciados pelas mesmas causas.

O crescimento dos índices de padres egressos foi tamanho que a CNBB resolveu reunir uma Assembléia extraordinária de Bispos para tratar exclusivamente da evasão clerical. Desta reunião resultou um documento, de cunho secretíssimo, intitulado “Posição da CNBB diante dos que abandonaram o ministério”. É interessante ressaltar que apesar da Igreja negar publicamente a gravidade da situação do êxodo sacerdotal<sup>4</sup>, “à portas fechadas”, o tema era uma preocupação prioritária, não só da arquidiocese do Brasil, mas de todos os episcopados latino-americanos.

O êxodo sacerdotal expressa o interesse, às vezes a angústia, de numerosos bispos e padres face ao problema e o desejo de ver o assunto refletido em conjunto pelo Episcopado nacional [...]. É importante notar também que o CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano), na última reunião do Departamento de Ministérios (agosto de 1974) em Quito, sentiu a mesma necessidade e decidiu também estudar o assunto (XIV Assembléia Geral, Itaici, SP, 1974).

Pode-se afirmar que o impacto da publicação da *Sacerdotalis Caelibatus* contribuiu diretamente para a formação de movimentos de padres casados no mundo inteiro. No território brasileiro, o Movimento dos Padres Casados (MPC) foi fundado oficialmente em 1979, apesar de já existirem pequenos grupos de sacerdotes egressos que reuniam informalmente desde o início da década de 1970. Pela primeira vez na história da Igreja os sacerdotes que abandonaram o ministério em busca do casamento se organizavam socialmente. Com o passar do tempo, criaram jornal e revista próprios, instituíram Encontros Nacionais e inauguraram páginas de discussão na internet.

---

<sup>4</sup> Em várias matérias de jornal de grande circulação nacional, a Igreja negava a importância do tema (Cf. SILVA, 2008).

Os primeiros encontros do MPC tinham como objetivo discutir temas considerados relevantes para o grupo como a necessidade de apoio mútuo, a inserção no mercado de trabalho, os percalços da vida matrimonial e a busca de um canal de diálogo com a Igreja. Conforme o padre casado João Basílio Schimitt, um dos líderes do MPC, as primeiras reuniões serviriam:

[...] para ajudar, indicando possibilidades de trabalho: “em tal lugar falta professor”, “em tal lugar falta funcionário”. Houve muito esse sentido de integração e de mútua ajuda entre os colegas. [...] E essas reuniões procuravam também dar uma palavrinha de estímulo, de orientação, de ajuda a essas pessoas com dificuldades no matrimônio e nas questões da vida em geral. Servia ainda para ajudar aqueles dispostos a sair, mas que ainda estavam na ativa. [...]. Também houve um sentido de continuar um diálogo com a Igreja. Nós não somos filhos rejeitados, nos consideramos cristãos, não perdemos a nossa fé, porque não continuar esse diálogo com os superiores e a hierarquia? Essa era realmente nossa intenção [...] (JBS, Entrevista, Brasília, 16/08/2007).

A maioria dos clérigos casados abomina a idéia de dar as costas à sua vocação religiosa. “Nunca me afastei da Igreja. Minha vocação não desapareceu. Até hoje me sinto padre”, afirma Armando Holichski, ex-presidente do Movimento dos Padres Casados do Brasil, que pediu dispensa do ministério em 1975 e se casou em 1976. O próprio termo “ex-padre” é visto como inadequado pelos membros do movimento, já que a ordenação sacerdotal, uma vez recebida, é considerada eterna pelas Sagradas Escrituras, portanto, irrevogável. O Padre casado Raimundo Nonato Silva, um dos dirigentes pioneiros do MPC, é taxativo nesse sentido:

[...] sou padre, hoje, amanhã e sempre, segundo a obra de Melquisedec. Tu és sacerdote para sempre. A ordem é um sacramento eterno. Discordo veementemente daqueles que dizem que ser padre é uma função e que ao deixar o ministério se perde a função e se retorna ao estado laico. Ser padre não é um ofício. O sacerdócio está acima disso, pois é um sacramento. Eu sou ungido do senhor e não estou padre, eu sou padre eternamente e isto eu levarei até a morte e subirei ao Paraíso com esta marca sacerdotal (RN, Entrevista, Brasília, 17/8/2007).

Outro porta voz do movimento, o padre casado Félix Batista de Almeida, reitera que essa história de ser “ex-padre é uma invenção da hierarquia para estigmatizar ainda mais o sacerdote que deixa o exercício ministerial para casar (FA, Entrevista, Brasília, 07/8/2007).

No entanto, os padres laicizados são proibidos pelo Direito Canônico de exercer os ofícios sacerdotais, como celebrar missas e ouvir confissões. Os discursos do MPC revelam que os egressos se sentem unidos à Igreja pela fé, apesar de afastados do ministério por imposição da cúria romana. Eles se apresentam como homens extremamente religiosos, como relata Raimundo Nonato:

Assisto missa e comungo todos os dias com a minha mulher [...]. Além disso, não tenho magoa nenhuma da Igreja, pois ela tem o ofício de gerir e de comandar, e eu sai espontaneamente casado graças a Deus. A Igreja para mim é a autoridade eclesial e eu a reconheço e me submeto as leis de Cristo, advindas das Sagradas Escrituras e depois codificadas (RN, Entrevista, Brasília, 17/8/2007).

Em praticamente todas as entrevistas realizadas, os padres casados do MPC ratificam que sua fé permanece viva, como explicitam as frases: “frequento a Igreja. Vou à missa todos os domingos” (LGPC, Entrevista, 2/9/2007, Brasília). “Frequento a Igreja sempre, minha fé não foi abalada” (RN, Entrevista, 18/08/2007, Brasília). Na voz do egresso Francisco Salastiel percebe-se a força do vínculo identitário que liga esses homens à instituição:

Ganhei um paramento de uma senhora na Renânia do Norte para que eu vestisse quando realizasse minha primeira missa. Eu o guardei intacto até hoje, 40 anos após a minha ordenação e 29 anos após minha saída. Nunca quis me desfazer dele e só agora [08/2007] estou pensando em doá-lo para a minha antiga Paróquia. Ele está perfeitíssimo (pausa). Não adianta eu ficar guardando isto muito tempo como lembrança porque... (risos) (FS, Entrevista, Brasília, 23/8/2007. Grifos meus).

Os laços afetivos com a indumentária religiosa traduzem a ligação íntima do sacerdote com seu ofício. A literatura de Machado de Assis dá

testemunho valioso de como se constrói essa relação. No conto “O Espelho”, Assis narra um episódio da vida do personagem Jacobina que só consegue enxergar seu reflexo nitidamente no espelho quando está vestido com sua farda de alferes. Na história, Jacobina era um membro da Guarda Nacional que ao se tornar militar realizou o sonho de toda a família. A mãe ficou tão orgulhosa e contente e passou a chamá-lo de *Seu Alferes*. “Primos e tios mostraram uma alegria sincera e pura” (1994, p. 05). Na Vila, todos passaram a chamá-lo de Sr. Alferes. Segundo o personagem “todas essas coisas, carinhos, atenções, obséquios, fizeram em mim uma transformação”: “o alferes eliminou o homem” (ASSIS, 1994, p. 06).

Assis discute a condição do homem que submetido às representações que a sociedade lhe impõe passa a se identificar plenamente com elas. É como se a roupa corporificasse as honrarias inerentes ao cargo. Assim como Salastiel também zelava por sua batina, apesar de não poder mais usá-la, como símbolo primeiro de sua identidade sacerdotal. Os símbolos ou objetos são uma forma pela qual o homem se relaciona com a realidade. O apego à vestimenta, nesse sentido, pode significar expressões identitárias do usuário, sinais de diferenciação e integração social.

A estabilidade conjugal também é um argumento muito utilizado pelo MPC para que os egressos sejam aceitos de volta ao ministério ou pelo menos reconhecidos pela Igreja. Na maioria dos discursos, os padres casados, são representados como indivíduos que possuem menos dificuldades matrimoniais do que o leigo, devido aos valores inerentes à formação religiosa e intelectual recebida nos seminários. A união conjugal é vista como um fator de distinção moral que deveria ser levado em consideração pela Igreja, pois justifica honradamente o afastamento do sacerdócio para participar de outro importante sacramento: o matrimônio. Assim, a opção pelo casamento seria um motivo enobecedor que diferencia o padre casado dos demais sacerdotes que quebravam o voto do celibato, muitas vezes de forma velada, para estabelecer relações desviantes (amancebamento, homossexualidade ou pedofilia).

A contradição entre grande número de denúncias de crimes sexuais cometidos por padres no exercício do sacerdócio e a postura reservada e conivente da Igreja é um dos argumentos explorados pelo MPC contra o

dogma da castidade obrigatória para o clero católico. São centenas de processos em todo o país que, segundo o MPC poderiam ser evitados caso o celibato fosse uma opção e não uma imposição.

Os escândalos sexuais [...] é um problema sério no Brasil. O padre Gino Nasini publicou um livro intitulado *Um espinho na carne*, em que se estima que 10% do clero no ministério pastoral estão envolvidos em situações de má conduta e abuso sexual. A Igreja não tem programas ou políticas para lidar com o problema. “A pedofilia é crime e deve ser punida como tal, só que a Igreja não vai entregar seu filho para promotoria”, declarou recentemente Dom Angélico Sândalo Bernardino, o altamente respeitado bispo de Blumenau. A Situação é um exemplo cabal de como Catolicismo & Cia é gerido por uma hierarquia irresponsável<sup>5</sup>.

Os membros do MPC também tentam demonstrar que a esmagadora maioria de egressos casados raramente desfaz o contrato matrimonial, constituindo uniões estáveis. Nesse sentido, reforçam a representação dos padres casados como maridos mais propensos à estabilidade e fidelidade, valores tão importantes para a Igreja.

Em matéria do *Jornal Correio Brasiliense*, o padre casado Levy Lopes Araújo, presidente da MPC em 1988, afirmava que, “a maioria dos 4 mil padres que deixaram o sacerdócio para se casar deu certo no casamento”. Para ele, “apenas dois dos 500 padres casados mineiros se separaram de suas mulheres, um dos quais duas vezes. No entanto, o desajuste afetivo é pequeno” (29 de janeiro de 1988), “enquanto desquites de casamento entre leigos são cada vez mais frequentes” (Levy Lopes de Araújo, *Jornal do Brasil*, 8 de janeiro Ano 1984). Explicando a alta estabilidade entre os egressos numa visão idealizada, Araújo assevera que:

---

<sup>5</sup> Pronunciamento do padre casado João Tavares durante sobre XIV Encontro Nacional do MPC, realizado de 11 a 14 de julho de 2002 na cidade de São Luís-MA. Disponível em <http://www.oraetlabora.com.br/mpc/arquivo7.htm>. Acessado em 26/02/2008.

[...] as relações amorosas que envolvem padres estão ligadas a queda de um tabu. Isso as diferencia dos romances dos leigos, que pode consumir-se e se desfazerem com certa rapidez. Com os padres não. Eles têm relações que amadurecem num ritmo lento. Cada passo é estudado com grande cuidado. Em certos romances o tempo gasto entre o primeiro flerte e a primeira noite de amor conta-se anos” (ARAÚJO Apud LIMA, Maurício, *Revista Veja*. edição 1584, ano 32, n. 6, 10 de fevereiro de 1999, p. 81).

A condição da vida matrimonial é representada como sinônimo de *status* e respeitabilidade, pois os religiosos que vivem sua sexualidade fora do casamento são vistos de uma maneira geral como transgressores e promíscuos, o que demonstra a fala do padre casado Raimundo Nonato Silva, uma das lideranças do MPC:

A farra dos padres terem mulheres fora do casamento acabou, ou pelo menos, diminuiu [...] porque hoje os padres têm coragem de se casar publicamente, sem escândalos e excomunhão. A população aceita o casamento de padre [...] prefere ver o padre casado ao vê-lo perfilar ilegalmente. Esta população não aceita o padre fazer uso do sexo fora do casamento (SILVA, 2000, p. 03-05).

Enquanto o MPC utiliza o casamento como marca identitária que tornaria os seus membros mais aptos à vida sacerdotal conectada às exigências do mundo contemporâneo, pois estes sacerdotes estariam mais capacitados a compreender a comunidade de fiéis, envolta com os problemas do matrimônio e da família, a Igreja enxerga o casamento clerical como uma condição que afasta o sacerdote da necessidade de dedicação exclusiva ao ministério e da pureza exigida para ministração dos sacramentos. Portanto, a formação de uma família é vista pela Santa Sé como um obstáculo à condição de sacerdote como assinalou D. Estevão, bispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro. “Sem desperdiçar tempo com o casamento ou com os filhos, o sacerdote vai poder dar mais atenção a Deus, pois o celibato não é uma castração é uma forma de servir a Deus de uma maneira mais completa” (Apud LIMA, *Revista Veja*. edição 1584, ano 32, n. 6, 10 de

fevereiro de 1999). A palavra “desperdiçar” é significativa, pois explicita a inferiorização e banalização da vida matrimonial em relação ao ministério religioso. O celibato mais uma vez é reforçado como signo distintivo que em vez de limitar e reprimir, liberta o sacerdote das tentações e distrações do mundo, fazendo dele um perfeito servo de Deus.

