UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Ritos da oralidade:
a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro**

Versão corrigida

Leandro Seawright Alonso

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Ritos da oralidade:
a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro**

Versão corrigida

Leandro Seawright Alonso

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para a obtenção do título de doutor em História
Social.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy

De acordo

São Paulo
2016

Autorizo a divulgação ou reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

O original desta tese encontra-se disponível na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH/USP, no Programa de Pós-Graduação em História Social.

Para a minha família e para o meu orientador:

Para Rebeca Mendes Seawright Alonso – que nasceu e cresceu com a pesquisa.

Para Patrícia Mendes Seawright Alonso – que amou, viu crescer a Rebeca e a pesquisa.

Para Roseli Seawright – que me viu nascer, crescer e pesquisar.

Para Hélio Nelson Alonso – que me viu voar.

Para Raquel Seawright Alonso – que voou comigo.

Para Noemia Alonso e José Anércio Alonso (In memorian) – que sempre ampararam voos.

*Para Dusolina Filonzi Seawright (In memorian) e Welmor Delson Seawright (In memorian) –
pela sabedoria.*

Para Solange Heleni Alonso Ferrari e Olídio Percival Ferrari – que incentivaram sempre.

*Para José Carlos Sebe Bom Meihy – que adotou, acreditou, me ensinou e consagrou a
pesquisa.*

Agradecimentos.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy que, como se fosse pastor, conduziu-me às águas tranquilas e ensinou-me a sobreviver às intranquilas. Que deu pasto, alento e correção de caminhos à pesquisa. Que creu e me ensinou a história oral: uma espécie aprimorada de “pai acadêmico”, de ser humano.

À Rebeca que me deu esperança durante o desenvolvimento de si mesma e da tese. Que aprendeu a andar, a falar e que falou coisas engraçadinhas, as quais tornaram alegre o meu coração. Que sem nenhuma palavra se faz entendida e me entende só com um olhar.

À Patrícia que me deu amor, companheirismo, força e sustentação nos momentos difíceis. Porque compartilhou das minhas satisfações e, às vezes, sentiu as minhas ausências. Que foi compreensiva com as minhas angústias e que soube esperar pelo tempo certo para cada coisa acontecer. Pela nossa união e unidade no mesmo propósito.

À Roseli Seawright que contribuiu com todas as fases da minha formação humana. Que me ensinou lições preciosas de vida. Sem essas lições, eu não seria o ser humano falho, mas cômico da necessidade de melhorar a cada dia. Ela amou, sustentou, orou e apoiou todos os meus caminhos sem ser egoísta em nada. É um exemplo de generosidade...

Ao Hélio Nelson Alonso, porque buscou água quando eu tive sede.

À Raquel Seawright por ser a minha irmã sempre presente e por passarmos coisas boas ou coisas ruins juntos. Sabemos bem os caminhos duros e amorosos que trilhamos, mas necessários para vivermos mais reflexivamente.

À Noemia Alonso e José Anércio Alonso (*in memoriam*) porque – juntamente com Solange Heleni Alonso Ferrari e Olídio Percival Ferrari – me receberam em São Paulo no período da graduação e fizeram muito para que eu conseguisse avançar.

À Berenice Mendes que sempre me apoiou, se interessou e motivou a pesquisa.

Ao amigo Natanael pela amabilidade, pelo companheirismo, pelo diálogo e por ser uma escuta atenta. Ao amigo Guilherme pelas experiências compartilhadas e pelo companheirismo. Aos amigos Edson e Mônica por tudo que vivemos. Ao amigo Maurício pela ajuda polifônica.

Aos membros da banca por suas críticas e observações.

Ao Núcleo de Estudos em História Oral, NEHO/USP – pela convivência e pelo crescimento acadêmico.

Agradeço a todos que, de forma direta e indireta, contribuíram para a consecução da presente pesquisa. Incluo os colaboradores da pesquisa e os que me proporcionaram os documentos diversos.

Agradeço à Comissão Nacional da Verdade, CNV, pela bolsa concedida por meio da Fundação de Desenvolvimento da Pesquisa – FUNDEP.

Agradeço, por fim, ao “silêncio do coração” e à “Palavra transcrita”.

RESUMO

Propus realizar, nesta investida acadêmica, entrevistas de história oral com protestantes brasileiros que vivenciaram dramas e tramas no Regime Militar Brasileiro entre 1964 e 1985. Reconheci a história oral como *disciplina* acadêmica capaz de propiciar uma polifonia por meio do cruzamento do *corpus documental* da pesquisa. Antes de partir para os *documentos regulares*, entrevistei protestantes com percepções díspares sobre o Regime Militar e aqueles que se engajaram à direita e à esquerda na política brasileira. Analisei os seus testemunhos relacionados às experiências religiosas e políticas. Estabeleci, portanto, a *comunidade de destino* de “religiosos que sofreram os destinos do Regime Militar no ambiente político de 1964 e 1985”; a *colônia* de “protestantes históricos e pentecostais que sofreram consequências ao se posicionarem no ambiente da ditadura militar brasileira”. Daí, três *redes* de enunciação que combinaram elementos religiosos e políticos se constituíram: a *rede dos ortodoxos anticomunistas*, a *rede dos heterodoxos comunistas* e, finalmente, a *rede dos “convertidos depois do Regime Militar Brasileiro”*.

Depois de escrever a “História do projeto: um *itinerário* da pesquisa” e “história oral, memória coletiva e oralidade protestante”, constatei o surgimento de outra forma de *messianismo* pertencente à sociedade brasileira moderna no “ambiente do golpe civil-militar brasileiro”. Não obstante a procura por elementos subjetivos e pelo cruzamento das entrevistas de história oral com *documentações regulares*, escrevi sobre “O ‘Reino de Deus’ e as narrativas de resistência ao Regime Militar Brasileiro” para demonstrar os dramas, bem como o arbítrio de agentes repressivos apoiadores da ditadura militar brasileira. Posteriormente, escrevi sobre “A memória religiosa entre ‘pecar’ e ‘perdoar’: exílios, sofrimentos, retornos e conversões depois do Regime Militar”. Por fim, abordei alguns “Aspectos da ‘justiça de transição’ brasileira”, a CNV e o GT sobre o “papel das igrejas na ditadura”; procurei pela polifonia e pelas disputas mnemônicas referentes à “justiça de transição”, assim como utilizei uma documentação produzida pelo GT sobre o “papel das igrejas na ditadura” na busca pelo caráter público e político da pesquisa. Elementos místicos, ritualísticos, experienciais, teológicos e políticos foram analisados com base na *memória coletiva*.

Palavras-chave: História Oral, Memória Coletiva, Protestantes, Regime Militar Brasileiro.

ABSTRACT

I proposed, in this academic work, interviews of oral history with Brazilian Protestants who lived dramas and plots during the Brazilian Military Regime between 1964 and 1985. I recognize oral history as an academic *discipline* that is able to provide some polyphony through the intersection of *documentary corpus* of the research. Before referring to *regular documents*, I interviewed Protestants with disparate perceptions on the Military Regime and those who were engaged in right-wings and left-wings Brazilian politics. I analyzed their testimonies related to religious and political experiences. I established the *target community* described as “Religious people who were target of the military regime in the political environment between 1964 and 1985”; the *colony* of “historical Protestants and Pentecostals who suffered consequences to position themselves in the Brazilian military dictatorship environment”. Then, three enunciation *networks* that combined religious and political elements were formed: *anti-communist orthodox network*, *communist heterodox* and, finally, “*people that were converted after the Brazilian Military Regime*” network.

After writing “Project history: a research *itinerary*” and “oral history, collective memory and Protestant orality”, I noticed the emergence of another form of Messianism belonging to modern Brazilian society in the “environment of the Brazilian civil-military coup”. Despite the search for subjective elements and the intersection of oral history interviews with *regular documentation*, I wrote about “Kingdom of God' and the resistance narratives to the military regime Brazilian” to demonstrate the dramas, as well as the will of support repressive agents of the Brazilian military dictatorship. Afterwards I wrote about “The religious memory between 'sin' and 'forgive': exile, suffering, returns and conversions after the Military Regime”. Finally, I addressed “Aspects of 'transitional Brazilian justice', National Truth Commission (NTC) and Working Group (WG) on the 'role of the churches in the dictatorship'”, I looked for the polyphony and the mnemonic disputes concerning the "transitional justice" and I used some documentation produced by the WG about the 'role of the churches in the dictatorship', aiming at public and political character of the research. Mystical, ritual, experiential, theological and political elements were analyzed based on the *collective memory*.

Keywords: Oral History, Collective Memory, Protestants, Brazilian Military Regime.