Como pode-se notar, o MPC vai defender opiniões tradicionais que os aproximariam da moralidade exigida pela ortodoxia da Igreja. Em relação à identidade do padre casado esta é tratada por eles próprios como algo fixo: a idéia de uma relação conjugal perfeita, livre de conflitos, na qual o desejo é controlado, etc. Ao quebrarem o voto de castidade os clérigos assumem a condição de *outsider* em relação à Igreja, todavia, o casamento os recoloca no *establishment* em relação aos que “largaram a batina” por outros motivos. Nesse sentido, a condição do padre gay, Mulherengo, “amasiado” é subalternizada pelo discurso do MPC.

Uma preocupação recorrente da diretoria do MPC é a falta de unidade no movimento. Em 2003, o dirigente Jorge Ponciano Ribeiro afirmou que havia dentro do MPC inúmeras correntes e idéias diferentes sobre o que significava ser padre casado, fato que prejudicava a atuação do grupo<sup>6</sup>. Para Ponciano, apesar da impossibilidade de operacionalizar o que significa ser padre-casado, “é fundamental se tentar chegar a um acordo conceitual por aproximação, e que possa unir um grupo de pessoas que se sintam confortáveis dentro de uma identidade conceitual que evite o maior número de equívocos”<sup>7</sup>. Aqui vislumbra-se na voz de um líder do movimento mais uma vez a busca de uma identidade estável, que fizesse cessar o caminho de pluralidade próprio a qualquer processo de construção identitária.

Segundo Tadeu Silva toda identidade é fluída, muito embora os movimentos tendam a estabilizá-las. O autor demonstra que, com frequência,

---

<sup>6</sup> Ribeiro estabeleceu sete grupos/categorias de egressos: Não padres; Ex-padres, Padres casados silenciosos, Padres Casados esperançosos, Padres casados ativos, Padres casados em atividade supervisionada e Padres casados da ativa.

<sup>7</sup> RIBEIRO, Jorge Ponciano. *Padres Casados e Casados Padres*. Documento produzido por ele quando foi membro da diretoria no ano de 2003, como uma espécie de proposta que deveria ser aprovada e discutida pelos membros do MPC e da Diretoria da Associação Rumos. Brasília, 21 de Abril de 2003.

a constituição da identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo, no qual a identidade é vista como imutável (2000, p. 13). No entanto, as identidades são transitórias e não unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm de ser negociadas, além de discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual (SILVA, 2000, p. 14-25). A necessidade de tornar fixas identidades que estão em constante movência, pode ser explicada, conforme Orlandi, pelo:

reconhecimento de que se tem necessidade da “unidade” para pensar a diferença, ou melhor, há necessidade desse “um” na construção da relação com o múltiplo. Não há a “unidade” dada mas o fato da unidade, ou seja a “unidade” construída imaginariamente. [...] a diferença precisa da construção imaginária da “unidade”. [...] Essa ilusão de unidade é efeito ideológico, é construção necessária do imaginário discursivo (2002, p. 18-19).

## **Considerações Finais**

É cada vez maior o número de padres que têm quebrado o seu compromisso no sacerdócio ao escolherem o matrimônio. Só no Brasil, eles são cerca de 4 mil, e a tendência é de rápida expansão. Uma pesquisa realizada pelo CERIS no ano de 2004 apontou que 42% dos padres brasileiros defendiam o celibato facultativo para o clero. Mesmo assim, em pleno século XXI, a Igreja reafirma que a sua solidez depende da castidade de seus membros. Bento XVI optou por manter o celibato para os padres, considerando mais vantajoso ater-se a tradição do que ceder às pressões da modernidade. O atual pontífice – oriundo de uma das correntes mais conservadoras da Igreja - não só prega a castidade entre os clérigos, mas também entre todos fiéis, inclusive na vida matrimonial:

Deus vos chama a respeitar-vos também no namoro e no noivado, pois a vida conjugal que, por disposição divina, está destinada aos casados é somente fonte de felicidade e de paz na medida em

que souberdes fazer da castidade, dentro e fora do matrimônio, um baluarte das vossas esperanças futuras<sup>8</sup>.

Falando para uma platéia de mais de 41 mil expectadores, o Papa conclama todos os jovens à santidade, fazendo uma verdadeira reverência aos que levam uma vida consagrada e casta como representantes da verdadeira liberdade e felicidade advinda da comunhão com Cristo. Importante perceber no discurso papal que atributos como a liberdade e a alegria estão intimamente ligados ao estado virginal.

Como portador de uma linguagem autorizada (BOURDIEU, 1998), o Papa estabelece uma visão positiva do celibato, tornando ilegítima qualquer perspectiva contrária. Se a liberdade está no celibato, o sexo aprisiona e escraviza: reforça-se assim o secular discurso medieval. Todavia como tratar dos sacerdotes que insistem em continuar secretamente “escravos dos instintos”? Tamanha ênfase sobre os benefícios da castidade, em contraposição ao silêncio com relação aos escândalos sexuais envolvendo clérigos, pode ser vista como uma forma de instaurar uma verdade na qual tanto os desvios quanto a escassez sacerdotal são dados de menos importância, desvios a serem ignorados. Mas são justamente estes dados, “as grandes cartas na manga” do MPC para criticar a exigência do celibato. Aqui se constrói o embate discursivo e representacional entre os egressos e o Vaticano: o que a Igreja quer esquecer, o MPC insiste em lembrar.

Mantendo o dispositivo do celibato, a Igreja tenta controlar a sexualidade de seus membros e dos fiéis, aconselhando a castidade como estilo de vida também para os leigos solteiros e até casados. A sexualidade diz respeito à autonomia do sujeito e ao seu poder de escolha e decisão — daí o seu caráter extremamente transgressor. O problema é que a linha que separa a castidade da “impureza” pode ser rompida a qualquer instante.

---

<sup>8</sup> Discurso proferido pelo papa Bento XVI em 10/05/2007 por ocasião do Encontro com os jovens, realizado em São Paulo no estádio do Pacaembu como parte da programação da primeira visita oficial do pontífice ao Brasil. Disponível em <http://www.cnbb.org.br/index.php?op=noticia&subop=15211>. Acessado em 19/02/2008.

Foi assim no passado, é assim no presente. O crescimento do número de padres que dão vazão a práticas sexuais consideradas ilícitas mostra que o debate do tema continua na ordem do dia. Cedo ou tarde, a Igreja terá que retomá-lo.

É importante assinalar que ao longo da trajetória do MPC o ideal assistencial e solidário, principal motivação das primeiras reuniões de padres casados nos anos 70, vai dar lugar a posturas mais institucionais e reivindicatórias, voltadas para a tentativa de flexibilização do celibato no decorrer da década de 80, efetivadas principalmente pela organização dos Encontros Nacionais de Padres Casados<sup>9</sup> e a fundação do Boletim e da Associação Rumos.<sup>10</sup>

A análise dos depoimentos dos egressos na atualidade leva a crer que a ausência de conquistas concretas por parte do MPC em relação à Igreja fez com que seus membros voltassem novamente sua atenção para questões mais internas, relacionadas aos problemas cotidianos dos egressos. Ao assistir o crescente conservadorismo do Vaticano, além de lutar pelo fim do celibato obrigatório, o movimento atual procura voltar-se para a divulgação e a visibilidade da condição do egresso, constituindo-se em um espaço de interlocução para ouvir e ser ouvido, em uma tentativa de sensibilizar a sociedade sobre a condição excluída do padre casado. É, ainda, um espaço que assegura a existência de um trabalho de memória, importante medida política que evite, assim, o esquecimento do grupo.

O MPC surgiu como movimento de pressão para provocar uma mudança na condição do padre na Igreja. Os resultados não são muito visíveis. Mas, sem o movimento, os padres casados seriam esquecidos e ninguém se questionaria sobre o possível drama do

---

<sup>9</sup> Ao todo foram realizados dezoito edições do Encontro Nacional do MPC entre 1979 e 2008.

<sup>10</sup> A principal fonte primária investigada pela pesquisa é o *Boletim Rumos*, lançado pelo grupo de egressos casados de Brasília no ano de 1982 para depois tornar-se o principal um veículo de divulgação nacional do MPC. O Boletim desencadeou o processo de legitimação do movimento, através da criação da Associação Rumos, fundada em 1986 para representar juridicamente o MPC brasileiro.

padre celibatário. O problema tornou-se notícia para a opinião pública e, amanhã, com a mudança do pensar da Igreja, estou seguro de que se buscará uma solução mais humana O MPC terá contribuído para isso (JMA, Entrevista, Brasília, 24/8/2007).

## Fontes

LIMA, Maurício. Amores Proibidos. *Revista Veja*. Ed. Abril, edição 1584, ano 32, n.6, 10 de fevereiro de 1999.

*Jornal Correio Brasiliense*, 29 de janeiro de 1988.

Padres casados de Minas se organizam para pedir sua volta ao sacerdócio. *Jornal do Brasil*, 8 de janeiro Ano 1984.

## Entrevistas

Francisco Salastiel de Alencar Barbosa, *Entrevista*, Brasília, 23/8/2007.

João Basílio Schmitt, *Entrevista*, Brasília, 16/08/2007.

José Moura de Araújo, *Entrevista*, Brasília, em 24/08/2007.

Luis Guerreiro Pinto Cascais, *Entrevista*, Brasília, 2/9/2007.

Raimundo Nonato, *Entrevista*, Brasília, 17/08/2007.

## Bibliografia

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967. v. 1, 2 e 3.

ASSIS, Machado de. *O espelho: esboço de uma nova teoria da alma*. In: *Obra completa*. Vol II. Rio de Janeiro: Nova Aguiar, 1994.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1998.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente. (séculos 13-18)*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- DEZINGER, Heinrich; SCHONMTZER, A. (orgs.). *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de Rebus fidei et morum*. Friburgo: Herder, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Magistério de San Siricio*. De la carta 1 directa od decessarem a Himério, o bispo de Terragona, de 10 de febrero de 385. Sobre el celibato de los clérigos. Disponível em: <<http://www.conoze.com/marco.php?doc=1053>>. Acessado em 25/04/2003.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- McGOVERN, Thomas J. *El celibato sacerdotal*. Madri: Edições Crisandad, 2004. Código de Direito Canônico (Codex Iuris Canonici) promulgado pelo Papa João Paulo II. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Notas, comentários e índice analítico Pe. Jesus Hortal. Edições Loyola, 1983.
- MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrilegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Niterói-Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense.
- MOTT, Luiz. Padres Casados vítimas da Inquisição. In: *Revista de cultura rumos*, v. 2, n. 2, 1991.
- WALTER, Georges; WEITLAVFF, Maurice. *Padres casados*. Rio de Janeiro: Expressão & Cultura, 1970.
- O Concílio de Trento*. Disponível em <http://www.montfort.org.br/documentos/trento.html>. Acessado em 13/10/2003.
- ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, São Paulo: Unicamp, 2002.

- PEIXOTO, Maria Cristina Leite. *Santos da porta ao lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. Tese de doutorado apresentada ao Programa Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), 2006.
- PESSAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- RANDELL, Keith. *Lutero e a Reforma alemã (1517-1555)*. São Paulo: Ed. Ática, 1995.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- RIBEIRO, Jorge Ponciano (org). *Padres Casados: depoimentos e pesquisa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- SERBIN, Kenneth. Não Obedeço. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 4, n. 46, julho de 2009.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. *A reforma papal, a continência e o celibato eclesástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216)*. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/papals.pdf>. Acessado em 14/06/2007.
- SILVA, Edlene Oliveira. *Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres do medievo ao Movimento de Padres Casados no Brasil*. Tese (doutorado em História). Universidade de Brasília, 2008.
- SILVA, Nonato. *Filhos da batina*. Brasília: Ed. Ser, 2000.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis:Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- VAUCHEZ, André. "O santo". In: LE GOFF, Jacques (dir). *O homem medieval*. Lisboa: editorial Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 12, 1987.

## TRAJETÓRIAS FEMININAS NAS CEBS EM CURITIBA NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970

*Nadia Maria Guariza\**

Em seu texto “O Espírito da época”, Michele PERROT (LE GOFF, 1989) relata a demarcação bem definida entre uma educação para os homens e uma educação para as mulheres na França do século XX. No mesmo livro em que encontra-se este texto de PERROT, há um texto de Georges DUBY (1989) que em sua narrativa descreve o ambiente escolar e universitário como um espaço de criatividade e de liberdade. Enquanto que Michele Perrot (1989) em sua narrativa retrata uma educação severa e limitada pela religião e pela moral, para as meninas e moças do Colégio *Sacre Cour* em Paris.

O contraste entre a narrativa hedonista e saudosista de Georges Duby (1989) e a narrativa sacrificial de Michele Perrot (1989) é um indício das especificidades das trajetórias masculinas e femininas em suas vidas pessoais e na História.

Michele Perrot (1989) comenta que teve uma educação barroca, porque por um lado, era filha de uma família burguesa, que no ambiente doméstico procurava oferecer a ela uma educação mais liberal, questionando inclusive os papéis femininos tradicionais. Por outro lado, esta mesma família a colocara em um colégio católico, no qual recebeu a sua formação até a idade adulta. Michele Perrot ainda menciona em seu texto, que estas práticas religiosas nos dão o acesso ao maravilhoso, promovendo um alargamento mágico de nossa existência (1989, p. 257).

No entanto, este sentimento de pertencimento ao grupo, também cobra definições e atitudes dos indivíduos. Sendo assim, os papéis determinados,

---

\* UNIBRASIL – Doutora em História.

para que o indivíduo seja reconhecido como membro daquele grupo, são imputados a partir dos parâmetros deste pensamento religioso. No caso dos papéis femininos, o pensamento católico mostrou-se no século XX rigoroso na manutenção de valores e de princípios morais, assentados nos ideais de pureza e de doação.

Foi justamente este viés perverso do discurso católico que motivou o estudo das representações femininas emitidas pelo poder normativo da Igreja. A visão contraditória que Marina WARNER (1983) indica ao tratar da representação mariana, que confere um poder às mulheres, porém impõe os limites deste poder a partir do seu gênero.

A partir disso, algumas questões foram levantadas como: o que tornaria o catolicismo tão atraente para as mulheres? E até que ponto a atuação feminina no movimento leigo seguiu os parâmetros das representações femininas produzidas pela norma?

Para tanto, optou-se pelo estudo de um grupo de mulheres que participaram das comunidades eclesiais de base na Vila São Pedro Apóstolo na cidade de Curitiba no final da década de 1960 e no decorrer da década de 1970.

A finalidade deste texto é ir além do discurso da norma, analisando o significado que as participantes atribuíram ao seu trabalho, bem como, entender como a norma católica possa ter influenciado a construção de suas subjetividades. Desta forma, empregou-se a metodologia da História Oral com o objetivo de acessar as subjetividades das participantes.

A delimitação temporal e espacial na escolha das entrevistadas procurou respeitar as várias fases de desenvolvimento das comunidades na Vila São Pedro Apóstolo em Curitiba. Desse modo, entre as mulheres selecionadas se encontra algumas que participaram dos primeiros anos das comunidades, no final da década de 1960 e também outras que participaram a partir da metade da década de 1970, quando as comunidades proliferaram na região, dando origem a dois setores: São Pedro e Carmelo.

Foram entrevistadas seis mulheres com idades que variam entre 61 a 80 anos. Elas ainda são participantes ativas das comunidades e desempenham vários tipos de ministérios. Eis porque acredita-se que esse grupo de mulheres permite analisar o significado que elas atribuíram ao exercício de ministérios

nas comunidades, bem como a visão delas sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

## **A formação das CEBs**

Os intelectuais, associados às CEBs, compreendiam a comunidade como um modelo para a sociedade, uma possibilidade para a Igreja na pós-modernidade, sem a necessidade de retornar ao passado. Ao mesmo tempo, as CEBs se constituíam como parte do processo de construção da “Igreja dos pobres” na Igreja pós-conciliar (NUNES, 1991).

As CEBs foram criadas na década de 1960 a partir de um contexto social pautado pela crescente modernização e mecanização da agricultura que provocou uma grande migração da população rural para as periferias das cidades à procura de novas formas de sobrevivência. A situação política era de repressão, devido à instalação de ditaduras militares em alguns países latinos americanos, o que gerou uma reação entre parte da população e do próprio clero na luta contra as atrocidades dos regimes. Esses dois fatores e mais a necessidade de mudanças da própria Igreja se conjugaram na criação das comunidades eclesiais de base.

Além disso, de acordo com Maria José Rosado NUNES (1991), a expansão numérica das comunidades, no período que corresponde o final da década de 1960 até a metade da década de 1970, demonstra a importância simbólica e real desta experiência religiosa na Igreja e na sociedade brasileira. Muitos fatores foram responsáveis para esta disseminação, mas a vontade e a condução da hierarquia eclesiástica foram decisivas.

O estímulo por parte da hierarquia eclesiástica é perceptível em pelo menos duas direções: o envio de missões religiosas para organizar as comunidades, sobretudo de ordens femininas; e a farta literatura teológica produzida nesse período sobre as CEBs (NUNES, 1991).

Segundo Irinéia FRANCO (2008), independentemente das discordâncias entre os historiadores sobre o fato da existência ou não de uma igreja comprometida com as bases, a questão é que após a experiência das CEBs a feição do catolicismo na América Latina modificou-se. Deste

modo, a convergência de uma população pobre acostumada a um catolicismo tradicional e popular, expresso por terços, novenas e quermesses, com uma leitura libertadora da Bíblia reinventou a utopia do “Reino de Deus” (FRANCO, 2008), ou melhor, abandonou a figura de Cristo Rei pela do Jesus Libertador.

O desenvolvimento das CEBs em Curitiba, Salvina Maria FERREIRA (1996) afirma que alguns estudos sobre CEBs não consideram as comunidades do sul como verdadeiras CEBs, porque elas estavam mais ligadas a um catolicismo tradicional do que de fato com a proposta da Igreja do Povo.

Esses estudos indicam que a experiência das CEBs não foi possível no sul do país, devido ao fato da população praticar um catolicismo de imigração, no qual o fiel age passivamente diante do padre (FERREIRA, 1996, p. 25). Segundo Salvina FERREIRA (1996), essa conclusão seria equivocada, porque as especificidades culturais da população do sul não amenizam as diferenças sociais entre pobres e ricos.

Em Curitiba boa parte dos participantes das comunidades era oriunda de outras regiões do país como Minas Gerais, Bahia e Santa Catarina<sup>1</sup>, o que descarta a explicação do catolicismo de imigração, porque alguns provinham justamente de áreas com um catolicismo histórico com traços luso-colonial e ultramontano, demonstrando em sua vivência comunitária e religiosa estes traços.

A História das CEBs em Curitiba se inicia em 1968 a partir do Plano Pastoral da CNBB. O pe. Albano Cavalin, coordenador da pastoral arquidiocesana de Curitiba, solicitou ao pe. Miguelangelo Romero a sua ida a Itabira, Minas Gerais, para aprender como organizar CEBs. Sendo assim, as comunidades eclesiais de base em Curitiba também se iniciaram pela intervenção da autoridade eclesiástica.

---

<sup>1</sup> Apesar de muitas afirmarem virem do norte do Paraná, a sua terra de origem era outra, ou seja, Curitiba seria a sua segunda migração. A primeira tentativa de migração, pelo que tudo indica, foi migrar para uma zona rural parecida com a que provinha, pois eram famílias que trabalhavam na lavoura. A migração para a cidade foi a última opção. Esse percurso confirma a tese de que as mudanças na agricultura levaram a população rural a migrar para as cidades.

Ao retornar de sua viagem o pe. Miguelangelo começou a organização das comunidades em sua paróquia na Vila São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim. Na medida em que a população da área aumentava e os participantes das comunidades também, o número de comunidades seguia o crescimento. Portanto, em pouco tempo, pe. Miguelangelo foi criando cada vez mais comunidades. No setor São Pedro foram criadas nove comunidades: Espírito Santo, Independência, São Pedro, Nossa Senhora de Fátima, Perpétuo Socorro, Rex, Santa Edvirges, Santa Terezinha e Urano. No setor Carmelo se constituíram seis comunidades: Acordes, Maria Angélica, Jardim Natal, Campeche, Gramados e Garças.

No período analisado dois padres são sempre citados pelas entrevistadas pe. Miguelangelo<sup>2</sup>, considerado o pai das comunidades, e João Rocha, o padre que deu continuidade aos planos das CEBs na cidade. Percebe-se que a princípio esses dois padres atendiam a região. Depois da sua saída, grupos de missionários apareciam esporadicamente e atualmente os padres que assumiram a coordenação das comunidades, na opinião das entrevistadas, parecem desconhecer a proposta da Igreja do Povo.

Apesar do importante papel que esses padres e outros religiosos, sobretudo as irmãs, desempenharam na efetivação das comunidades na cidade, este texto analisa a prática das leigas nas CEBs. Entendendo as CEBs como um espaço de sociabilidade das famílias recém chegadas à cidade de Curitiba e como aos poucos as experiências desenvolvidas nas CEBs pelos participantes assumiram caminhos diversos.

## **Famílias migrantes e as comunidades como espaço de sociabilidade**

Quando eu cheguei aqui num domingo, foi, quando foi no outro domingo, já fui procura igreja, já cheguei lá e encontrei outra colega que veio também do norte do Paraná, também procurando igreja, e segui a igreja, e corri atrás [...] (OLIVEIRA, 2008)

---

<sup>2</sup> Chamado por elas de Pe. Miguel, por isso de agora em diante o chamarei assim.

Lá [Congunhal, Minas Gerais] porque não dava mais mantimento quase, não sobrava terra boa pra gente planta, então a gente veio quase pedindo esmola de lá, de Minas, né; um aperto danado, aí quando o meu marido viu que não dava mais, tava muito difícil pra vive; os patrão pagava muito barato, o que pagava a gente fazia compra pra semana, acabava o dinheiro, né, que ganhava por dia, muito barato, e aí o mantimento não tava dando mais, então a gente fazia o que lá? Trabalhava na lavoura, não tinha emprego né, aí nós mudemo de lá, mas mudemo pobre, pobre, que cheguemo a Siqueira Campo a zero [...] (COSTA, L., 2008).

É com esse espírito itinerante que se inicia este tópico, porque as entrevistadas trazem em suas narrativas de vida a migração como uma forma de sobrevivência familiar. Nas suas narrativas, o passado e o presente se confundem dando sentido à sua experiência de vida. A comparação constante com o passado indica uma preocupação demasiada com os caminhos que o presente toma. Qual será o destino dos filhos e dos netos? Qual será o futuro das CEBs? Haverá a manutenção dos valores e dos princípios que elas tanto lutaram durante as suas vidas para manter, diante de seu grupo familiar ou comunitário?

Outras narram o passado de maneira nostálgica sobre um período da vida em que eram mais ativas, e que por questões de saúde hoje não podem mais realizar as mesmas funções na comunidade. Outras parecem extremamente cansadas pela idade e pela luta diária pela sobrevivência, numa história de vida de trabalho árduo fora e dentro de casa.

As entrevistadas vivem nos bairros pobres da cidade, que por muito tempo e, em alguns casos até hoje, elas são estigmatizadas por sua condição social. Mulheres que atualmente sofrem violências cotidianas como assaltos e o medo da morte ao andar pelas ruas de seu bairro.

Porém, esse bairro, quando elas chegaram, seja no início da década de 1960 ou na metade da década de 1970, é descrito como um grande campo com vacas, com pequenas e poucas casas, sem luz, água ou esgoto. Essas mulheres viram seu bairro se formar e lutaram para conseguir a infra-estrutura necessária para melhorar a vida de suas famílias.

As narrativas delas descrevem a saga de famílias pobres, migrantes e numerosas. Nessas famílias a figura da mãe tem várias funções e significados. A mãe é aquela que oferece a sobrevivência material, como a companhia de seu marido nessa luta diária; é aquela que administra o lar e cuida da criação dos filhos. Como uma das entrevistadas disse, é “uma matemática muito sensível” a forma que a mulher realiza todas as suas atividades, todos os dias. Quando questionada como dava conta de todas as suas atividades, Irene respondeu:

Dividido, minha filha, você tem que pegar o tempo, colocar num quadrinho assim, e dividir, é uma matemática muito sensível, porque se você não souber dividir aquele tempo, você deixa seu filho perece, deixa tua família perece, e daí trabalha na comunidade, o que acontece é cobrado em casa, [...] Eu penso assim; a mulher não é escrava, não é empregada, mas a mulher é o centro da administração de uma casa, por mais que ela tenha uma empregada que faça, mas ela é o centro da administração caseira, né (COSTA, I., 2008).

É interessante observar que a entrevistada fala que a mulher administra a casa independente da sua classe social. No caso das mães pobres entrevistadas que tinham que trabalhar fora para “ajudar”<sup>3</sup> no orçamento familiar, elas deviam que coordenar a distribuição de tarefas entre os filhos, com os mais velhos cuidando dos mais novos, ou ela deveria buscar os filhos na escola. Depois de um dia exaustivo no trabalho elas realizavam as tarefas domésticas, como lavar a roupa e preparar as refeições.

Mas qual era a justificativa para que os maridos não assumissem as mesmas obrigações em casa que as esposas? Segundo Irene seria a própria sociedade que tornava o horário da mãe trabalhadora mais flexível do que o do pai. Uma empresa não compreenderia porque um pai tivesse que sair mais cedo para buscar seu filho na escola, a não ser que ele não contasse com alguém para fazer isso. Além disso, o envolvimento da mãe com os filhos seria mais intenso desde a gravidez, como se fosse mais “natural” a mulher cuidar de seus filhos, do que o homem.

---

<sup>3</sup> Termo empregado por elas.

A despeito dessa desigualdade nas atividades desempenhadas pela esposa e pelo marido no casamento, a figura do casal aparece na narrativa das entrevistadas como símbolo de companheirismo, seja na luta pela sobrevivência da família, seja na participação na comunidade eclesial de base.