Sumário

Parte I

História do projeto: um itinerário da pesquisa.....	10
Experiências, descrições, observações.....	11
Das entrevistas para os arquivos.....	42

Parte II

“Nós somos as palavras”: história oral, memória coletiva e oralidade protestante.....	44
Uma definição de história oral e o tema da pesquisa.....	45
A história oral como <i>disciplina</i> e a “costura artesanal”.....	48
As memórias religiosa e política em “história oral testemunhal”.....	56
<i>Comunidade de destino, colônia e redes</i>	62
A construção do <i>corpus documental</i> : entrevista, experiência e transcrição.....	64

Parte III

“Nós salvamos o Brasil”: memórias messiânicas de protestantes no ambiente do golpe civil-militar brasileiro.....	78
Uma “possessão demoníaca” no Comício da Central do Brasil.....	79
O Império da Iniquidade.....	88
Da disseminação do horror: “o comunismo é do Diabo”.....	89
Os messias protestantes e o Reino de Deus.....	94
“Eis que estou para fazer uma coisa nova na sua vida”: a espera terminou.....	95
“Entrega!”: a eleição divina.....	100
“Saí humilhado para ser exaltado.”: a provação.....	106
O Movimento de Renovação Espiritual e “uma visão de anjos”.....	107
As provações institucionais: “a luz apagou misteriosamente”.....	111
“Nós exorcizamos o Brasil das esquerdas diabólicas...”.....	127
Visões do Millennium: memórias de protestantes sobre a vitória do Reino de Deus.....	135

Parte IV

O “Reino de Deus” e as narrativas de resistência ao Regime Militar Brasileiro.....	146
Entre o Movimento Diretriz Evangélica e a “Trincheira”.....	147
Do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil à Escola Superior de Guerra.....	155
A Campanha Nacional de Evangelização.....	162
Dois gerais linhas-duras: “respeitem a casa do Senhor?”.....	174
<i>Memórias</i> de jovens metodistas e <i>comunistas</i> do PCB, da ALN, de AP e a influência da Conferência do Nordeste em 1962.....	195
Narrativas sobre o Fechamento da Faculdade de Teologia.....	217
Vigilância, delações e demissões no Instituto Bennett.....	237
“ <i>A lousa dividida</i> ”: os estudos brasileiros e o Comando de Caça aos Comunistas.....	243
Prisões, torturas e memórias de sobreviventes protestantes.....	256
“ <i>Será que mereceu isso?</i> ”: as violações de direitos humanos na perspectiva da <i>ortodoxia anticomunista</i>	296

Parte V

A memória religiosa entre “pecar” e “perdoar”: exílios, sofrimentos, retornos e conversões depois do Regime Militar Brasileiro.....	308
As “memórias religiosas exiladas”: os “pródigos” e seus “irmãos”.....	309

Um pastor luterano e a sua “ovelha”: <i>“fiz o sepultamento do presidente Geisel e não a ressurreição dele ou do Regime Militar”</i>	333
Memórias de convertidos após o Regime Militar: o delegado.....	339
Memórias de convertidos após o Regime Militar: o guerrilheiro.....	355

Parte VI

Aspectos da “justiça de transição” brasileira, a CNV e o GT sobre o “papel das igrejas na ditadura”	383
--	------------

A CNV e GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura militar”.	384
Relatório final do GT: “o caso do protestantismo”.....	395

Palavras finais – devolução	402
--	------------

Referências bibliográficas	406
---	------------

História do projeto: um *itinerário* da pesquisa.

Experiências, observações, descrições.

Lembro-me da primeira vez em que os pentecostais “despertaram os meus ouvidos”¹. Meus pais estavam se despedindo na calçada da casa dos meus tios Leonilda e Almeida depois de uma longa tarde de convívio familiar. Colocaram-me em cima de uma mureta enquanto conversavam demoradamente. Não me recordo sobre o que conversaram, pois confesso que estava inquieto e queria ir embora logo. Com os “olhares desviados”, observei atentamente os carros, os cavalos e até uma carroça que passava pela pacata rua da cidade de Paranapanema, São Paulo. Minha tia reclamava frequentemente dos barulhos ecoados da Assembleia de Deus Ministério do Belém situada em sua rua. Meu tio, porém, estava “afastado” da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, que era a sua comunidade de origem religiosa e, apesar disso, permanecia silente diante das reclamações insistentes da minha tia.

De repente, os pentecostais começaram a orar e meus “ouvidos se desviaram” da conversa pouco interessante dos meus familiares para outra: “os crentes estavam falando alto com Deus”. Desci depressa da mureta e me lembro de que, em um rompante, “driblei os seus pais”, corri para frente do pequeno templo pentecostal da rua. Olhei para trás e senti medo. Ao mesmo tempo, um homem de terno e gravata estava postado na porta do templo com “cara de bravo” e, enquanto as pessoas oravam de olhos fechados, ele estava de “olhos bem abertos” vigiando o lugar. Notei que aquele homem estava me olhando. Senti duplo temor: do homem com “cara de bravo” e, em seguida, da paisagem religiosa avistada. Eu estava posto ante ao fenômeno do “desconhecido”. Sem titubear, e após alguns instantes efêmeros de reverência, gritei tão forte quanto os pentecostais em um ato de ligeira rebeldia: “você acham que Deus é surdo?”. Foi tudo muito rápido. Olhei para trás e, imediatamente, fui apanhado por minha mãe que me levou para outra “longa conversa” sobre respeito às crenças dos outros. Eu tinha cerca de cinco anos de idade, mas me lembro com certa riqueza de detalhes.

Por “parte de mãe”, sou membro de uma família de protestantes batistas oriundos do Sul dos Estados Unidos depois da Guerra de Secessão entre 1861 e 1865. Apesar disso, a primeira parte da minha vida foi vivenciada distante do templo e da espiritualidade protestante². Meus

¹ É prática comum entre os pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/USP – a realização da “história do projeto” com base nas anotações do *caderno de campo* e, neste caso, de registros provenientes da etnografia. Alguns elementos da história de vida do pesquisador são pretendidos para a compreensão do seu “lugar de origem”, do seu “lugar atual” e dos “caminhos da pesquisa”.

² Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, “o protestantismo é um dos três principais ramos do cristianismo ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas”. Para o autor, os “protestantes seriam aquelas igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do

familiares maternos eram protestantes “afastados da igreja”, como se dizia. Durante a pré-adolescência, minha mãe e grande parte da família Seawright retornou para o convívio da igreja batista, embora não conhecessem os detalhes das histórias religiosas familiares. Durante a adolescência, participei da tradicional festa confederada, no Cemitério do Campo – em Santa Bárbara d’Oeste. Conheci a capela do Cemitério do Campo – em sua versão evidentemente reformada – que os meus antepassados ajudaram a edificar para que os “irmãos imigrantes” realizassem os cultos protestantes regularmente. Aproximei-me das minhas identidades familiares ainda “mitificadas” por meio da capela como monumento da *nossa memória*, cujas paredes pareciam cantar “Amazing Grace”; do Cemitério, lembro-me ainda do obelisco com o meu sobrenome grafado entre outros, das lápides com os nomes dos meus antepassados e, posteriormente, da leitura de livros sobre os meus antepassados estadunidenses³. Por meio da *nossa memória*, interessei-me por história e, por iniciativa própria, comecei a estudar parte da historiografia sobre o Brasil e os Estados Unidos.

Por “parte de pai”, meus familiares são católicos “não praticantes” e, por isso, não exerceram grandes influências religiosas em minha formação cristã. Lembro-me apenas de ter sido levado por meus avós para que fosse benzido por uma mulher idosa e me livrar de “quebrante” e “mau-olhado”. Apesar disso, recordo-me que frequentei a Paróquia Católica Nossa Senhora do Bom Sucesso, de Paranapanema, antes do meu retorno com parte da família materna ao protestantismo. No período em que frequentei a Paróquia, recebi forte influência religiosa e humana do padre Fidelis Alziro Bittencourt. Grande parte do que aprendi sobre “as formas religiosas de vida” foi com o padre Fidelis, que alimentou em nosso diálogo tanto as propostas de uma “piedade graciosa”, quanto de um “modus vivendi” cristão. Quando ouvi afirmações baseadas no “anticatolicismo” – da parte *fundamentalista dos protestantes* – não pude aderir às suas propostas porque havia uma influência humana que recebi de um padre sobre a minha tenra formação religiosa.

Vislumbrei duas possibilidades ao concluir o Ensino Médio. Queria cursar bacharelado em Direito para seguir os caminhos profissionais da minha mãe e, por outro lado, desejava

movimento”. Além disso, “essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas”. É mister reconhecer que “esses cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito” (MENDONÇA, 2005, p. 50 – 51).

³ Sobre o início do trabalho missionário batista, as famílias e a organização social dos estadunidenses imigrantes, ver: “Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil”, de Betty Antunes de Oliveira (2005). Ver também: “Soldado descansa! Uma epopeia norte-americana sob os céus do Brasil”, de Judith MacKnight Jones (1967). Ver ainda: “O marco inicial batista. História e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau”, de Marcelo Santos de Oliveira (2003).

seguir a vocação religiosa e cursar Teologia. Sentia-me atraído pelo curso de Direito, mas abdiquei dessa escolha em função da minha “vocação religiosa protestante”. Decidi estudar Teologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo, FTBSP. Durante o curso de Teologia, entretanto, dediquei-me com maior afinho, em *primeiro lugar*, aos estudos da história religiosa, e, em *segundo lugar*, às reflexões filosóficas inspiradas pelo professor Jorge Pinheiro – *colaborador* desta pesquisa. Apresentei o meu trabalho de conclusão de curso, TCC, intitulado: “Dos fundamentos ao cisma: uma abordagem histórico-teológica do cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira” em 2005, orientado pelo professor Marcelo dos Santos Oliveira. A minha predileção pela “história religiosa” levou-me, anos mais tarde, em 2013, à conclusão do curso de graduação em História. Antes, ao término do curso de Teologia, ingressei rapidamente no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, UMESP; apresentei, em 2008, na linha de pesquisa “Teologia e História”, a dissertação “Poder e Experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960”, orientada pelo professor Lauri Emilio Wirth⁴.

Fui incentivado pelo professor Wirth a realizar uma pesquisa de história oral que sustentasse um *corpus documental* para a minha dissertação. Iniciei as minhas pesquisas bibliográficas e, embora não restasse tempo suficiente para realizar um trabalho nesses moldes, tornei-me um leitor dos textos sobre história oral. No início do ano de 2007, li o clássico estrangeiro: “A Voz do Passado: História Oral”, de Paul Thompson. Restaram-me dúvidas sobre as pesquisas brasileiras e os procedimentos utilizados para investidas acadêmicas de história oral. Logo, deparei-me com os textos do professor José Carlos Sebe Bom Meihy. Ainda no primeiro semestre de 2007, li o consagrado “Manual de História Oral”, escrito pelo professor Meihy. Daí, duas constatações emergiram: eu não conseguiria desenvolver adequadamente uma pesquisa de história oral no mestrado por causa da exiguidade do tempo e, concomitantemente, desejava aprimorar os meus estudos nesse campo para uma possível pesquisa de doutorado.

Após as leituras de textos do professor Meihy, tais como “O Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York” e o “Manual de História Oral”, decidi-me pela tentativa de uma aproximação ao Núcleo de Estudos em História Oral, NEHO/USP. Após enviar e-mails para o professor Meihy, consegui não apenas um diálogo profícuo, mas também ser recebido no NEHO/USP para participar de uma das suas reuniões. Em outubro de

⁴ Naquela ocasião, obtive a bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES.

2007, depois de me corresponder com o professor Meihy, surpreendi-me com uma recepção cortês: “sinta-se bem acolhido pelo grupo e manteremos contato”. Mesmo sem ser “orientando oficial” do professor Meihy, passei a receber suas recomendações de leituras, suas correções e seu acompanhamento constante nos passos subsequentes da minha vida acadêmica. Ainda em 2007, Meihy e Fabíola Holanda lançaram o livro “História Oral, como fazer, como pensar”. Escrevi um projeto incipiente que pressupôs procedimentos específicos para a minha pesquisa porque compreendi que “sem um projeto não existe história oral”. Ingressei no doutorado em história social, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP, no segundo semestre de 2011. No mesmo ano, Meihy e Suzana Lopes Salgado lançaram o “Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias”.

Antes da acolhida formal da pesquisa pelo NEHO-USP, antecipei-me na tentativa de realizar entrevistas de história oral para a formação de um *ponto zero* e de um *corpus documental*⁵. Enquanto as *redes* de entrevistados se formaram progressivamente, repensei os meandros teóricos da história oral por meio da sua aproximação com a etnologia e, sobretudo, com a etnografia⁶. Fiz as anotações em meu *caderno de campo*, as quais me permitiram análises, reflexões e a valorização do trabalho empírico; as anotações me proporcionaram elementos hermenêuticos das *observações* anotadas⁷. Escrevi no *caderno de campo* não somente as minhas experiências no interior do protestantismo histórico brasileiro, mas também as viagens, as visitas aos *colaboradores*, as experiências compartilhadas nas entrevistas e as fases posteriores às gravações⁸. Além disso, grafiei no *caderno de campo* as minhas próprias impressões, retratos de subjetividades e reflexões. Estabeleci, como

⁵ O *ponto zero* da pesquisa se refere às primeiras pessoas das *redes* de entrevistados que possuem grandes “reservas de memória” sobre o grupo que se pretende estudar. Sabe-se que o *ponto zero* da pesquisa não necessariamente se limita a uma única pessoa, mas pode se estender para um número maior de entrevistados. O *ponto zero*, portanto, diz respeito ao *colaborador* que “conheça a história do grupo ou com quem se queira fazer a entrevista central”, pois a pessoa escolhida é a “depositária da história grupal ou a referência para história de outros parceiros” (MEIHY, 2005, p. 178).

⁶ Porque os conceitos de “*comunidade de destino*”, “*colônia*” e “*rede*” estão ligados a escolhas procedimentais, limito-me provisoriamente a dizer que as *redes* são plurais e apontam para a “memória coletiva” de uma “comunidade” maior que pretendo estudar. Para Meihy e Holanda, as “*redes*” indicam “segmentos ainda mais restritos que possuam feições singulares” (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 54).

⁷ Em “Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro”, Meihy delineou a sua espera por “mais trabalhos empíricos e agressividade nos resultados que, por fim, devem remeter à política. Na melhor das esperanças, almeja-se que a história oral seja menos um fator de alienação e mais de transformação” (MEIHY, 2006, p. 2000).

⁸ Disseram Meihy e Ribeiro que “colaboração ou colaborador são termos usados como resultado de propostas de um tipo de história oral que advoga a participação conveniada de partes que se dispõem a produzir um trabalho de pesquisa de fundo social”. Por isso, “colaborador é um termo que supera outras referências como atores sociais, informantes ou objeto de pesquisa” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 25). Ademais, “co-laborar” significa, grosso modo, “trabalhar junto”, “fazer junto”.

“voyageur”, um *itinerário* da pesquisa partícipe da história do projeto conforme proposto por Meihy e praticado em diferentes produções do NEHO/USP. O meu *caderno de campo* “passou comigo” pelos diferentes lugares ou “não lugares” (AUGÉ, 2012), e, nele, inscrevi-me a partir dos encontros com o outro, pois funcionou “como um diário íntimo” – abrigo das minhas “impressões” e base das minhas descrições (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 152).

Para oportunizar um debate sobre a aproximação da história oral praticada pelo NEHO/USP com a etnografia, Meihy enviou um texto de sua autoria, ainda não publicado, que foi provisoriamente intitulado como: “A história do projeto: os alicerces da casa onírica”. De saída, Meihy mencionou o que escreveu Clifford Geertz: “examinar dragões; não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia” (GEERTZ, 2001, p. 65). Na busca pela dosagem certa entre “teoria e trabalho empírico”, Meihy propôs a sua análise que combinou etnografia, etnologia e a história do projeto segundo praticada por oralistas. Ele escreveu que “no caso da etnografia, estamos falando de exercícios iniciais que implicam, por exemplo, as operações básicas da organização do trabalho de campo, as linhas de investigação, as estratégias aplicáveis, as impressões pessoais e subjetivas e, mais que tudo, seu registro – o caderno de campo – como imprescindível instrumento de apoio. Explicitações desses mecanismos funcionam como mapas de entendimento na navegação rumo aos resultados”.

Nos “mapas de entendimento” construídos em torno de narrativas posteriormente descritas, alocaram-se e se deslocaram os *itinerários* da pesquisa de campo em história oral entre religiosos com posições políticas bem construídas. Para Geertz, a etnografia é uma “descrição densa” que se volta à busca de “estruturas de significação”. Sobre o caráter hermenêutico da pesquisa, disse Geertz que existem três características da descrição etnográfica: “ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pensáveis” (GEERTZ, 2008, p. 15)⁹. Para James Clifford, “experiência e interpretação têm recebido, no entanto, ênfases diferentes”, mas “em anos recentes, tem havido um notável deslocamento de ênfase do primeiro para o segundo termo” (In: GONÇALVES, 2014, p. 32)¹⁰. Na demonstração do “eu estava lá”, da pesquisa de campo, Clifford aduziu que

⁹ Segundo Geertz, a “vocaço essencial da antropologia interpretativa no responder s nossas questes mais profundas, mas colocar nossa disposio as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim inclui-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (GEERTZ, 2008, p. 21).

¹⁰ Apesar dessa tendncia, “os processos experincial, interpretativo, dialgico e polifnico so encontrados de forma discordante, em cada etnografia, mas a apresentao coerente pressupe um modo controlador de

Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de “experiência”. Assim como “intuição”, ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação frequentemente cheia de mistificação. Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica (*Ibid.*, 2014, p. 33)

Assim, as minhas investidas no campo de pesquisa começaram evidentemente por meio da experiência de estabelecimento do *ponto zero*. Além disso, o *itinerário* descrito fornece um “mapa” cujas rotas passaram por centros urbanos, tais como: São Paulo, São Bernardo do Campo, Rio de Janeiro, Niterói, Vitória e Curitiba. Ao analisar e descrever as experiências da pesquisa de campo segundo as rotas *procedimentais* da história oral em diálogo, aqui, com as *operações* etnográficas, não desconsidero a compreensão das narrativas gravadas em ambientes urbanos com “contornos modernos”, “complexos”. E a moderna história oral emoldura, mapeia e centraliza uma descrição contemporânea da experiência com os narradores que habitam as grandes cidades. Evitei, assim, a “tentação da aldeia” conforme alertou José Guilherme Cantor Magnani (MAGNANI; TORRES, 2000)¹¹.

Após a elaboração de um projeto de pesquisa basilar para o início das entrevistas, pretendi conversar com o pastor batista renovado Enéas Tognini no início de março de 2008. Sem êxito, porém. Telefonei-lhe algumas vezes e, inclusive, apresentei-lhe por meio de seguidos contatos as propostas para entrevistá-lo como forma de *colaboração*. Mas Enéas Tognini resistiu e não consegui agendar sequer uma conversa informal. Senti resistência à gravação da entrevista. Ainda no mês de março daquele ano, contudo, Mauricio Carvalho, que é um historiador, pastor batista renovado e amigo de Enéas Tognini, estabeleceu comigo um diálogo sobre diferentes temas da história religiosa. Contei a Mauricio Carvalho as minhas intenções de ter Enéas Tognini como *colaborador* da pesquisa e, na sequência, ele conseguiu agendar rapidamente a entrevista pretendida.

Mauricio Carvalho providenciou cuidadosamente os pormenores do deslocamento para a entrevista com Enéas Tognini e me buscou de carro em casa, na zona sul de São Paulo, à época, para entrevistar o meu *primeiro colaborador*. A entrevista aconteceu em uma calorosa manhã do dia 17 de março de 2008, em Perdizes, na zona oeste de São Paulo. Enéas Tognini,

autoridade” (CLIFFORD, In: GONÇALVES, 2014, p. 54). Clifford demonstrou historicamente a trajetória da etnografia e procurou reavaliar as diferentes teorias antropológicas desde a sua profissionalização até à contemporaneidade.