Lontina, ao ser questionada sobre o número de participantes homens e mulheres nas comunidades no final da década de 1960, respondeu de uma forma que demonstra a cumplicidade dos casais:

Era mais ou menos equilibrado, nós ia com os maridos, porque nós fazia de noite as reuniões, daí a gente tinha medo, a Dirce ia com o Neco, eu ia com meu marido, a Geraldine ia com o João, a Rosa ia com o Basílio, todo mundo, era os casais que iam; [carregava o marido] o marido e as crianças junto, as crianças tinha que leva junto porque não podia deixa, a minha casa era muito pobrezinha, não tinha, só uma fechadura qualquer, a janela ruim, então se alguém entrasse, não tinha nada pra rouba; mas as crianças a gente levava junto, a gente era meio a meio [...] (LICHEWITZ, 2008).

Lontina não foi a única entrevistada que falou da cumplicidade dos casais que formaram o bairro. Pode-se cogitar que para essas famílias que estavam se estabelecendo na região, as oportunidades de espaços de sociabilidade eram limitadas. Neste sentido, a igreja ou a comunidade eclesial, com seus cursos de formação, eram espaços para conhecer os seus vizinhos, fazer amizades e conversar.

O marido de Lontina no início das comunidades foi convidado pelo padre Miguel para ser animador de Pais e Padrinhos, ou seja, o padre queria formar um homem para falar com os outros homens da comunidade. No entanto, com o passar dos anos, o seu marido se afastou das atividades da comunidade.

Ezilda e Vito chegaram ao bairro em 1975, vindos de Santa Catarina, o marido era caminhoneiro e Ezilda não exercia funções fora de casa. Logo que começaram a participar da comunidade eclesial, Ezilda incentivou o marido a assumir funções:

[...] o padre João Rocha fez um desafio, será que não encontra catequista neste bairro, porque não sei o que, ele começou a fazer um desafio, né; e daí eu cutuquei o meu marido, eu disse assim: Que tal nós pega, nós dois? [o marido disse:] Mas como eu posso? Ele falou, eu não posso fazer isso, porque eu viajo; aí, eu disse: Nos sábados quase sempre você tá, então vamos montar dois grupos, quando você tá você [dá], senão eu faço catequese pra você, né, com o teu grupo [...] (HOFFMANN, 2008).

É interessante perceber a estratégia de Ezilda para envolver o seu marido nas atividades da comunidade. Ela sugeriu que poderia dividir com ele a responsabilidade sobre o grupo de catequese. Até os dias atuais o casal trabalha nas comunidades da região como animadores. Porém, pelas entrevistas pode-se notar que a continuidade dos homens nas funções, acompanhando a esposas foi mais uma exceção do que uma regra.

À medida que os homens começaram a criar novos espaços de sociabilidade, eles abandonaram as suas atividades nas comunidades. Eles passaram a ser apenas acompanhantes eventuais das esposas, como no caso do Neco, marido da Dirce, que se envolveu mais com a parte esportiva e recreativa do bairro:

[...] Ele era [ativo], ele que fundou o clube aqui, que até tem o nome dele, campo de futebol, né. Eu era ativa de um lado, e ele era de outro. Nos dois era líder, às vezes em quando pegava fogo, porque dois líder é difícil (risos). Ele também me acompanhava na comunidade, como eu também acompanhava ele se tinha uma recepção, uma coisa, eu acompanhava ele, também [...] (ANDRADE, 2008).

Portanto, com o passar do tempo, as comunidades se tornaram cada vez mais espaços de atuação das mulheres, com uma presença bem pequena de homens. Maria José Rosado NUNES (1991) observa que a bibliografia em geral silencia o fato de que as comunidades eclesiais de base serem essencialmente comunidades de mulheres. Quando a questão de gênero ou de raça é tocada, é de maneira rápida e superficial, como algo periférico. Para estes estudos a única categoria relevante é a de classe social.

Conquanto tais estudos silenciarem o fato das CEBs serem formadas em sua maioria por mulheres, este dado não pode ser ignorado ou considerado como “natural”. Segundo a autora, devido o caráter branco/masculino do poder exercido na Igreja, as questões de gênero e de raça não podem ser descartadas das análises (NUNES, 1991, p. 191).

Para Márcia Thereza COUTO (2002) os estudos de gênero que analisam as CEBs são relativamente tardios, apenas na década de 1990 são realizadas pesquisas acadêmicas que enfocam o papel das mulheres nas CEBs. Entre os temas tratados por estes estudos, estavam o comportamento reprodutivo, sexualidade, ação política e conflitos familiares.

A ausência de estudos sobre as CEBs a partir da perspectiva de gênero se devia a linha de interpretação dos pesquisadores e dos líderes do movimento que enfatizavam mais a questão de classe social em detrimento das questões de gênero (COUTO, 2002, p. 361). Deste modo, apesar das mulheres se constituírem a maioria nas CEBs, elas foram ignoradas pelos estudos até a década de 1990.

Além das comunidades eclesiais de base se configurarem como grupos de mulheres, elas lutaram para modificar as feições de seus bairros. Como mencionado, a região que habitavam era carente em infra-estrutura e uma das linhas de ação das CEBs era a melhoria da condição de vida material da população pobre.

Porém, essa melhoria não deveria ser algo dado pelos favorecidos como um paliativo, que apenas amenizava o sofrimento, mantendo a exploração. Por isso, a população pobre deveria ser conscientizada do seu estado de opressão e estimulada a transformar tal realidade. Nesse processo, as mulheres foram importantes, sejam as religiosas que eram as agentes que operavam esta conscientização, sejam as mulheres da comunidade que desenvolviam esta luta por mudanças no bairro:

[...] era toda semana, toda semana, depois a mulherada foi se destacando mais, e os homens começaram a ficar pra trás, foram parando né, então as mulherada, porque agora a maior parte é mulher que tá trabalhando nas atividades, homem não tem muito, não [...]

O padre que arrumou aquelas missionárias, elas que vieram pra cá, eram 10 mulheres, e daí elas começaram a fazer um movimento com as mulherada, que tinha que ter saúde, tinha que ter escola, que tinha que ter isso e ter aquilo, aí que começaram a organizar os grupos, e assim surgiu a associação de moradores, aí devagarzinho foi colocando o posto de saúde, tem até hoje, acho em 78 por aí; daí começou a cresce um pouquinho, né; dando espaço, aí fomo adquirindo, luz, rua, não tinha luz, não tinha rua, era só campo, não tinha nada, nada; daí começemo a exigir da prefeitura, daí veio a luz, daí veio as ruas, aí se começou a organizar; foi se organizando os bairros, foi crescendo, e daí foi exigido a água e o esgoto; deu muita briga, mas conseguimos, né [...] (LICHEWITZ, 2008).

Ao perguntar para Ana porque nas comunidades há mais mulheres do que homens, ela afirmou que as mulheres são mais “corajuda”, a organização do bairro exige muita conversa e discussão com os vizinhos e reuniões que parecem intermináveis, o seu marido não via sentido nas reuniões, acreditava que não tinha um resultado efetivo. No entanto, as reuniões nas comunidades deram origem às associações de bairros e por intermédio dessas associações, muitas reuniões foram marcadas com funcionários da prefeitura, como as assistentes sociais, os estagiários de medicina e de enfermagem.

Portanto, o resultado efetivo que o marido de Ana não via, aconteceu e em grande medida pela mobilização constante das mulheres do bairro. Novamente uma realização feminina que não foi reconhecida pelos homens e, muitas vezes, nem pelas mulheres.

Para Maria José Rosado NUNES (1991) as comunidades eclesiais de base reproduzem e constroem as relações sociais mais amplas entre homens e mulheres. E é o que se percebe na narrativa das entrevistadas quando se referem ao papel esperado das mulheres e dos homens na comunidade e na sociedade. Elas tendem a reproduzir os papéis estabelecidos.

É o caso de Dirce, que apesar de ter exercido um papel de liderança na comunidade, afirma que esta não é uma função feminina, porque a mulher

não tem firmeza suficiente para “liderar”<sup>4</sup>. A forma que a entrevistada fala dá a entender que a mulher poderia perder o controle sobre reuniões ou a condução dos trabalhos da comunidade por seu jeito mais dócil. Ela teria maior dificuldade para se impor.

Sendo assim, Dirce acredita que ela é uma exceção entre as mulheres, por ter qualidades que permitiram a ela exercer a liderança da comunidade. De fato, Dirce é citada por outras entrevistadas como uma referência na região, no sentido de ter auxiliado a disseminação de comunidades no setor Carmelo, após ter sido do grupo inicial de casais que formaram as primeiras comunidades na Vila São Pedro Apóstolo.

Por outro lado, Lontina parece ter uma visão diferente sobre o papel feminino, quando perguntado sobre o modelo mariano e se ele poderia servir como referência para os homens; ela respondeu que além de Maria, as próprias mulheres podem ser modelos para os homens:

[...] porque você pode vê, se você observar bem, muitos homens se espelham nas mulheres, né, eles muitas vezes te admiram, as vezes te criticam, porque as vezes você faz bem, você faz melhor que eles, né; o meu mesmo, ele fala, porque eu chego todo mundo me conhece, todo mundo cumprimenta, todo mundo dá beijinho, né, ele não, ele é mais fechado, então o problema é dele, eu tenho essa visão pode se espelha em mim [...] ( LICHEWITZ, 2008).

Essa passagem da narrativa de Lontina também ressalta outro elemento importante para essas mulheres, a sociabilidade; as reuniões na comunidade proporcionavam o encontro e a afetividade para elas. Os homens, por sua vez, desejavam outro tipo de sociabilidade, ligada mais com a demonstração de sua virilidade, como o futebol ou o bar.

Os encontros das mulheres nas comunidades regrados por cânticos, conversas e partilha não fazia parte do universo masculino, sendo assim, as

---

<sup>4</sup> Apesar da conotação desta palavra pela entrevistada soar mais como mandar do que liderar, ela nunca iria atribuir essa palavra de maneira direta porque seria totalmente contrária à visão de animador das comunidades. No entanto, pela forma que ela descreve o papel de liderança, parece que seria necessária a qualidade de mando e não de moderador.

comunidades propiciavam um espaço mais próximo às expressões femininas. Lourdes comenta que seu marido não se interessava muito pelos encontros porque exigiam leitura e como ele apenas tinha estudado 30 noites em Minas quando jovem, não acreditava que poderia acompanhar os estudos (COSTA, L., 2008).

Admitir publicamente que não é capaz é uma grande prova para o homem, pois isso coloca em jogo a sua virilidade. Por outro lado, das mulheres já é esperado o fracasso, por isso elas podem ousar, porque isso não colocaria em vulnerabilidade a sua honra.

Portanto, o fato de Lourdes ousar participar dos estudos bíblicos sem contar com uma educação formal, tinha um menor impacto sobre a sua feminilidade. O seu marido, por outro lado, poderia ser desacreditado publicamente, por isso a atitude mais retraída dos homens na comunidade.

A virilidade como postura ética está associada diretamente à virilidade física, por isso o homem que é destituído desta ética está colocando em risco a sua virilidade física e, por conseguinte a sua honra masculina (BOURDIEU, 1999, p. 20). Esta honra é expressa por manifestações de proezas e de exploração que conferem honra ao seu executor (BOURDIEU, 1999, p. 29).

As comunidades representavam uma novidade na vivência religiosa e como algo novo suscita incertezas e inseguranças, como arriscar a sua reputação numa empreitada destas? Como assumir funções de liderança?

A questão da liderança remete a outro ponto muito relevante sobre as relações de gênero nas comunidades eclesiais de base: os ministérios. Leonardo Boff (1986) em seu livro “E a Igreja se fez povo” comenta os ministérios dessa nova forma da Igreja na América Latina. Primeiramente o autor explica que os que exercem os ministérios tradicionais da Igreja, como os padres, devem perceber que na Igreja do povo não se deve portar como depositários da verdade; devem atuar mais como animadores da fé da população.

Mas adiante, Leonardo BOFF (1986) trata dos novos ministérios criados na Igreja do povo, para tanto, o autor expõe que essa nova forma da igreja está apoiada em quatro eixos: o anúncio evangélico, a celebração, a ação no mundo e a coordenação. Segundo o autor, a coordenação confere

unidade à comunidade, é ela que deve animar e articular os outros eixos. A coordenação é assumida pelo papa, pelos bispos, pelos párocos e pelos coordenadores das comunidades, sendo que os leigos têm mostrado extremo entusiasmo nesta função. A ação dos leigos é mais impressionante nas regiões onde faltam sacerdotes e religiosas, assumindo funções ligadas à evangelização, à celebração, aos cânticos, à catequese, à visita aos doentes, à preparação de noivos, ao cuidado com a subsistência dos desempregados, à alfabetização de adultos e muitas outras funções.

Todas essas funções são os ministérios comunitários que exigem apenas uma habilidade pessoal e a prática dos envolvidos, ou seja, com o passar do tempo a própria comunidade escolhe seus ministros por suas habilidades. A relação entre comunidade e ministro tem que ser simbiótica, um sem o outro não existe (BOFF, 1986, p. 63-64).

Pelas entrevistas, percebe-se que a dinâmica de formação dos ministros respeitava primeiramente a prática e depois a formação teórica dos escolhidos. Irene ao descrever como foi a sua formação como ministra da eucaristia, explica que recebeu orientação da irmã Anita, que passou cada etapa da celebração passo a passo em várias celebrações, só depois teve um curso de formação na Cúria. A princípio Irene foi tomada de uma grande insegurança para realizar a sua primeira celebração, acreditando que os outros participantes da comunidade não iriam respeitá-la por não ser religiosa (COSTA, I., 2008).

Irene se via como ajudante dos religiosos, que poderia realizar pequenas partes da celebração e não conduzi-la, nem tampouco venerar e distribuir a hóstia, pois isto era monopólio dos religiosos. Realmente essas funções, durante muito tempo, foram monopólio dos agentes do sagrado. Como a Igreja estava propondo que os leigos assumissem tais funções?

Lontina conta que no início das CEBs na região, os pais se opuseram à catequese ministrada por leigos. A resistência foi tão grande que fez com que alguns ministros desistissem de suas funções. Os pais queriam que a catequese continuasse a ser dada por freiras e pelos padres. Lontina comenta que, até hoje, se o padre e o ministro estão distribuindo a hóstia, muitos preferem tomar a hóstia das mãos do padre (LICHEWITZ, 2008).

A resistência muitas vezes não partia apenas dos outros leigos, mas dos padres que assumiram as comunidades anos mais tarde. Eles começaram a encarar os ministros como meros ajudantes na celebração, descaracterizando a proposta inicial dos ministérios nas comunidades (HOFFMANN, 2008).

Lourdes, após ter participado das CEBs, passou alguns anos em outra região na qual não havia comunidades. Ela desejava continuar o trabalho que realizava na comunidade, visitando os doentes e dando a eucaristia para eles. Porém, nessa nova paróquia, o padre apenas aceitava o ministério mediante um curso de dois anos. Sobre isso Lourdes comenta como se sentiu:

[...] Olha eu entendo que o serviço da comunidade é bem diferente destas igrejas que são de outro ritmo, tem igreja que são matriz, que a gente participou de várias, é muito diferente das comunidades de base, né; mas a única coisa que eu acho que a comunidade de base é uma comunidade demais espaço pra gente, pega um trabalho pra ajuda, a minha experiência que eu acho na comunidade de base, que pessoa sem leitura até pega algum trabalho, alguma coisa pra ajuda, e nestas outras têm pessoas já escalada pra aquele serviço e pronto, a gente só participa da celebração, mais nada, e a comunidade de base não, eles pegam o povo pra ajuda, é comunidade e tudo tem que pega um pouco pra ajuda [...] (COSTA, L., 2008).

A narrativa de Lourdes deixa clara a sensação de exclusão que ela sentiu numa igreja que cria empecilhos para os fiéis exercerem funções, enquanto nas comunidades ela se sentia acolhida e valorizada, mesmo não tendo muita instrução formal. Pode-se perceber, de acordo com a bibliografia sobre as CEBs, a tendência dos novos padres adotarem uma posição hierárquica com relação aos fiéis, provoca estranhamento ou revolta daqueles acostumados à autonomia que as comunidades proporcionavam.

No entanto, é bom lembrar que de início a figura do ministro leigo foi muito questionada pela comunidade. Pode-se pensar que era justamente por isso que os homens resistiam em assumir os ministérios. Como apontado anteriormente, os homens sempre têm algo a perder, justamente por sua posição dominante em relação à mulher, então seria muito perigoso assumir

uma atividade que colocasse em dúvida a sua credibilidade. Enquanto que a mulher, por estar na margem do poder, não tem muita coisa a perder<sup>5</sup>, por isso pode arriscar mais, expondo-se.

O número expressivo de mulheres nas CEBs pode ser explicado justamente pela posição da mulher à margem na sociedade. Por ser uma experiência nova, as comunidades poderiam ameaçar virtualmente a masculinidade. Por outro lado, devido ao rigor moral, as mulheres não poderiam circular em espaços que eram considerados permissivos moralmente, como o campo de futebol ou os bares. Logo, para conseguir criar um grupo de sociabilidade que era aprovado socialmente, essas mulheres viam nas comunidades um espaço permitido para a sua expressão e convívio social.

Além disso, as comunidades criavam oportunidades de atividades, inclusive de comando, que não estavam disponíveis na sociedade, seja por serem de um grupo social desfavorecido, seja por serem mulheres. Desta forma, as comunidades se configuravam como um espaço importante de realização da subjetividade dessas mulheres.

Com o passar do tempo, na medida em que as comunidades se desenvolviam e a resistência aos ministérios foi vencida, os homens passaram a assumir ministérios também. É interessante observar que os ministérios assumidos por eles sempre são aqueles considerados mais importantes na comunidade, como o de celebrante e o de ministro da eucaristia.

As mulheres assumiam essas funções e também outras, como a de zeladora de capelinha, catequista e visita aos doentes. O exercício dessas funções era assumido preferencialmente pelas mulheres por estarem associadas às atribuições eminentemente femininas, como o cuidado com o outro e a educação moral.

A manifestação da virilidade estaria associada a um trabalho psicossomático que é aplicado na educação dos homens. Esse trabalho realizado de maneira contínua pretende virilizar e despojar de elementos femininos o

---

<sup>5</sup> O que a mulher tem a perder é sua honra que está associada à pureza sexual e moral. Mais adiante poderemos ver que as comunidades forneciam o espaço moralmente aceito para o exercício de sua expressão (BOURDIEU, 1999, p. 36).

homem (BOURDIEU, 1999, p. 37). A moral da honra masculina é incorporada em seus gestos e posturas corporais para provar a sua masculinidade, sendo assim, atitudes como enfrentar, olhar de frente e com postura ereta, constituem o fazer-se e manter-se homem (BOURDIEU, 1999, p. 38).

Por isso algumas atividades podiam representar uma ameaça à masculinidade por estarem associadas às qualidades femininas, como educar crianças. Pode-se cogitar que por isso se encontrava poucos homens dedicados à catequese, enquanto o seu número era maior entre os ministros da eucaristia. O trabalho de catequista estava restrito a um espaço mais doméstico, por outro lado o ministro da eucaristia teria um lugar de destaque na comunidade, no espaço público.

Ao mesmo tempo, o fato do ministério da eucaristia concentrar os homens da comunidade conferia a esse ministério um enobrecimento. Segundo Pierre BOURDIEU (1999, p. 73) as atividades que são realizadas pelos homens recebem uma áurea de reconhecimento. A mesma atividade quando é realizada por mulheres recebe uma conotação pejorativa:

A contradição provocada pelo fato das mulheres serem a maioria nas CEBs e não exercerem as funções principais, também ocorreu nos encontros interclesiais, nos quais eram discutidas as ações das CEBs no país, porque o número de mulheres era menor do que de homens. Portanto, apesar de ser a maioria, nesses encontros, as mulheres possuíam menor representatividade (NUNES, 1991).

Como as entrevistadas percebem o seu papel na comunidade e o papel da mulher na sociedade? E as representações sagradas de Cristo e Maria, qual a leitura que elas produziram destas representações? E qual a relação entre esta leitura e a visão que elas têm da mulher?

### **As visões sobre o papel feminino na igreja e na sociedade**

[...] sempre tinha mais mulheres, porque os homens [...] não têm aquele pique, eu acho, [...] e outros, sei lá, não se interessa, acha mais cômodo chega do trabalho, já cansado, e as mulheres participam e ainda vão na reunião, trabalham e vão na reunião, e

os homens já gostam mais de bar e outro, aí já tira o pique, né. Aí as mulher continua lutando [...] (HOFFMANN, 2008).

De acordo com Maria José Rosado NUNES (1991), as mulheres garantem a continuidade do grupo da comunidade com a sua persistência e presença constante, são elas também que conseguem aumentar o número de participantes, porque logo que uma nova família muda para o bairro, elas realizam visitas e convidam para participar da comunidade.

O esforço das mulheres também é perceptível no trabalho das freiras, nas narrativas das entrevistadas, as irmãs aparecem como orientadoras dos leigos na realização dos ministérios, formando-os ou fornecendo materiais. Além disso, as freiras incentivavam e organizavam as mulheres na luta para melhorar as condições materiais do bairro.

Apesar desse papel de grande importância das religiosas, as entrevistadas geralmente lembram mais da atuação dos padres e não questionam a hierarquia estabelecida na Igreja entre homens e mulheres. É o que ocorre quando se pergunta a Irene o que ela pensa sobre a ordenação das mulheres, e ela se posiciona contrária à ordenação. O argumento utilizado por ela é que as mulheres têm filhos e por isso não podem viajar e mudar de paróquia como os padres. A não ser que a mulher optasse em não ter família. Então, foi indagado se esse não seria o caso das freiras. Irene ficou surpresa, como se nunca tivesse pensado nessa possibilidade, ficando sem resposta.

É interessante observar que, apesar de indicar os filhos como impedimento para a mulher assumir as funções do padre, a entrevistada não coloca em dúvida a questão da pureza sexual das mulheres, porque imagina a situação com mulheres que já tiveram filhos para consagrar a hóstia. Os impedimentos seriam os filhos e a função que exige constante locomoção. É como se ela estivesse se colocando no papel do sacerdote, porque, a princípio, não lembra do caso das freiras que não têm filhos e, por isso o seu argumento não se manteria.

Outro ponto interessante é notar que a entrevistada associa automaticamente a maternidade à figura feminina, como se fosse algo dado naturalmente, enquanto que a paternidade não é entendida como algo inerente à natureza masculina. Isso poderia estar ligado à forma como ela compreende

a maternidade e a paternidade. Irene acredita que a relação mãe e filho é diferente da do pai com o filho. Por causa da gravidez a mãe desde o início estabelece uma relação mais próxima com seu filho.

Além disso, o seu argumento evidencia como a ordenação apenas dos homens para o sacerdócio nunca foi questionada ou pensada por ela de maneira mais detida. A entrevistada também não questiona o celibato do padre, aliás, acredita que isto é condição para que ele realize as suas atividades, esquecendo que em outras religiões, como a protestante, os pastores podem constituir família e desempenhar as suas funções.

Segundo Carmem Cinira MACEDO (1997), a tradição católica associa o pecado à prática da sexualidade. Essa associação se baseia na idéia dicotômica de corpo e de alma. A prática da sexualidade prenderia a alma ao mundo mundano da carne. Nesse contexto, o celibato é um sinal de libertação das coisas do mundo, o que cria uma hierarquia entre o clero e o leigo. Apesar disso, nem todos os religiosos que optaram pela vida celibatária recebem o mesmo direito e tratamento na Igreja.

Embora o papel das irmãs ser de fundamental importância para a comunidade, elas raramente são lembradas. É perceptível também que as funções que desempenharam geralmente estavam ligadas às qualidades consideradas femininas, como o papel de educadora das crianças ou de formadora das lideranças. Por outro lado, a figura do padre é central, como se percebe na narrativa de Dirce.

Sim (com ênfase), ele [o padre] é, como se diz, o esteio da comunidade, né, nos grupos de reflexão do bairro, ele tá toda vida presente, ele ajuda cada grupo que às vezes tá meio caindo, porque ele é a presença, [...] o representante de Cristo que tá ali no meio, que tá ajudando a gente a achar o caminho, né. É muito importante a presença do padre, ao contrário que as pessoas pensam que o grupo de comunidade não precisa muito do padre, precisa; é ele o orientador, mas tem que ser disponível, também, não é qualquer padre que é. Não é, aqueles padres mandam que só eles sabem, não acontece a comunidade, não acontece comunidade, só quando é disponível mesmo [...] (ANDRADE, 2008).

A comparação do padre com um esteio, ou seja, o pilar da comunidade, indica que a entrevistada confere à figura do padre um papel central e fundamental. As religiosas são consideradas auxiliares dos padres, elas ocupam papel similar ao de Nossa Senhora na Redenção, ou seja, de co-responsável.

Quanto às representações de Cristo e de Maria é interessante observar que espontaneamente nas entrevistas é citado o modelo de Cristo dentro de uma ótica da Teologia da Libertação, enquanto Maria é mencionada apenas quando perguntado. Isso é uma evidência de que a Teologia da Libertação conseguiu atingir o seu público, porque essa teologia é reconhecida por sua ênfase na cristologia, em detrimento da mariologia.

Por isso as entrevistadas citam mais Jesus e outros personagens masculinos da Bíblia, como Abraão e Moisés, como modelos de liderança. Eles aparecem como grandes libertadores do seu povo oprimido. Sem dúvida essa leitura da Bíblia pretendia ser revolucionária, no sentido de procurar despertar na população oprimida o desejo de romper os grilhões da exploração.