¹¹ Deve-se ter cuidado ao “tentar reproduzir, principalmente no cenário das grandes metrópoles, aquelas condições tidas como clássicas na pesquisa antropológica: a dimensão da aldeia, da comunidade, do pequeno grupo” (MAGNANI, 2003, p. 83). Para uma “antropologia urbana” ver: “Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico”, de Gilberto Velho e Karina Kuschnir (2003).

Mauricio Carvalho, um cachorro aparentemente vira-lata e eu, sentamo-nos no sofá de sua casa. Os olhos do cachorro estavam fitos em mim, enquanto outros olhares estavam atentos a nós: os da “irmã Élia Tognini” – como era chamada por seu esposo na “intimidade religiosa do lar”. Tão logo se iniciou a entrevista, e o cachorro de Enéas Tognini se acomodou com ele no sofá, ouvi atento à voz forte e grave do *colaborador*. Na época da entrevista ele tinha 93 anos e era “concorrente até mesmo dos pássaros” que, segundo ele, cantavam “louvores ao Senhor”. Eles cantaram de maneira tão vivaz quanto a narrativa de Enéas Tognini. De saída, Enéas Tognini demonstrou o potencial daquela entrevista e do diálogo estabelecido entre nós: *“eu jamais contaria a minha experiência para outra pessoa, mas vou falar para você. Sou mais velho e penso que minha história tem muito a ensinar. Além disso, quem te apresentou foi meu amigo, pastor Mauricio Carvalho, que é presidente da Convenção Batista Nacional. Somente por esses motivos vou falar hoje. Quero perpetuar a minha memória. Porque foi uma experiência tremenda!”*. Enéas Tognini me contou das suas experiências pentecostais renovadas entre o êxtase e o transe do batismo no Espírito Santo. Narrou sobre como ele sofreu as “provações” singulares de um religioso convicto das obras sagradas da divindade em oposição a outros pastores de sua denominação que eram contrários às suas propostas pentecostais renovadas. Entre os inimigos da “ação do Espírito Santo”, Enéas Tognini elegeu principalmente os pastores Rubens Lopes, José dos Reis Pereira e Delcyr de Souza Lima. Os *dois primeiros* chamados “inimigos da ação do Espírito Santo” faleceram – conforme disse Enéas Tognini. Seus inimigos institucionais eram contrários aos supostos pentecostais renovados sustentados pelo *colaborador*, mas eram favoráveis às visões políticas *anticomunistas* defendidas por Enéas Tognini; isto é, eles discordaram teologicamente do *colaborador*, mas concordaram sobre a situação política no Brasil, na década de 1960, que era dominada pelo “diabo de comunismo” – segundo se expressou Enéas Tognini. Disse-me o *colaborador* que: *“havia um rapaz, que está vivo ainda, chamado Delcyr de Souza Lima. Esse pastor Delcyr foi um combatente feroz deles! Ele escrevia contra nós. Ele fazia um monte coisas contra nós! O pastor Delcyr pertencia à Comissão dos 13 e sempre perdia as estribeiras, ofendendo um a um. Depois, quando o tempo passou, o pastor João Soren, que já está na glória, disse para o Delcyr: eu não sei onde é que eu estava que não te quebrei a cara!”. Nós todos e, eu mesmo, sempre fomos atacados pelo modo ofensivo como o Delcyr falava [...] Você deveria entrevistar esse rapaz, o pastor Delcyr”*¹². Os tons vitais das

¹² Destaco uma segunda entrevista com Enéas Tognini no dia 15 de junho de 2009 e devidamente incluída no *corpus documental* da pesquisa. Eu ainda estava em fase de definição sobre os procedimentos em história oral e, ao mesmo tempo, sem o devido conhecimento do potencial da pesquisa em estágio avançado, quis continuar a

entrevistas de Enéas Tognini se estabeleceram, respectivamente como: *“Foi uma experiência tremenda!”* e *“Nós salvamos o Brasil do comunismo”*.

Passaram-se os anos e, com certo distanciamento da primeira entrevista, consultei Delcyr de Souza Lima por meio de um telefonema e ele, de 84 anos, à época, aceitou me receber para a gravação de uma entrevista na sua residência, em Niterói. Eu estava repleto de expectativas ao visitar o Rio de Janeiro no dia 3 de outubro de 2011, pois esperava me encontrar com o pastor batista brasileiro para uma entrevista de história oral no dia seguinte. Preocupado com a vivência de uma nova experiência no campo de pesquisa, entrei nas barcas para ir à cidade de Niterói e, no dia seguinte, entrevistar Delcyr de Souza Lima na intenção de continuar a construção de sua *rede* de enunciação. Sem assimilar quaisquer preconceitos, fiquei apreensivo antes de me encontrar com Delcyr de Souza Lima porque fui advertido de sua austeridade e até de sua rudez. Evidentemente, desconfie das referências sobre ele, mas me preparei para um encontro menos agradável em relação às experiências anteriores de entrevista com Enéas Tognini. Fez calor no dia 4 de outubro e decidi, entretanto, caminhar até a sua residência para refletir sobre aquela oportunidade durante o estabelecimento do *ponto zero* da pesquisa.

Fui logo atendido em sua residência e, em seguida, ganhei alguns livros e revistas de Escola Bíblica Dominical, EBD, de sua autoria¹³. Ao contrário da advertência recebida, Delcyr de Souza Lima me acolheu com galhardia, foi solícito e cortês na realização da entrevista. Surpreendi-me com ele que, nos instantes iniciais da entrevista, após ser estimulado com a possibilidade de fazer uma “seleção de memórias” sobre a sua vida, disse-me: *“mas já é muito, não é? Você, em sua tese de doutorado, falando sobre a minha vida? Incluindo a minha história e o meu ministério pastoral? Foi como você me explicou... A história oral está preocupada com isso mesmo, com pessoas. Falar sobre a minha pessoa é uma honra, pois um objeto nacional, e religioso, a gente até compreende... Mas, falar de mim?”*. Naquele momento, Delcyr de Souza Lima não havia compreendido que falar de “si mesmo” era, ao mesmo tempo, fazer emergir de forma mnemônica aquilo que ele denominou de “objeto nacional e religioso” de estudos – embora o *colaborador* mesmo não seja um gélido “objeto de pesquisa”. Lembrei-me em minhas anotações de campo que faz parte do testemunho protestante falar de Deus ao invés de falar de “si mesmo” e que, constantemente, os narradores religiosos procuram “mortificar” ou “anular o eu” – como dizem. De saúde

história de Enéas Tognini. Esta foi a única “entrevista múltipla” realizada em razão da dinâmica das indicações em história oral e do potencial das *redes* anunciadas no projeto de pesquisa.

¹³ Para maiores detalhes sobre a Escola Bíblica Dominical, ver o artigo: “A origem da escola dominical no Brasil – esboço histórico” (COSTA, 2010).

frágil e em busca de respostas para o seu sofrimento, Delcyr de Souza Lima declarou com a maior facilidade que *“Deus não é uma... Deus não é uma ideia... Deus não é uma filosofia... Deus não é mera doutrina... Deus é Deus. Criador, redentor... Habita no céu, mas habita aqui dentro do meu coração”*.

Delcyr de Souza Lima – que repetiu a sua profissão de fé *ortodoxa* durante a gravação da entrevista – não falou apenas de limites pessoais, de seus dramas e de sua fidelidade à teologia conservadora desenvolvida por meio de uma “vida de oração”, de leitura devocional da Bíblia Sagrada. Ele contou a sua história de vida às vezes com “resistência piedosa”, as suas vivências no interior da Convenção Batista Brasileira, da Convenção Batista Carioca e em oposição ao Movimento de Renovação Espiritual liderado por Enéas Tognini. Contou-me também sobre a sua contundente oposição ao Movimento teologicamente progressista com tendências socialistas denominado de Diretriz Evangélica que entrou em atividade no final da década de 1940 e foi liderado pelos pastores batistas brasileiros David Malta Nascimento e Hécio da Silva Lessa¹⁴. Narrou, ainda, sobre o seu bom relacionamento com os militares, sobre um inusitado fenômeno de possessão demoníaca de Jango no Comício da Central do Brasil e o dia da “redenção divina” por meio da intervenção dos militares em 31 de março de 1964. Em seguida, Terezinha, sua esposa, sua “polícia” – como a chamou ao revelar o cuidado vigilante dela com a sua saúde – propôs almoçarmos em um restaurante vizinho que servia frutos do mar. Ela estava com desejo de falar informalmente, pois procurou contribuir durante toda a entrevista que realizei com Delcyr de Souza Lima. Queria contar a sua história, mas, ao mesmo tempo, sentia-se inapta para uma entrevista de história oral acadêmica. Pedi-lhe insistentemente que me concedesse uma entrevista, porém, negou repetidas vezes em todas as minhas tentativas. Apesar de Delcyr de Souza Lima se referir sempre à sua esposa, eu queria entrevistá-la por sua contribuição religiosa às mulheres da denominação batista e, inclusive, por interesse em conhecer os diversos aspectos de sua vivência familiar. Ela, contudo, contentou-se em fazer notáveis interferências na entrevista de Delcyr de Souza Lima. Senti-me incomodado com a “memória insistente” de Terezinha que, contudo, hesitou em se estabelecer documentalmente. Meses depois do encontro com o *colaborador*, fiquei atônito com a reversão do “improvável tempo da morte”, pois, apesar do estado sofrível de saúde de Delcyr de Souza Lima, sua segunda esposa faleceu em um acidente automobilístico.

¹⁴ Para conhecer maiores detalhes sobre o Movimento Diretriz Evangélica e seus opositores, ver: “REPENSANDO A MISSÃO: UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A TEOLOGIA DE MISSÃO DOS BATISTAS BRASILEIROS”, escrito por Fábio Aguiar Lisboa (2012, p. 21-49).

Ele mesmo com sérias complicações de saúde e com as lesões causadas pelo acidente automobilístico, recuperou-se em tempo abreviado após um período de hospitalização.

Depois de entrevistar Delcyr de Souza Lima – cujo tom vital da entrevista foi “*Ditadura com jeitinho brasileiro*” – percebi que eu poderia buscar o estabelecimento democrático de outra *rede* durante a fase conhecida como *ponto zero* segundo aduziram Meihy e Holanda (2013, p. 54). Pensei em entrevistar *heterodoxos* comumente chamados de “hereges” pelos grupos *ortodoxos* majoritários no interior das diferentes denominações. Durante o período da minha pesquisa de mestrado em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo, conheci o professor Leonildo Silveira Campos que ainda era docente daquela Universidade e coordenador daquele Programa de Pós-graduação. Ele é especialista em sociologia da religião, em análises sobre o protestantismo brasileiro e, principalmente, em sua ramificação neopentecostal¹⁵. Compôs, em 2008, a banca que avaliou a apresentação da minha dissertação, e, durante a arguição, abdicou de uma abordagem estritamente acadêmica para falar de suas memórias sobre a *ortodoxia* e a *heterodoxia* protestantes durante a década de 1960. Recordo-me que fiquei surpreso com as riquezas de detalhes emolduradas na narrativa de Leonildo Silveira Campos. Na ocasião, ele descreveu a sua desarmonia com a Teologia conservadora da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e as suas ligações com as manifestações de contestação ao Regime Militar Brasileiro. Contou-nos, ainda no ensejo de sua participação da banca avaliadora da minha pesquisa de mestrado, sobre as circunstâncias nas quais foi preso e encaminhado para a Operação Bandeirante, OBAN, em julho de 1969. Desde então, mantive-me sempre em diálogo com Leonildo Silveira Campos entre os “cafês” e eventos acadêmicos especializados em temáticas religiosas.

Resolvi entrevistar Leonildo Silveira Campos no ano de 2012 porque compreendi que ele tinha condições de narrar a sua história testemunhal e, ao mesmo tempo, reforçar o *itinerário* dos passos seguintes à inauguração de sua *rede* enunciativa. Cheguei à Universidade Metodista de São Paulo na manhã do dia 4 de abril de 2012 e, após ser recebido na sala da coordenação, realizei a aguardada entrevista com Leonildo Silveira Campos.

¹⁵ Cabe-me o destaque das ressalvas feitas por Mendonça sobre a expressão “protestantismo brasileiro”. Porque Mendonça aduziu que “embora seja certo que as religiões universais, como são as protestantes, sempre assimilam ou mantêm traços das culturas locais, como me é permitido falar em catolicismo brasileiro, por exemplo, o protestantismo que chegou ao Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira. Continua sendo um protestantismo norte-americano com suas matrizes denominacionais e dependência teológica. Por isso, ele preferiu falar em “protestantismo no Brasil” e não em “protestantismo brasileiro” (MENDONÇA, 2005, p. 51). A partir de outra perspectiva escreveu Gedeon Freire de Alencar, em seu: “Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira”. Alencar partiu da existência de um “protestantismo brasileiro” embora com os princípios do “*american way of life*” (2005). Em minha pesquisa, atento-me mais às entrevistas com os “protestantes” que com as “estruturas tipológicas” do protestantismo brasileiro.

Anotei, então, que o *colaborador* estava menos preocupado com a performance narrativa da entrevista gravada e, ao contrário, que permaneceu mais inclinado ao seu lugar como intelectual especialista em protestantismo brasileiro. Enéas Tognini e Delcyr de Souza Lima falaram mais livremente apesar das dificuldades de falarem de “si mesmos”, ao passo que Leonildo Silveira Campos narrou a partir dos seus “referenciais teóricos” repetidos ao buscar sempre citar autores, sempre consolidar o seu lugar acadêmico. Foi difícil tocar no assunto da tortura que o *colaborador* sofreu nas dependências da OBAN, mas consegui estimulá-lo ao “tema delicado” com certa sutileza. Antes disso, notei que se desviou do assunto para, outra vez, buscar um lugar de compreensão intelectual sobre o Regime Militar. O “tom vital” da entrevista com Leonildo Silveira Campos foi: *“Ele falou: eu trouxe uma Bíblia para você ler para esses filhos da puta desses comunistas pra ver se alguém se converte”*. Na passagem da entrevista “do oral para o escrito”, eu tive que negociar – antes mesmo da assinatura de autorização para uso – a presença das vastas citações que interrompiam a fluidez narrativa. Verifiquei, pois, que Leonildo Silveira Campos tomou todas as precauções em sua entrevista e não esteve tão “livre” quanto na ocasião em que compôs a banca de avaliação da minha pesquisa de mestrado. Mas ao longo da entrevista pude reconquistar a confiança do *colaborador* que me recomendou os próximos passos na vinculação natural e indicada da memória coletiva: *“existe um caso muito interessante também. É o caso do Geisel. Você sabia que o Geisel era luterano? Quando ele morreu agora, nos anos de 1990, o pastor da Igreja Luterana do Rio de Janeiro era o Mozart... Você já ouviu falar desse pastor? [...] é uma figura! Um artista! Ele é excêntrico... Com uma barba comprida... Uma barba branca comprida... Bigodão... Cabelo comprido... Amarrado, assim, para trás às vezes... Cabeleira branca...”*. Leonildo Silveira Campos fez indicações de pessoas com as quais eu não consegui estabelecer um contato para a realização de entrevistas, mas, além de Mozart Noronha, também anotei a sua indicação para entrevistar o metodista Anivaldo Pereira Padilha¹⁶.

Depois de gravar a narrativa de Leonildo Silveira Campos, mantive-me em contato com Anivaldo Pereira Padilha para entrevistá-lo em tempo abreviado. No entanto, a temporalidade do pesquisador nem sempre atende à dinâmica do campo de pesquisa que possui “vivacidade própria”. Não foi possível porque Anivaldo Pereira Padilha – que atualmente é ligado Partido dos Trabalhadores, PT – possui uma agenda política repleta de atividades. Sem perder tempo eu telefonei para o pastor luterano Mozart Noronha e agendei, no tempo da pesquisa, uma entrevista para o dia 25 de julho de 2012. Outra vez, viajei ao Rio de Janeiro para entrevistá-

¹⁶ Ao longo do meu trajeto no campo de pesquisa, recebi indicações que, porém, não foram atendidas por impossibilidade dos *colaboradores* ou por outras variáveis situacionais.

lo nas dependências da Paróquia Luterana Bom Samaritano, em Ipanema. Quando cheguei ao Rio de Janeiro no dia anterior, ocupei-me dos pormenores da entrevista. Tive de me programar adequadamente porque fiquei hospedado em um bairro distante, na zona oeste da cidade. Desloquei-me, de manhã, para Ipanema e cheguei adiantado em relação ao horário combinado: decidi caminhar e conhecer o lugar enquanto pensava nos estímulos com os quais quis provocar o *colaborador* à narrativa.

Após algum tempo, desisti de caminhar e fui em direção à Paróquia Luterana para tentar entrevistar Mozart Noronha antes do horário marcado, pois era época de campanha eleitoral e ele estava concorrendo a uma vaga de vereador, no Rio de Janeiro, pelo Partido Socialismo e Liberdade, PSOL. No começo daquele encontro dialógico fiquei intrigado com a recepção do *colaborador*, pois Mozart Noronha me atendeu e combinou alternadamente as suas “posturas de piedade” com o ativismo político e a sua militância no pleito eleitoral daquele ano. Naturalmente, fui recebido com simpatia e disposição, contudo, ele me entregou um folheto do tipo “santinho”, de sua candidatura, e, de forma ainda intrigante, procurou persuadir-me sobre as suas propostas para o caso de ser eleito. Tratou-me ora como acadêmico, ora como religioso, ora como se eu fosse um eleitor pronto para ser conquistado por suas iniciativas políticas. Foi uma entrevista circunstancialmente difícil, porque me conduziu para uma sala nos andares superiores do edifício paroquial; seu telefone móvel tocou por cerca de oito vezes intercaladas e inquietantes: eram correligionários insistentes preocupados com o triunfo da sua candidatura. No entanto, Mozart Noronha tem uma facilidade impressionante com as palavras e, embora interrompido por ligações seguidas umas das outras, tornou-se um livre narrador ao falar da Palavra, da “magia contida nela”, dos seus dramas eclesiais e em razão do caráter ditatorial do Regime Militar Brasileiro. Enquanto narrou, Mozart Noronha “acariciou” continuamente a sua barba longa e confessou a sua inspiração em Liev Tolstói para além do estrito “socialismo cristão” enquanto proposta teórica em diálogo com a teologia política.