Sim, né, porque Cristo foi o verdadeiro libertador, né; que na verdade ele, a partir de quando, como fala, ele foi, mas não foi só ele, porque veio os primeiros, a gente pensa lá os primeiros profetas, as primeiras pessoas como Moisés, foi um homem, uma pessoa enviada por Deus, que Deus confiou a ele aquela grande missão de pega o povo do Egito leva lá pra outra terra, né; e quantos anos ele não caminhou com este povo, quanta confiança ele tinha em Deus e Deus confiava nele, né; confiou nele tanto de vê que ele ia ser capaz de vencer esta missão que, no entanto que é a missão da libertação, né. Então a gente conversa muito sobre isso, a gente quando tem estes diálogos, a gente se baseia em Moisés, Abraão, e vem de lá pra cá, na história bíblica, de pessoas que deram testemunho de libertação pra nós [...] (COSTA, I., 2008).

Os modelos divulgados eram masculinos, sendo assim, as mulheres que participavam das comunidades, que era a sua maioria, não tinham um modelo feminino para seguir. Não admira então algumas acreditarem que a

liderança não era algo natural nas mulheres, pois ouviam o tempo todo nas formações que os homens eram os líderes na libertação de seu povo.

Essa leitura da Bíblia sob a ótica da Teologia da Libertação provocou algo interessante. Como a figura feminina é quase ausente, a representação que as entrevistadas têm de Maria é aquela da mariologia tradicional. A maior parte das entrevistadas, quando questionada sobre a sua visão de Maria, remete primeiramente ao momento da Anunciação, ou seja, o momento em que Maria aceitou ser a mãe do salvador da humanidade. Em segundo lugar, as entrevistadas lembravam da função de intermediação que Maria desempenha entre os fiéis e Jesus.

[...] Maria é a intercessora nossa; porque milagre mesmo é Jesus que faz, só que ela é intercessora como mãe, vai lá pro pai e diz: Ah, faça isso, o teu filho tá querendo, vai, vai, né (tom de súplica); então a gente vê Maria assim, como intercessora; se eu quero conversa direto com Jesus nada impede, porque Deus é o nosso pai, né, mas se eu tenho aquela devoção por Maria, eu pedi pra Maria me ajuda com uma família que tá entrando por um caminho errado, pedi a ajuda de Maria: Me ajuda você que também foi mãe, me ajuda; a gente sempre pede, a gente vê Maria como intercessora; e ama demais (COSTA, I., 2008).

O tom de súplica que a entrevistada faz ao tentar expressar-se como Maria faria a Deus, ou ao seu filho, é o mesmo que as mulheres fazem para ter o seu pedido atendido pelos homens. Observa-se aqui o mesmo poder sutil que as mulheres eram chamadas a exercer no catolicismo conservador. Elas não lutam, não questionam, apenas pedem suplicantes para serem atendidas.

Para Ezilda, Maria foi a mãe que todas devem ser, sempre “pacienciosa”, enquanto que Lourdes também acredita no poder de intercessão de Maria, inclusive que usar o óleo de Nossa Senhora<sup>6</sup> está fazendo com que ela melhore da artrose. Dirce entende Maria como

---

<sup>6</sup> A entrevistada explicou que este óleo comprado em Aparecida do Norte (S.P.) pode ser ingerido ou espalhado sobre a superfície da pele para curar várias enfermidades (COSTA, L. op. cit.).

companheira de Jesus e que ajudou a difundir a palavra de Cristo após a sua morte.

Mas a leitura mais interessante sobre Maria é de Lontina:

Eu por exemplo destaco muito a figura de Nossa Senhora, como exemplo de mulher, como lutadora, como ela no momento que ela recebe a Anunciação do anjo, ela aceita, ela sabe que vai ter problema lá na frente, vai ser rejeitada, muitas vezes até pela própria sociedade, mas ela não tem medo, enfrenta e vence; e nós copiamos este modelo de Maria, pra nós hoje [...] então a gente se espelha nela, e tenta passar, que Nossa Senhora intercede por nós em todos os momentos, eu recebi uma graça muito grande falei pra ela: tenho que agradecer, louvar Nossa Senhora por isso, porque ela merece, porque ela é nossa mãe espiritual, e ela quantos conselhos nós dá dentro do Evangelho, já o cântico de Zacarias ali, o conselho que ela dá, né? Então se a gente se espelha, você não tem como ser uma pessoa diferente dos outros, ou ignorante, tem que ser bem humilde, e tem que aceitar, as pessoas do jeito que elas são, né? Pra não querer mudar a vida dos outros, não muda, né; mas dando bom exemplo, como ela deu, você conquista as pessoas, né; (LICHEWITZ, 2008).

Novamente se nota a menção à Anunciação, porém a entrevistada tem uma representação de Maria como uma mulher lutadora, que enfrentou a sua sociedade para poder dar a vida a Jesus. Pode-se ponderar que Lontina tem essa leitura porque ainda realiza cursos de teologia. Sabe-se que a figura de Maria recebeu maior atenção dos teólogos da libertação no final da década de 1970. Sendo assim, essa visão de Maria libertadora, de certa maneira, pode ser fruto dessa produção teológica.

Por outro lado, pode-se pensar que essa mulher criou a sua própria interpretação sobre a representação de Maria, pois se percebe pela forma que ela se refere a Maria como lutadora entra em contradição com a justificativa que emprega para afirmar isso, ou seja, o seu aceite diante da Anunciação.

Essa interpretação sobre Maria seria oriunda mais de sua prática como mulher que luta para melhorar o seu bairro, do que a representação divulgada pela Igreja. Realmente a contradição se instala entre a prática dessas mulheres

e as representações femininas disponíveis no panteão católico. Portanto, essas mulheres têm que fazer uma releitura da imagem feminina no catolicismo a despeito do discurso teológico para encontrar um sentido em sua prática.

Maria José Rosado NUNES (1991) observa que a recusa das mulheres em aceitar o espaço que lhes é atribuído na Igreja pode por em causa a organização hierárquica e clerical da instituição. Isso provocaria o questionamento do fato de um pequeno grupo de iniciados, o clero, ser o depositário dos bens simbólicos, poder que esses agentes acreditam realmente ter.

Portanto, algumas questões relativas às relações estabelecidas entre clero/leigos e masculino/feminino são tratadas como verdadeiros dogmas, que não permitem o questionamento dos fiéis. Esse questionamento poderia colocar em risco todo o edifício teológico e organizacional da Igreja que está fundamentado no poder de um pequeno grupo de homens iniciados.

De acordo com Márcia Thereza COUTO (2002), os estudos de gênero sobre as CEBs, apontam uma ambigüidade no discurso e na prática das lideranças, porque estas enfatizam o papel de ruptura da mulher nas conquistas de classe, porém não tocam na questão de “consciência de gênero”. Nesse sentido, assuntos da agenda feminista como o aborto não são estimulados no interior das CEBs.

De qualquer forma, há um distanciamento das representações e dos lugares que a instituição confere às mulheres e a prática efetiva que elas desenvolvem em suas comunidades. Para tanto, é interessante observar como as comunidades se organizavam e quais os papéis assumidos pelas mulheres.

As reuniões geralmente eram organizadas em dois momentos: a leitura e interpretação bíblica, que começava com a problematização a partir de relatos de vida. Essa parte da reunião tinha um controle maior do clero, que podia se dar de várias maneiras.

Uma das formas era por meio da formação dos animadores que recebiam o material adequado a ser trabalhado pelo grupo. As entrevistadas comentam que tiveram cursos de formação, seja para aprender a comunicar-se e animar uma reunião, seja de estudos bíblicos. Desse modo, os grupos de reflexão da comunidade e do bairro também desempenhavam

papel importante, porque em suas reuniões ocorriam avaliações sobre os problemas da comunidade e a partir destas avaliações o religioso indica o material que deve ser trabalhado.

O controle sobre o material pelo grupo de especialistas da Igreja acontecia na catequese. O grupo de catequistas era coordenado por um(a) animador(a) e esse coordenador(a) também recebia o material para trabalhar com as crianças a partir da reunião com outros coordenadores e os religiosos.

Por isso a autonomia dos leigos era relativa, porque eles deviam seguir as orientações e a leitura sugerida pelo grupo de especialistas. Muitas vezes ocorriam embates entre os leigos e o padre. Porém, como afirma Maria José Rosado NUNES (1991, p. 236), esta reivindicação de maior autonomia não anulava a representação fortemente inculcada do sagrado como uma linha de separação dos leigos e dos religiosos. Para algumas comunidades, não ter um padre significava uma perda simbólica do prestígio religioso e social.

As práticas religiosas nas comunidades podiam ser divididas em dois tipos: as “não oficiais” que eram realizadas com pequenos grupos e que não necessitam do especialista religioso; e “oficiais” que reuniam um grupo maior de fiéis e devia ter um agente religioso presente (NUNES, 1991, p. 239-240).

Portanto, a relação clero/laicado não era abolida, ela apenas sofria modificações. O exercício de ministérios acabou relativizando a noção de que os sacerdotes e outros religiosos eram os únicos que poderiam exercer aquela função. Porém, para a população e, até mesmo para os religiosos que estavam orientando este processo, havia ainda a compreensão de que as funções ministeriais assumidas pelos leigos tinham os seus limites.

O limite era justamente o processo de sacralização dos bens simbólicos, e o exemplo mais visível e importante era a consagração da hóstia. Apenas os agentes especialistas do sagrado podiam tornar simples esferas de farinha no corpo de Cristo. Há uma transubstanciação, ou melhor, a transformação de algo que é profano em algo sagrado. Sendo assim, os leigos não teriam essa capacidade de transformar algo profano em sagrado, porque eles não pertenciam a essa esfera.

Os ministros da eucaristia apenas distribuíam a hóstia sacralizada pelos sacerdotes. A hóstia, sem passar pelo ritual da consagração de um sacerdote não passaria de farinha. Por isso a figura do padre seria insubstituível, o ministro não poderia consagrar a hóstia e torná-la corpo de Cristo.

Entre os ministérios assumidos pelas mulheres da comunidade, estava a de zeladora da capelinha. A capelinha carregava a imagem de Nossa Senhora ou do padroeiro da comunidade e devia percorrer um número determinado de casas na comunidade. Cada casa que recebia a capelinha devia, na noite que a hospedava, rezar um terço e no dia seguinte levar à próxima casa. As capelinhas eram fechadas com vidro para proteger a imagem e tinham um pequeno compartimento para o depósito de moedas e notas de dinheiro. A zeladora da capelinha, como já diz o nome, devia zelar pela boa condição da mesma e verificar o montante de dinheiro arrecadado para reverter em favor da comunidade.

Outro ministério era de catequista. A catequese podia ser dada às crianças na casa da comunidade ou nas casas das crianças. Irene gostava de atender as crianças em suas casas, porque isso promovia a integração com as famílias, assim além de catequizar os filhos, catequizava os pais. Havia também sempre a coordenadora das catequistas que deveria fornecer o material para a catequese e suprir a falta de alguma catequista. A catequese era importante para a comunidade por manter a religião para as próximas gerações e, ao mesmo tempo, era uma atividade eminentemente feminina, por estar associada à maternidade.

As animadoras de grupos de oração geralmente eram pessoas carismáticas, porém entre os ministérios não se configurava como um dos mais importantes. Interessante neste ponto é que entre os grupos de oração da comunidade Urano e Espírito Santo se encontra o Apostolado da Oração.

No entanto, o Apostolado da Oração estava totalmente reformulado, agregando pessoas de todas as idades e sexos, porém isso não mudava o fato de ser composto em sua grande maioria por mulheres. Esse grupo, nas comunidades citadas, também realizava visitas aos doentes e este gesto era entendido pelas entrevistadas como uma ação de caridade.

Um dos ministérios mais importantes era o responsável pela eucaristia. O ministro da eucaristia poderia atuar nas celebrações ou apenas nas visitas às pessoas doentes. Na comunidade Rex o grupo que visitava os doentes para levar a eucaristia era chamado de Espírito Santo. Esse grupo realizava visitas aos fiéis da comunidade que não podiam ir à igreja. A visita consistia na leitura do Evangelho e uma breve reflexão, seguida da comunhão.

Nem todo ministro da eucaristia era celebrante, mas todo celebrante tinha que ser ministro da eucaristia. Irene é celebrante de sua comunidade Acordes e sendo assim anima toda a celebração no domingo na casa da comunidade. O ministério da eucaristia era cercado por uma aura de responsabilidade e do sagrado. Tanto Irene quanto Lontina mencionam como o ministério da eucaristia exigia uma grande preparação dos escolhidos. Eles deviam durante a semana pensar sobre a sua conduta e seus pensamentos, porque eram portadores da hóstia no domingo.

Segundo Irene sem o ministro da eucaristia não havia celebração, por isso a responsabilidade é muito grande. O trabalho começava durante a semana para a organização da celebração. Por outro lado, o poder do ministro da eucaristia não era ilimitado, porque nos grupos de reflexão, como Irene menciona, nem o ministro escapa, ele tem que “entrar na dança”. Ele podia ser questionado do atraso de suas atividades ou mesmo da maneira que conduzia a celebração.

Entre os ministérios o mais importante era o do ministro da eucaristia, e neste caso, pode-se enfatizar dois pontos. Primeiro, por ocupar um lugar de destaque na comunidade era também assumido por igual número por homens e por mulheres; segundo, seria o fato de as mulheres serem as pioneiras nesta função na comunidade.