Dedicado à sua narrativa sobre as origens estudantis, os “desencontros” de seus estudos teológicos progressistas e os dramas sofridos em função do autoexílio que experimentou na Europa, Mozart Noronha assumiu que tem “*certa simpatia pelo anarquismo político*”. Após negociar com ele a respeito dos termos da entrevista, consegui incluir esta afirmação que *a priori* havia se seguido de um desejo do narrador: “*mas existem algumas coisas que gostaria que não fossem gravadas nesse momento*”. A influência ideológica marxista de Mozart Noronha, em *primeiro lugar*, consolidou-se por meio da sua vivência na Ação Popular, AP e, em *segundo lugar*, por meio da leitura dos textos de Tolstói. Mozart Noronha deu forma às

narrativas que demonstraram as relações do imaginário religioso com as suas convicções políticas e conferiu formas apocalípticas às suas “certezas ideológicas” sobre a pessoa do Estado. Não bastassem as interrupções telefônicas dos correligionários de Mozart Noronha, outra interrupção, no entanto, foi mais significativa para a formação de sua *rede* de enunciação. Era uma mulher de estatura pequena, sorridente e simpática, mas com certo “ar enigmático”. Ela entrou inesperadamente na sala em que estávamos. Conversou sem delongas com Mozart Noronha. Ao se retirar, porém, o *colaborador* sussurrou: “*você precisa entrevistá-la*”. Perguntado sobre quem era ela, Mozart Noronha disse: “*Ana, Aninha, Ana Maria, da Igreja Metodista do Brasil e da Aliança Libertadora Nacional, ALN*”. Eu não fui ao Rio de Janeiro com a pretensão de entrevistá-la, e, em uma situação aparentemente improvável, sequer a conhecia. Mesmo antes de viajar, entendia que embora as mulheres engajadas na liderança protestante fossem escassas na época do Regime Militar eu estava determinado a encontrá-las. Não por acaso, encontrei-a. Porque Mozart Noronha me levou como que em um “fio condutor” até Ana Maria Ramos Estevão que estava hospedada nas dependências da Paróquia Luterana Bom Samaritano.

Terminada a entrevista com Mozart Noronha, fui convidado para almoçar e, sem titubear, sem conhecer os hábitos alimentares vegetarianos de ambos, aceitei o convite. Não pude desistir e, de forma deselegante, reconhecer que não apreciava comida vegetariana, pois estava querendo o “menu reverso” ao “saudável preferido”. Degustei cada vegetal – “sem autenticidade” – como se fossem pedaços de carne saborosos. Mas a “fruição gustativa” era o prazer da narrativa que, depois do almoço, reestabeleceu-se nas categorias das “variações sobre o prazer”, de Rubem Alves (2011, p. 188). Retornamos para as dependências da Paróquia Luterana depois do almoço. Descobri que Ana Maria Ramos Estevão se aposentou como professora livre-docente do Departamento de Direito Público da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP. Construiu a sua trajetória acadêmica depois de formar-se no Instituto Metodista no final de 1968 e sofreu com a expulsão da Igreja Metodista em razão de seu “comportamento aberto”, bem como das escolhas ideológicas comunistas. Depois disso, Ana Maria Ramos Estevão se recordou que fez “*o vestibular para o curso de serviço social na Pontifícia da Universidade Católica de São Paulo, PUC. Só que fiz no período noturno porque tive que trabalhar arduamente para conseguir a minha graduação. Antes disso, em 1968, nós terminamos o curso na Igreja Metodista [...] Formamo-nos e, depois, todos os progressistas acusados de comunismo foram expulsos da Igreja Metodista. Eu fui “violentamente” expulsa da Igreja Metodista. Segundo eles, nós não poderíamos fazer parte do Corpo de Cristo*”. Ao realizar os seus estudos de pós-graduação em serviço social

pela Pontifícia da Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, titulou-se mestre em 1989 e doutora em 1997 com estágio de pós-doutorado na Universidade de Évora em Portugal no ano de 2001.

No período do Regime Militar, Ana Maria Ramos Estevão foi presa e torturada por pertencer aos quadros da Ação Libertadora Nacional, ALN. Ela me contou de seu encontro com um oficial do Exército Brasileiro educado dentro da Igreja Metodista do Brasil no sul do país, Carlos Alberto Brilhante Ustra – símbolo do autoritarismo. Apesar de todos os traumas sofridos por Ana Maria Ramos Estevão, seu jeito de narrar era delicado, porém oscilava entre as posturas lembradas da missionária dedicada à ativista determinada. Coisa importante foi ter ouvido que Ana Maria Ramos Estevão manteve negociada a sua dedicação religiosa em formas guerrilheiras alternativas ao oferecer seu *tom vital* à entrevista: “*Da mesma forma que eu achava que tinha que ser missionária na Igreja Metodista [...] considere que, na luta armada, deveria ir em direção às últimas consequências*”. Ao término da entrevista com a *colaboradora*, senti-me duplamente realizado porque no dia 25 de julho de 2012 estava prevista apenas uma gravação, mas os “fios condutores” das *redes*, a partir do projeto em história oral, do trabalho empírico que demonstraram os encaminhamentos inesperados de um narrador para um “imediatamente outro”. Os referidos “fios condutores” são, pois, ligados à *memória coletiva* que colocou os narradores em uma mesma *rede* composta paulatinamente no *itinerário* da pesquisa.

Ao retornar para o local da minha hospedagem ao final do mesmo dia, enviei novo e-mail para Anivaldo Pereira Padilha porque todos os *colaboradores heterodoxos* apontaram para a necessidade de entrevistá-lo com certa premência. Os *colaboradores* que insistiram em recomendar a entrevista com Anivaldo Pereira Padilha acreditavam que ele representou na época do Regime Militar um protestante de esquerda por excelência que sofreu alijamento do interior da Igreja Metodista do Brasil e em decorrência de parte das graves violações de direitos humanos. Recebi pronta resposta: “*vá até a Paróquia Anglicana Santíssima Trindade na Praça Olavo Bilac no dia 3 de agosto de 2012, às 14h00, pois terei o maior prazer em lhe atender*”. Em São Paulo, aguardei pela data combinada e me dirigi de metrô até a Paróquia Anglicana enquanto anotava as minhas expectativas, as minhas perspectivas sobre a narrativa aguardada: “ouço as pessoas falando de Anivaldo Pereira Padilha com tanto respeito... Por quê? O que há de tão especial nele?”. Eu não conhecia o *colaborador* até a data combinada e sequer havia conversado com ele ao telefone, mas todos os entrevistadores *heterodoxos* me disseram, de alguma forma, que ele resistiu vigorosamente ao Regime Militar. Eu admito que esperei encontrar um homem robusto, de estatura alta segundo a “imagética do resistente” e

com uma voz tão forte quanto a de Enéas Tognini. Ledo engano. No entanto, Anivaldo Pereira Padilha trouxe na “alma religiosa” os machucados da “memória resistente” e apresentou o seu testemunho sobre os dramas enfrentados em decorrência da sua contestação à ditadura militar.

Fui bem recebido pelas pessoas que trabalhavam em “Koinonia – presença ecumênica e serviço”, grupo fundado também por Anivaldo Pereira Padilha em 1994, cujo escritório ficava na Paróquia Anglicana Santíssima Trindade¹⁷. Sentei-me para esperá-lo e não demorou a me atender. Aquilo que imaginei sobre Anivaldo Pereira Padilha não se confirmou, mas a sua presença foi muito mais marcante do que eu esperava: lembrei-me da “filosofia do encontro”, de Martin Buber (1974). Mas, indaguei-me: o que estava escondido por detrás da história de um homem de estatura baixa, “mirrado” – como disse, de voz terna e suave ao mesmo tempo, que mantinha uma “presença respeitada” por todos os seus companheiros de trabalho ecumênico? Fomos conversando até uma sala aconchegante nos fundos do prédio da Paróquia Anglicana e, sem maiores delongas, perguntou-me como eu gostaria de fazer a entrevista. Após alguns minutos de uma fácil negociação, iniciamos a entrevista que durou bastante tempo e me emocionou em pouco tempo: naquele momento da minha experiência eu não sabia se um entrevistador poderia ou não chorar durante um encontro com o *colaborador*. Eu já tinha a convicção de que não havia possibilidades de estar diante de um gélido “objeto de pesquisa” em história oral e em pesquisas sensíveis às alteridades. Naquele mesmo momento, reforcei a concepção de que nem o entrevistado era “objeto de pesquisa” e que eu – em situação de pesquisa – não era uma “espécie deformada” de cientista em um pretenso laboratório para realizar a dissecação da “coisa estudada”. Dito de outra forma, Laplantine ponderou que “o conhecimento de seres humanos não pode ser observado à maneira de um botânico examinando a folha ou de um zoólogo analisando um crustáceo, mas sim comunicando com eles e compartilhando seus modos de vida”. Para o autor, o conhecimento de seres humanos não se restringe ao “tipo de “contato” que se limita em colher dados do informador” (LAPLANTINE, 2004, p. 22).

Por isso, sensibilizei-me, sem perder a postura crítica diante do *colaborador*, com as narrativas emocionadas sobre as violações de direitos humanos que sofreu depois de ter sido

¹⁷ Segundo o Portal do grupo ecumênico, “KOINONIA é uma organização ecumênica, fundada em 1994, por ex-participantes do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), instituição que funcionou entre os anos 1974 e 1994. A criação da nova entidade teve como marco sua Assembleia de Associados, composta por militantes históricos da luta pela democracia e afirmação dos valores do Movimento Ecumênico no Brasil. O objetivo da nova organização, em continuidade com a tradição ecumênica, foi inicialmente prestar serviços às comunidades religiosas, ao movimento social e às igrejas”. Ver: <<http://koinonia.org.br/quem-somos/historia>>. Acesso no dia 11 de março de 2015.

delatado por um bispo e um pastor da Igreja Metodista do Brasil. Naquele momento, considerei que a categoria de “herói nacional” que lutou contra a ditadura militar brasileira não era suficiente para interpretar a história de Anivaldo Pereira Padilha e que a polarização jurídica clássica de “vítima-algoz” eram insuficientes para uma hermenêutica de sua história. Essa inquietação no caso de Anivaldo Pereira Padilha me trouxe novamente à reflexão sobre o conceito de “desnaturalização” como estranhamento de um estabelecido. Avancei o meu olhar para o *colaborador* que, apesar da fala comedida em momentos dramáticos da narração, estava acostumado a conceder entrevistas de todos os tipos: estava trêmulo embora contundente e com muita “sede de denúncia” à ditadura militar brasileira. Presenciei-o “história viva” do “tempo presente”, mas ousei “desnaturalizá-lo”: vítima do aparato informativo-repressivo, simplesmente? Não cri. A história oral testemunhal faz que o pesquisador tenha ouvidos atentos aos traumas vivenciados pelos *colaboradores*, mas a partir de “outra escuta”, a “escuta sensível” e hermenêutica. Anivaldo Pereira Padilha me contou que nos Estados Unidos ele procurou um terapeuta para buscar o alívio dos seus sofrimentos psicológicos em decorrência dos traumas da tortura e das rupturas dos laços sociais por causa do exílio. Ao que o terapeuta encontrado, equipado por conhecimento específico, perguntou-lhe se havia muito tempo que o *colaborador* estava tendo alucinações. Por isso, entendi que a nossa escuta em história oral é diferente daquela estritamente científica que busca pela doença ou que trata os relatos “bárbaros” de torturas como alucinações, como divagações. Ouvi sobre a prisão de Anivaldo Pereira Padilha, a tortura por mais de 20 dias na OBAN, a possibilidade do suicídio, as traições em meio ao ambiente cristão, o exílio; assim como sobre a dor de deixar sua primeira mulher grávida, seus novos casamentos, a saudades do filho Alexandre Padilha e as alegrias de, anos mais tarde, vê-lo como ministro da saúde do Brasil. Trata-se, então, de uma escuta hermenêutica, de uma “escuta mnemônica” e que, em estágio avançado, produz efeitos de políticas públicas. A pesquisa de campo me fez ponderar que o “tempo do trauma” é recorrente nas narrativas, pois Anivaldo Pereira Padilha contou a sua história como se estivesse sofrendo ainda a tortura: ele mudou o semblante, suou no decorrer da entrevista e enrugou a testa. Havia reticências de sua *memória*...

Semanas depois da entrevista com Anivaldo Pereira Padilha, retomei contato telefônico com o pastor batista brasileiro José Vieira Rocha. Quis renovar a minha atenção à *rede* dos ortodoxos, pois os “fios condutores” das entrevistas entre os *heterodoxos* se apresentaram continuamente até a entrevista com Anivaldo Pereira Padilha. Entre os ortodoxos, quis ouvir José Vieira Rocha, que foi indicado por Delcyr de Souza Lima, porque esteve em situação de liderança principalmente na Convenção Batista do Estado de São Paulo e poderia

avaliar temas religiosos, tais como aqueles suscitados pelo Movimento de Renovação Espiritual. Também as suas percepções políticas acerca do Regime Militar foram bem-vindas, pois logo associou os “processos revolucionários” à ação de Deus. Não demorou e fui atendido por José Vieira Rocha. Ele não queria incomodar a sua esposa; por isso me atendeu no salão social do edifício onde mora, no Belenzinho, Zona Leste de São Paulo. A data combinada foi dia 3 de outubro de 2012, às 17 horas. Eu fui muito bem recebido, mas José Vieira Rocha tinha pressa: queria falar logo. Ele estava vestido como de costume, com calça social e camisa de mangas curtas. Atendeu-me bem, porém não se interessou nada pelos procedimentos em história oral, tais como as revisões possíveis no texto final da entrevista. Ele quis logo falar.

O *colaborador* narrou livremente acerca da sua experiência de vida, das suas escolhas ministeriais e das suas opiniões religiosas ou políticas. Anotei durante a entrevista que a sua performance narrativa oscilou entre aquela característica de pregador, de professor e de advogado em atenção às suas convicções *ortodoxas*. Ele se manteve habilmente equilibrado com argumentos correntes e, mesmo em relação aos discordantes, cuidou de realizar críticas sutis e com certa “piedade”. De saída, José Vieira Rocha fez questão de falar sobre a importância denominacional do pastor batista Rubens Lopes que – além de ter sido o pastor titular da Igreja Batista em Vila Mariana – foi o “*presidente, aqui em São Paulo, da Ordem dos Pastores por mais de 30 anos e da Convenção Batista do Estado. Não muito longe disso, talvez, 25 anos; foi presidente ininterrupto e, depois, foi também por muitos anos presidente da Convenção Batista Brasileira*”. Pareceu-me que José Vieira Rocha estava contando parte da história dos batistas no Brasil cuidando da “memória sagrada” daquele grupo religioso e buscando resguardar determinada “pureza da identidade denominacional”. Pensei, então, que José Vieira Rocha desconfiasse que eu estivesse interessando em analisar a presença dos generais comandantes do II Exército que frequentaram a Igreja Batista de Vila Mariana, os reconhecidamente linhas-duras: Humberto de Souza Melo e Ednardo D’Ávila Mello – respectivamente. Após sustentar a intervenção de Deus por meio de processos chamados por ele de “revolucionários”, fez considerações importantes sobre a presença dos militares na Igreja Batista de Vila Mariana e, principalmente, sobre o apoio de Humberto de Souza Melo ao trabalho ministerial de Rubens Lopes. Ao término da entrevista, José Vieira Rocha insistiu para que eu fosse até o seu apartamento e tomasse um café em companhia de sua esposa, Dialil. Juntamente com a cortesia do *colaborador*, reconheço que deixei o local motivado pela “força do tema” da minha pesquisa e pelas possibilidades de análises.

No início de novembro de 2012, por outro lado, aceitei as recomendações de Leonildo Silveira Campos, de Ana Maria Ramos Estevão e de Anivaldo Pereira Padilha para entrevistar o bispo metodista emérito Paulo Ayres Mattos. Ajustei a data de 14 de novembro de 2012, às 15 horas, para a realização da entrevista com Paulo Ayres Mattos no Edifício Ômega no qual funciona o curso superior em teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Ele me atendeu em uma sala administrativa da instituição, e, com empolgação, narrou sobre as suas memórias por meio das quais instruiu uma argumentação política no que tange ao ativismo de sua família junto ao Partido Comunista Brasileiro, PCB. A sua memória familiar e afetiva o reportou para “uma imagem muito forte” de sua mente, segundo disse: era a lembrança de uma cômoda que ficava no quarto dos seus pais com uma fotografia do líder comunista Luís Carlos Prestes ao lado da fotografia do pregador avivalista que inspirou teologicamente o surgimento do metodismo, John Wesley. A partir dessa imagem mitificada das fotografias, Paulo Ayres Mattos propôs a seletividade das suas lembranças e as organizações orientadoras das narrativas.

O *colaborador* falou com a firmeza, com certa “contundência habilidosa” e com desempenho de um orador religioso a partir da retomada de sua vocação ativista, comunista. Ele fez críticas rigorosas em toda a narrativa. Percebi que a sua piedade religiosa ofereceu lugar à lembrança incisiva do ativismo político vivenciado nos anos antecedentes ao golpe civil-militar e, depois, durante o Regime Militar no Brasil. As suas críticas foram combinadas, pois se dirigiram aos integrantes conservadores do clero metodista ao mesmo tempo em que disseram respeito aos “foquistas” ou adeptos da luta armada entre as esquerdas brasileiras. O *colaborador* teceu críticas inclusive aos protestantes de esquerda que aderiram alternativamente às propostas da luta armada. Paulo Ayres Mattos falou sobre a sua história de vida ministerial como seminarista, como pastor e bispo da Igreja Metodista do Brasil. Descreveu-me detalhes do engajamento não apenas político, mas religioso e de forma particular sobre a revisão que fez acerca das teorias de esquerda aprendidas no *Partidão*, as quais foram paulatinamente substituídas pelos enunciados da teologia da libertação.

Ao terminar a entrevista com Paulo Ayres Mattos – e com as minhas expectativas atendidas – telefonei para Anivaldo Pereira Padilha com o motivo de dirimir dúvidas sobre as histórias que envolveram a ambos quando jovens na Igreja Metodista do Brasil. Durante a conversa com Anivaldo Pereira Padilha sobre a sua amizade com Paulo Ayres Mattos, compartilhei com ele os desafios da pesquisa e os vieses da história oral escolhidos em seu conjunto disciplinar. Eu não esperava mais do que um simples e importante diálogo ao telefonar-lhe, mas me fez um convite que ainda precisava ser oficializado: “*Leandro, você*

sabe que, como militante em prol dos direitos humanos, fui convidado para integrar a criação de um grupo de trabalho, um GT, sobre o papel das igrejas na ditadura militar pela Comissão Nacional da Verdade?''. Eu fiquei em silêncio até que Anivaldo Pereira Padilha continuasse. Ele o fez: *“quero convidá-lo para ser um dos pesquisadores do GT e contribuir conosco nas reuniões, nas viagens, nas audiências públicas e nos transmitindo coisas sobre procedimentos de entrevistas”*. Com a oficialização do convite eu aceitei participar do GT. Iniciei, pois, as minhas atividades de pesquisa na CNV no dia 8 de novembro de 2012 e concluí no dia 10 de dezembro de 2014 quando, por fim, os comissionados apresentaram à Presidência da República o relatório em três volumes¹⁸.