De qualquer forma, seja qual for o ministério que a mulher exercia ou exerce em sua comunidade, o seu trabalho modificou a perspectiva que ela tinha de si mesma. Algumas entraram nas comunidades ainda relativamente jovens ou com mais idade, outras casadas enquanto outras solteiras e permaneceram até os dias de hoje. Em suas narrativas salta aos olhos a gratificação que sentem ao contarem sobre as suas atividades e como elas sempre se mantiveram ocupadas.

As comunidades eclesiais de base se constituíam como espaço onde as relações entre clero e leigos se recompõem, reestruturavam-se. Essa mudança na atuação dos leigos na igreja por meio das comunidades permitiu, principalmente, às mulheres ampliarem o seu espaço de atuação.

O exercício dos ministérios e da ação política aumentou o espaço de circulação social dessas mulheres. Algumas começaram, a partir das experiências das CEBs, a participar de conselhos comunitários de saúde e/ou nas campanhas políticas. Essas mulheres trabalhavam fora, cuidavam de suas famílias e das tarefas domésticas e encontravam nas atividades da comunidade mais uma realização. Elas narram com satisfação a construção da casa da comunidade e do seu bairro. Ezilda conta de maneira edificante a lembrança de um dia que estava no quintal de sua casa e viu um rapaz colocando uma placa num terreno perto para a venda; logo ocorreu a ela que ali seria o lugar perfeito para construir a casa da comunidade. Por isso, ela correu para pedir que tirasse a placa, porque a comunidade iria ficar com o terreno. Lembra como foi difícil explicar para o rapaz o que era comunidade.

Ezilda recorda desse fato para mostrar como se sentia realizada tomando iniciativa em nome da comunidade e como ela fazia parte da história material do lugar. Irene também se rememora da construção da casa da comunidade, que passou por muitas reformas; de pequena casa, comprada com uma rifa de panela de pressão, que as celebrações tinham muitas vezes de ser realizadas no lado de fora, até comparando-a atualmente com uma pequena igreja.

A construção da casa da comunidade demandou muito trabalho e muita dedicação, rifas, festas e a correria para conseguir brindes. Lourdes conta que pegou uma insolação pedindo brindes e foi parar no hospital. Ana recorda que além de pedir brindes, ela mesma montava cestas para doar para as festas.

Como diz Lourdes, as mulheres doavam o seu serviço para a comunidade. Ana reclama que a nova geração de mulheres não quer doar este serviço para a comunidade e para o bairro. O doar aqui tem uma conotação diferente das mulheres do quarto capítulo, da relação entre

mulheres ricas com os desfavorecidos. Aqui são mulheres doando o seu serviço para melhorar a vida dos iguais e de sua própria família.

Lourdes comenta dessa doação de serviço à comunidade quando perguntado por que há mais mulheres que homens nas comunidades. Ela respondeu assim:

Porque as mulher que ajuda, é pessoas que podem doar o serviço, que tem algumas que nem no domingo pode doar o serviço, né, aquelas que não podem doar, algumas não querem, porque têm algumas que não têm experiência de religião, aqueles que não têm experiência de religião, eles não acertam faze nada, então a gente que faz tempo que trabalha na comunidade, a gente tem mais experiência, né (COSTA, I., 2008).

Para ela, uma explicação para ter mais mulheres nas comunidades é porque elas sabem se doar, se bem que ela observa que algumas mulheres hoje não entendem o sentido da religião, não conseguem se doar para a comunidade. O trabalho dos homens é muito precioso para ser doado, ele deve garantir a manutenção material do grupo familiar. As mulheres quando trabalham é para ajudar o marido nesta manutenção, porém o trabalho feminino pode ser descartado, inclusive pode ser doado.

É interessante observar que na concepção de muitas mulheres da comunidade está implícito que elas têm que se doar para a comunidade e para a família. O que é condizente com o papel atribuído à mulher constantemente pela Igreja e pela sociedade: ela deve estar atenta para atender as necessidades dos mais próximos.

Percebe-se na narrativa das entrevistadas a imagem do anjo que guarda o lar e atende com cuidados maternos todos os indivíduos que precisam. Essa imagem nos lembra outra empregada constantemente na literatura católica, que tratamos no segundo capítulo, a de Maria nas Bodas de Caná, quando a prestimosa mãe percebe que os noivos estavam passando por constrangimento por falta de vinho.

Lontina narra o seu atendimento aos enfermos que estão esperando a sua hora, descreve toda a tristeza e sofrimento que tem que presenciar para garantir àquela pessoa uma boa passagem. Ela acredita que esse atendimento

lhe confere uma dádiva, pois nunca fica doente, Deus a recompensa com este seu serviço doado.

Ana doa dinheiro para entidades que atendem crianças, dinheiro que consegue benzendo crianças de coisas que os médicos não curam como “susto, quebrante, bicha, aguada.” Ela não pede nada aos pais, porém eles dão dinheiro, por isso ela doa esse dinheiro. Como diz Ana: “[...] tem vez que a doação que eu dou é tudo que eu ganho e passo pros outro; [...] se eu dou com aquela boa vontade [...] Deus tá vendo que eu tô dando [...]” (OLIVEIRA, 2008).

Neste ponto se nota a aproximação destas mulheres com as do quarto capítulo porque elas concebem a doação como um contrato com Deus, ou seja, doar o seu serviço, a sua piedade, o seu dinheiro, entre outras coisas, é receber uma gratificação, uma dádiva de Deus.

A gratificação pode ser a saúde e o bem estar para a sua família, mas também pode ser o sentir-se valorizada pelos desafios que assumiu e venceu, com as oportunidades que a participação da comunidade propiciou. Como Ana, que lembrou que a composição de uma música e o seu desempenho no coral da comunidade lhe rendeu junto com outros três colegas uma viagem para o Ceará. Era um encontro sobre comunidades, onde leigos e religiosos estavam juntos. Ana comenta que foi surpresa geral quando, no final do encontro, os sacerdotes colocaram o hábito, afinal os leigos, que não sabiam quem era ou não sacerdotes durante o encontro, criticaram o clero. Mal sabiam eles que estavam cercados de religiosos.

Irene, ao fazer um pequeno balanço de sua vida, narra as suas atividades na seguinte seqüência: filha, família, comunidade e não cita o seu trabalho de costureira. Estudos sobre história oral e memória feminina indicam que as mulheres costumam dar destaque à família em suas narrativas e todas as nossas entrevistadas não fugiram a esta regra, contudo é interessante observar que as atividades da comunidade também se configuraram como muito importantes (SANGSTER, 2003).

Em alguns casos era difícil marcar as entrevistas justamente por causa das atividades dessas mulheres na comunidade: grupos de oração, novenas de natal, padaria comunitária. Como diz Lourdes:

Ah, eu sinto bem, graças a Deus, sinto muito bem, eu acho que é uma felicidade pra nós ter essa oportunidade, de ajuda; pra mim, Deus me livre, eu me separa da comunidade; se eu separa das comunidades, eu vou senti muito, eu acho que eu vou separa só com a morte, que agora com a idade que eu tô, eu só espero o dia que Deus quise chama, né. A gente passo de 80 ano, não pode espera vive muito mais [...] (COSTA, L., 2008).

Uma gratificação que vai além do campo religioso, do contrato com o sagrado, é uma dádiva de sentir-se útil e capaz e, ao mesmo tempo, com uma rede de sociabilidade que não a faz sentir-se solitária. Como fala Lourdes:

Eu gostei das nossas comunidades, tudo e todas elas, eu gostei muito; panhei muito amor, nos padre que ajudam nós tudo, né; padre eu peguei muito amor; as irmã, ajuda nós também, que a gente tem uma lida, né; então eu acho que ajuda mais a idéia da gente, funciona melhor, porque nas outras igrejas, a gente participava só o que eles fazia, e a gente ajudando um pouco, a gente fica mais prático nas coisas que é feito naquela comunidade. Então a comunidade de base tem a vantagem é esse, que muita gente pode ajuda, de vez em quando eles pedem ajuda pra troca de pessoas, pra descansa alguns que tão trabalhando, e aqueles outro pega. Então quer dizer participar, tudo participa, mas é bom que troque de vez em quando pra cada um aprende um pouco, né. Porque todas as coisas têm que ser mais aprofundado pra pode a pessoa entende mais, né (COSTA, L., 2008).

Lourdes comenta isso logo depois de lembrar como se sentiu em outra cidade, na qual a paróquia não funcionava nos moldes das CEBs e, como ela fora impedida de participar mais ativamente na igreja pelo padre. O afastamento forçado da comunidade por causa de sua viuvez, apenas evidenciou como as atividades na comunidade eram importantes para ela, por isso, não se trata apenas do aspecto religioso que proporciona a gratificação para estas mulheres.

De acordo com Carmem Cinira MACEDO, a população que participa das CEBs se sente mais valorizada e animada com a expectativa dos novos

papéis que pode assumir na igreja. Essa nova forma da Igreja permite a população uma relação mais próxima com o padre e com espaços que comumente lhe são vedados (1992, p. 216).

A despeito de muitas atividades serem realizadas pelos leigos, havia as reuniões oficiais, nas quais a figura do padre era imprescindível. Nas práticas oficiais, como a missa e a realização dos sacramentos, onde os padres eram indispensáveis como agentes especialistas do sagrado, ainda as regras canônicas foram mantidas (NUNES, 1991, p. 252).

O que nos leva ao próximo assunto deste texto que é a percepção que essas mulheres têm dos sacramentos, sobretudo do casamento. Sobre o sacramento pode-se encontrar uma visão espontânea de Ana que ao comentar sobre as crianças que são levadas para que recebam a benção, diz que recomenda às mães que as crianças sejam batizadas, porque senão a oração “não pega direito”.

Em seguida, Ana diz que aconselha essas mães a não se “amigarem”, porque o casamento é tão gostoso. A sua filha ficou “amigada” durante oito anos com um rapaz, Ana rezava muito para que ela casasse, o que aconteceu em agosto deste ano, a sua filha comentou que estava se sentindo mais leve, e Ana respondeu a ela: “[...] minha filha vive no pecado não dá alegria pra ninguém, vai na missa, ou na novena, não pode comunga, porque não é casada, sendo casada é pra Deus, né [...]” (OLIVEIRA, 2008).

Como bem observa Maria José Rosado NUNES (1991), a maior parte dos fiéis das comunidades não era recém convertido ao catolicismo. Eles eram “católicos naturais”, porque nasceram numa família católica e receberam uma educação dentro desses parâmetros. Então, se eles se consideravam adeptos da igreja dos pobres, era porque eles se identificavam com os valores propostos pelas comunidades. Esses valores se referiam a certa concepção de sociedade. Nesta concepção de sociedade o casamento monogâmico e a sua indissolubilidade era o centro da vida familiar.

O casamento era a pedra angular da vida familiar, por isso as comunidades também tinham o curso para noivos, no qual Dirce comenta que os noivos eram aconselhados a pensar em suas escolhas, se cada um poderia suportar os defeitos um do outro.

Esta preocupação não era sem fundamento para estas mulheres porque se tratava de um sacramento, um juramento no altar para Deus. Como comenta Lourdes: “Eu queria cumpri o que jurei no altar de Deus, como eu ia jura na presença de Deus que ia faze a minha obrigação e ele não ia faze, então eu vivi a minha vida inteira pra cuida dele e dos filhos [...]” (COSTA, I., 2008).

Para Lourdes, a possibilidade dos casamentos serem desfeitos era um absurdo, as mulheres deveriam suportar todos os defeitos do marido e provações do casamento, cuidar do marido e dos filhos. Por isso, deve ser difícil para esta mulher presenciar a separação de suas filhas, uma delas é Irene.

Irene demorou a casar, com 35 anos, e em sua narrativa parece ter se arrependido de ter casado. Quando eu perguntei como ela via a posição da Igreja sobre o divórcio, o constrangimento ficou evidente. Ela demorou dez minutos para responder essa questão, não só para a historiadora, mas principalmente para si mesma.

O assunto obviamente era doloroso, embora Irene ter afirmado que a separação foi a melhor coisa que ela poderia ter feito, fica evidente que o divórcio ia contra os seus princípios. Para ela, o divórcio era só para os casos necessários. Aconselha a filha e reza para que ela tenha uma “vida decente e nunca se separe”. Porque no fundo Irene não aceita o divórcio:

Eu sou divorciada, mas não aceito. Assim esse tipo de divórcio, só que eu compreendo que no momento foi a coisa melhor que existiu, não existiu outra. No entanto, eu me divorciei e optei pela vida religiosa, e não quis mais ter casamento pra não corre, a, como se diz, aquela sensação de eu casei, divorciei e depois casa de novo, divorcia de novo, qualquer coisa não dá certo, não; meu casamento foi uma vez, não deu certo, como esse não deu, eu optei pela vida religiosa e cria a minha filha e vive o resto da minha vida dedicando a religião e ocupa com a parte social que me faz muito bem; e não ter mais, não ter outra família, pra, porque eu não aceito, não é uma coisa que aconteceu comigo [...] (COSTA, I., 2008).

Pela narração de Irene percebe-se que ela considera o seu casamento indissolúvel, porque apesar de ter pedido o divórcio, esse apenas anulou o

contrato civil entre ela e o marido, o casamento como sacramento não pode ser anulado pelas leis dos homens. Por isso, Irene disse não ter casado de novo, porque o seu casamento foi aquele, ele é único, não pode ser anulado diante de Deus.

Em seguida, Irene compara a sua vida com a de uma religiosa, afinal, depois da separação não teve outros relacionamentos e dedicou a sua vida à religião. Desse modo, ela não estaria rompendo com o juramento que havia feito a Deus. É interessante notar que o divórcio não a impossibilitou de continuar a celebrar na comunidade, o que provavelmente um novo casamento poderia provocar, além disso, esse fato demonstra o distanciamento entre a norma da hierarquia e o que realmente acontece na prática dos fiéis.

Afinal, pelas normas da Igreja Católica as pessoas divorciadas pagariam a pena de não poder comungar e assim participar da mesa do Senhor, que é a parte mais importante do rito católico. Porém se sabia que havia uma impossibilidade prática para a aplicação desta norma, a não ser que os fiéis incorporassem esta norma. O que aconteceu na prática era que muitas pessoas divorciadas comungavam e até distribuíam e celebravam cultos como no caso de Irene.

Ezilda comenta que na década de 1970 as comunidades também organizaram um abaixo assinado para impedir a aprovação da lei do divórcio. Desta forma, no tocante aos sacramentos, essas mulheres observam a tradição e a manutenção das normas canônicas.

Segundo Carmem Cinira MACEDO (1997, p. 86), a Teologia da Libertação que fundamentava as discussões das CEBs deslocou a noção de pecado do salvacionismo individual para a noção de pecado social. Por isso, as questões sobre a moral e a sexualidade recebiam um lugar secundário nas comunidades, porque a prioridade era a luta pela libertação econômica da coletividade.

Nas questões relativas à sexualidade, as comunidades tendiam a dar uma abordagem pedagógica para ensinar ao povo com especialistas convidados. Contudo, isso não significa que houve alteração nas orientações da Igreja em relação à moral e à sexualidade (MACEDO, 1997).

Nesse sentido, a questão relativa à moralidade era ofuscada pelas lutas de classe e, conseqüentemente, o papel da mulher na Igreja e na sociedade também não era tratado. O que se nota na narrativa das entrevistadas é que a falta de discussão destas questões apenas reforça a posição mais tradicional do feminino na Igreja.

Esta posição tradicional sobre o feminino está associada a uma compreensão sobre a honra feminina. O trabalho pedagógico e psicossomático para construí-la age no sentido negativo, definindo-a por sua falta. Como o feminino se constitui como o oposto do masculino, a mulher se faz mediante a negação de todos os elementos que pode associá-la ao mundo masculino (BOURDIEU, 1999, p. 37). Portanto, a *hexis* corporal da mulher se expressa pela retidão, pela submissão e pela postura curvada, flexível e dócil (BOURDIEU, 1999, p. 38). Desde pequena a mulher é educada incessantemente para conter-se e manter-se num “cerco invisível” como se a feminilidade fosse medida pela capacidade de tornar-se pequena (BOURDIEU, 1999, p. 39).

Sendo assim, a mobilidade geográfica e a expressão corporal feminina estariam limitadas por padrões morais rígidos. A mulher que ousasse quebrar este cerco invisível colocaria em questão a sua honra. A ausência da honra feminina acarreta ao grupo familiar, sobretudo aos homens do grupo, uma desonra. Por isso, em algumas sociedades a pena que a mulher transgressora paga é tão atroz, porque o que está em jogo é a honra masculina.

Nota-se a questão da honra feminina como algo delicado para as nossas entrevistadas. Lourdes menciona que trabalhou fora, porém sempre com boa intenção, para ajudar o marido. Sendo assim, ela circulava além do cerco invisível, contudo para manter o grupo familiar. É interessante perceber que ela menciona o fato quando está falando sobre divórcio. O marido não teria argumento para pedir o divórcio, porque ela se manteve moralmente pura.

A honra feminina também é definida pela presença ou ausência do homem (SOIHET, 1997). Irene ao comentar a sua opinião sobre o divórcio, diz que deseja para a sua filha uma vida decente, que ela não se separe. Para a mulher divorciada há um desgaste muito grande para tentar restabelecer a sua honra devido à ausência de seu marido. Por isso, Irene optou em

dedicar-se à vida religiosa, como um meio de reconstituir esta honra perdida, porém mesmo assim pelo tom de seu comentário isso não é possível.

Quanto à questão posta no início deste capítulo no tocante o significado que as participantes da CEBs em Curitiba atribuíram as suas atividades nas comunidades e, como essa experiência influenciou às suas visões sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade, se pode tecer algumas considerações mediante a análise das entrevistas. Independentemente do controle dos estudos bíblicos para os animadores e, conseqüentemente, dos demais fiéis, isso não significa que os fiéis não fizessem a sua própria interpretação dos textos da Bíblia e seus personagens. A sua experiência anterior no catolicismo, somado com sua vivência como trabalhadora, mãe e esposa, conferiam sentidos diversos ao que foi ouvido e lido pelas participantes.

As mulheres devem ser entendidas como agentes ativos que reagem ao discurso do centro e, em suas relações cotidianas nas comunidades, ou não, enfrentavam conflitos que também faziam parte de sua experiência. Conflitos com os orientadores religiosos, com os maridos e com suas colegas de CEBs. Esses conflitos eram resolvidos mediante uma convivência negociada com todos os envolvidos<sup>7</sup>.

De qualquer forma, se percebe que mesmo o discurso da Teologia da Libertação, que embasou a experiências das CEBs no período analisado, ainda veiculava representações femininas e masculinas fundamentadas no essencialismo biológico. A maior parte das personagens divulgadas no material das CEBs era masculina, as mulheres que desejavam recorrer às imagens femininas tinham que procurar no seu repertório tradicional.

Neste repertório tradicional, novamente via-se a figura do anjo silencioso que protegia o seu lar e sua família, que no máximo podia atuar fora de casa estendendo os seus cuidados maternos, educando as crianças na catequese, atendendo os doentes, doando o seu serviço para a comunidade.

No entanto, novas possibilidades de ministérios propiciavam a essas mulheres outras experiências, como exercer papéis importantes nos ritos sagrados do catolicismo como a distribuição da hóstia e a celebração.

---

<sup>7</sup> Como verificado em outros trabalhos como de Maria José Rosado Nunes.

Evidentemente que esse acesso era limitado por sua condição de leiga e de mulher, porém não pode ser minimizado o seu efeito sobre as participantes.

Além dos novos papéis assumidos nos ministérios, a proposta de ação das comunidades permitiu às mulheres enfrentarem desafios como lutar pela infra-estrutura de seu bairro, participar de reuniões com funcionários da prefeitura, organizar os vizinhos nas mobilizações e construir a casa da comunidade. Essas práticas muitas vezes entravam em contradição com os papéis que a Igreja atribuía às mulheres, sobretudo em suas representações do feminino, por isso em alguns casos percebe-se que as mulheres criaram estratégias para tentar superar estas contradições.

Entre essas estratégias estava a possibilidade de criar uma nova interpretação para a representação mariana e a ação feminina na Igreja e na sociedade. Algumas das entrevistadas, como Lontina e Ana, que apresentam uma percepção de que as mulheres são lutadoras e que podem fazer mais do que doar o seu serviço.

No entanto, ainda se nota a preocupação em manter uma aparência de pureza moral das entrevistadas. Isso é perceptível na preocupação de sustentar um comportamento moralmente aceito e no respeito aos sacramentos. Neste sentido, as entrevistadas apresentam uma inquietação na tentativa de responder as expectativas sociais esperadas delas como mulheres. Essas expectativas sociais visavam reforçar o papel subalterno e servil da mulher, restringindo os seus movimentos na sociedade.

As mulheres entrevistadas falam de suas famílias destacando as dificuldades de sobrevivência e como elas tinham que trabalhar para ajudar no orçamento familiar e, ao mesmo tempo, cuidar da casa e dos filhos. Algumas procuram distinção a partir da participação nas CEBs, mostrando que possuem iniciativa para realizar concretamente mudanças no bairro e na prática religiosa.

Portanto, percebe-se na narração sobre o grupo familiar uma diferença marcadamente de classe social. As entrevistadas narram as lutas que promoveram para poder conquistar a infra-estrutura de seu bairro. É observável a influência do discurso da Teologia da Libertação no sentido de estimular a luta do povo para a sua libertação. A caridade é um aspecto

importante também para elas, porém com um significado diferente, manifesta como uma expressão de solidariedade entre os participantes das CEBs.

As entrevistadas dão um lugar de destaque aos padres que concordam e agem de acordo com as idéias da Teologia da Libertação, porque estes proporcionam maiores oportunidades para os fiéis participarem nas CEBs.

Para Pierre BOURDIEU (1999, p. 57) o campo simbólico não possui total autonomia em relação aos outros campos, nem tampouco é inteiramente determinado pela economia. O que o autor pretende é entender como o campo simbólico se constitui a partir das condições materiais e institucionais, garantindo a produção e a reprodução dos bens simbólicos.

Para ele não existe sistema simbólico que não se refira a um sistema de dominação, no caso das relações de gênero, a dominação masculina. Nesse sentido, o campo simbólico compartilhado pelas entrevistadas deste texto produz e reproduz a dominação masculina e a sua eficácia repousa no fato desse campo ordenar por meio do discurso o mundo social delas.

Segundo Pierre BOURDIEU (1999, p. 114) o que garante a permanência e a relativa autonomia da divisão sexual do trabalho em relação às mudanças econômicas, é a constância do *habitus* que reproduz inconscientemente e reforçam os papéis tradicionais de homens e de mulheres na sociedade.

Neste trabalho de conservação da divisão sexual do trabalho há o apoio explícito da família, a principal responsável por sua manutenção no campo simbólico, e da Igreja (BOURDIEU, 1999, p. 115). Portanto, as entrevistadas apresentam em comum o fato de reforçarem a dominação masculina na sociedade, sem ao menos dar-se conta disso, por terem a incorporado em seu *habitus*.

Neste sentido, o campo simbólico que garante a dominação masculina na sociedade não se restringe às mulheres de determinada classe social, as representações e as práticas que confirmam esta dominação atuam para além da categoria classe social.

## Entrevistas

- ANDRADE, Dirce Camargo de. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 11 nov. 2008.
- COSTA, Irene Aparecida da. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 18 dez. 2008.
- COSTA, Lourdes Morais da. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 18 dez. 2008.
- HOFFMANN, Ezilda Maria Pauli. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 16 dez. 2008.
- LICHEWITZ, Lontina. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 16 dez. 2008.
- OLIVEIRA, Ana Profetiza de. Participante das CEBs. *Entrevista concedida* à Nadia Maria Guariza, Curitiba, 11 dez. 2008.

## Bibliografia

- BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).
- BOFF, Leonardo. *E a Igreja se faz povo: Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- COUTO, Márcia Thereza. "Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs". *Revista Estudos Feministas*. v. 10, n. 2, Jul./Dez, p. 357-369, 2002.
- FERNANDES, Dom. Luís. *Como se faz uma comunidade eclesial de base*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Fazer).
- FERREIRA, Salvina Maria. *Constituição da identidade das CEBs em Curitiba*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Curitiba Do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, 1996. UFPR.
- FRANCO, Irinéia M. "40 anos de Teologia da Libertação: 1960-2000". Disponível em: <http://nepheusp.googlepages.com/40anosdeTeologiaDaLibertao-rev.pdf>. Acesso em: 02/06/08.

- GUARIZA, Nadia Maria. *Incorporação e (re)criação nas margens: trajetórias femininas no catolicismo nas décadas de 1960 e 1970*. Curitiba, 2008, 270 f. Tese (em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFPR.
- LE GOFF, Jacques et all. *Ensaio de Ego-História*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Tempo de Gênese: o povo das comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MACEDO, Carmem Cinira. "Catolicismo e Sexualidade". In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1997. p. 81-88.
- MACEDO, Carmem Cinira. "Todo Dia é Dia". In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1992. p. 209-240.
- NUNES, Maria José Rosado. *Eglise, sexe et pouvoir: les femmes dans le catholicisme au Brésil les cas des Communautés Ecclésiales de Base*. Thèse pour le doctorat. France. Ecole des cas Hautes etudes em sciences sociales. 1991.
- PORTELLI, Alessandro. "What makes oral history different". In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The oral history reader*. New York: Routledge, 2003.
- SANGSTER, Joan. "Telling our stories: feminist debates and the use of oral history". In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The oral history reader*. New York: Routledge, 2003.
- SOIHET, Rachel. "Mulheres pobres e violência no Brasil urbano". In: DEL PRIORI, Mary. *História das mulheres no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1997. p. 362-400.
- WARNER, Marina. *Alone all her Sex: the myth and cult the Virgin Mary*. New York: Vintage Books, 1983.



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH**  
**SETOR DE PUBLICAÇÕES**  
**COLEÇÃO IDÉIAS 10**  
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”  
13081– 970 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603 / Livraria: (19) 3521.1604  
Telefax.: (19) 3521.0121  
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>  
[pub\\_ifch@unicamp.br](mailto:pub_ifch@unicamp.br)