Em uma viagem à Vitória, no Espírito Santo, para uma audiência pública entre os dias 15 e 17 de agosto de 2013, ocorreu-me uma oportunidade de entrevistar o ex-delegado do DOPS, Cláudio Guerra. No dia 15, conheci Perly Cipriano que, por sua relação de cortesia e companheirismo com Anivaldo Pereira Padilha, viabilizou-me uma entrevista com Cláudio Guerra. À época do Regime Militar, ambos estavam de lados opostos: Perly Cipriano – que sofreu as agruras das violações de direitos e foi exilado – foi um ativista de esquerda ligado ao PCB e, posteriormente, ao quadro clandestino da ALN¹⁹. Perly Cipriano me disse: *“você vai gostar de falar com o Cláudio Guerra, porque ele foi entrevistado para aquele livro famoso sobre ‘a guerra suja’ e está dizendo que se converteu depois que passou toda a tormenta do Regime e é pastor da Assembleia de Deus”*. Eu visitei a casa de Cláudio Guerra no dia 16 com uma equipe especializada para a gravação de uma entrevista com dupla autorização: o *colaborador* autorizou o uso da entrevista pela CNV e, posteriormente, para a minha pesquisa²⁰. Era a *primeira* vez em minha experiência que, ao invés de estar ladeado por quem sofreu as violações de direitos humanos ou por religiosos apoiadores e contestadores do Regime Militar, eu estava sentado, à mesa do café, antes da gravação, com um agente policial da repressão. Olhei para o bolo quentinho em cima da mesa, para o café fresco de aroma agradável e, contudo, estava sem coragem para degustar embora estivesse com fome; ele rompeu o meu silêncio resignado e disse: *“não mata, não... aquilo tudo já acabou... você não é meu inimigo e, só pra você saber, não era assim que eu costumeiramente matava as pessoas... agora, eu tenho a Jesus no meu coração e ele matou meu velho homem... pode*

¹⁸ Apesar do meu ingresso em novembro de 2012 no GT sobre o papel das igrejas na ditadura militar brasileira, a CNV foi instalada em maio de 2012 por meio da lei 12528/2011. No volume II, consta o “texto 4”: “Violações de direitos humanos nas igrejas cristãs” sob a responsabilidade de Paulo Sérgio Pinheiro e escrito por Anivaldo Pereira Padilha, Maria Luci Buff Migliori, Magali do Nascimento Cunha, Jorge Atílio Silva Iulianelli e Maria Luiza Nunes Rodrigues.

¹⁹ Maiores detalhes sobre a biografia de Perly Cipriano, disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/perly/perfil.htm>>. Acesso em março de 2013.

²⁰ A EBC fez gravações de imagens e fiz gravações apenas de áudio.

comer”. Percebi novamente que eram frágeis os conceitos que tinha sobre “vítima” e “algoz”: ele não me parecia “louco”, não me parecia “tirano”, não me parecia “agressivo” naquele momento, mas assumiu: “*eu tirei vidas*”. Ruborizado, e sem ser tímido, lembrei-me, com François Laplantine, que “a descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade” do pesquisador e que “através da vista, do ouvido, do olfato, do tato e do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas”. Laplantine escreveu que, por consequência, a “escrita etnográfica não deve apenas estar atenta às formas e às cores (linha reta, círculo, espiral, cruzada, zebreada, berrante, vermelha, azul, rosa suave, amarelo deslavado, verde pálido, ou ainda todas as nuances do cinzento)”. Para o autor, a escrita etnográfica está ligada inclusive ao “brando, rugoso, estridente, agudo, grave, sonante, dissonante, seco úmido, ácido, amargo, picante, salgado, açucarado”. Sem se restringir evidentemente a uma única experiência cultural, disse, ainda, que é “em particular através da aprendizagem da língua e da cozinha que podemos ter acesso à especificidade de uma sociedade [...]” (LAPLANTINE, 2004, p. 20).

O bolo de fubá estava gostoso e açucarado; o café estava levemente amargo e muito saboroso: cheio de significados. E assim como experimentado na mesa da cozinha, a entrevista foi “amarga” e “muito saborosa”. As maiores contribuições além da prática de uma “escuta democrática” foram, entre outras, perceber as dinâmicas da conversão e as histórias de um agente policial da repressão organizadas em torno da narrativa mística de Paulo de Tarso na Bíblia Sagrada: o perseguidor assumido que se converteu ao protestantismo depois do Regime Militar. Saí da casa de Cláudio Guerra com a sensação de que a CNV poderia utilizar sua narrativa para desvendar questões importantes, principalmente em relação às revelações que fez acerca do Crematório da Vila Alpina, em São Paulo.

Não obstante, percebi que a entrevista de Cláudio Guerra não se identificou com a *rede* de *ortodoxos anticomunistas* e, tampouco, com a *rede* de *heterodoxos comunistas*. Refleti que se eu pudesse unir a entrevista de Cláudio Guerra com a de um ativista político de esquerda convertido ao protestantismo depois da ditadura militar, construiria outra *rede*: a dos *convertidos depois do Regime Militar Brasileiro*. Rememorei que Anivaldo Pereira Padilha havia mencionado, em uma reunião da CNV, o nome de Jorge Pinheiro, pastor batista brasileiro e professor de teologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Segundo Anivaldo Pereira Padilha, Jorge Pinheiro era brizolista, do Movimento Nacionalista Revolucionário, MNR, e, em decorrência do seu ativismo, tinha se exilado no Chile, mas não poderia ser entrevistado pelo GT porque não era protestante no tempo do Regime Militar

Brasileiro. Introspectivo, ponderei que era por isso também que eu poderia entrevistá-lo para a presente pesquisa. Além disso, as minhas recordações de Jorge Pinheiro eram agradáveis, pois, além de tê-lo como um dos professores da minha primeira graduação, eu havia publicado um artigo em um livro organizado por ele, e por Marcelo Santos, que foi intitulado: “Os Batistas: Controvérsias e Vocação para a Intolerância” (PINHEIRO; SANTOS, 2012). Intensifiquei, portanto, o meu diálogo com Jorge Pinheiro em razão da escrita do meu artigo publicado na obra supracitada. Mas mantive as minhas dúvidas sobre entrevistá-lo porque eu gostaria que as minhas *redes* se construíssem *per si*, por meio de um “fio condutor” que ligasse os *colaboradores*. Decidi entrevistá-lo depois de gravar com Cláudio Guerra, porque me interessou analisar a história traumática de Jorge Pinheiro, as retomadas narrativas de sua conversão e as ressignificações posteriores à sua experiência com o protestantismo histórico brasileiro. As indagações sobre como Cláudio Guerra e Jorge Pinheiro passaram a ver as suas histórias e os combates ideológicos díspares após as experiências religiosas respectivas, fizeram-me perguntar acerca das revisões da memória do “repressor arrependido” de seus pecados, do “guerrilheiro arrependido” dos seus pecados; de como e por quais meios eles remodelaram as convicções, as recordações e os sentimentos sobre as vivências em lados diferentes de um mesmo “campo de batalhas”.

Ainda em Vitória, no dia 16 de agosto de 2013, à noite, enviei uma mensagem de texto para o celular de Jorge Pinheiro e obtive pronta resposta: “*amigo querido, vamos marcar para o dia 28 de agosto, às 9 horas na padaria Nova Charmosa, aqui em Perdizes?*”. Satisfeito com as possibilidades vindouras, preparei-me para mediar a mesa do “Seminário Ecumênico e encontro sobre o GT de igrejas” na Faculdade Unida de Vitória, das 19 horas até às 20 horas e 30 minutos no dia seguinte à entrevista com Cláudio Guerra. No dia 17 de agosto, dirigi-me para o prédio da Faculdade Unida de Vitória conforme previsto e fiz a mediação da mesa mencionada, cujos participantes foram Anita Wright, Anivaldo Pereira Padilha, Joaquim Beato e Zwínglio Mota Dias. Um pouco antes de se iniciarem as atividades, Anivaldo Pereira Padilha recomendou que eu entrevistasse um pastor metodista de esquerda chamado Adahyr Cruz que estava presente no auditório para ouvir os palestrantes. Ele logo aceitou colaborar com a CNV e, ao mesmo tempo, com a minha pesquisa. Dirigimo-nos para uma sala muito confortável que ficava próxima à biblioteca da Faculdade Unida e, em um clima de “ar condicionado”, realizei a entrevista com Adahyr Cruz. Ele narrou com disposição, com ternura e, ao mesmo tempo, emocionou-se ao se recordar do fechamento da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil em 1968, em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo. Porque ele era um dos estudantes que sofreu com o “arbítrio” dos

episcopos metodistas que, segundo ele, anteciparam-se aos repressores e decidiram fechar a Faculdade de Teologia por causa dos desdobramentos da atuação de estudantes de esquerda ligados à instituição.

A entrevista com Adahyr Cruz demonstrou a sua breve prisão sem perder do escopo as histórias de líderes metodistas, entre os quais: Ana Maria Ramos Estevão, Anivaldo Padilha e Paulo Ayres Mattos. Percebi que, em Adahyr Cruz, estava se encerrando, nesta pesquisa, a *rede dos heterodoxos comunistas* por causa das repetições aprimoradas de narrativas anteriores e porque ele indicou para participar do meu projeto de pesquisa pessoas já entrevistadas; tais pessoas ganharam uma significação em relação à *memória coletiva* da *comunidade de destino dos religiosos brasileiros* durante o Regime Militar. Percebi-me, portanto, no encerramento de um “ciclo narrativo” – em relação à confluência mnemônica de outros *colaboradores* – após entrevistar Adahyr Cruz.

Antes de retornar a São Paulo, estabeleci um diálogo com a comissionada da CNV Maria Rita Kehl que, como psicanalista, aconselhou-me a manter os meus “ouvidos atentos” às histórias traumáticas dos *colaboradores* da pesquisa e a colecionar a partir da minha experiência nas audiências públicas o maior número de histórias possíveis. Antes desse encontro, porém, anotei que a comissionada Rosa Maria Cardoso da Cunha havia me instigado à luta pela demonstração das experiências drásticas daqueles resistentes que sofreram violações de direitos humanos para: “*exacerbar as suas histórias na luta por punições*”. Estava procurando compreender por meio desses diálogos com os comissionados e pesquisadores quais eram os limites éticos para a utilização da documentação coletada pela CNV e produzida em seus bastidores. Decidi-me pela “democratização” de documentos e pelas dimensões da “história pública”, bem como pelas propostas de “políticas públicas” da história oral. Após os meus diálogos com as comissionadas na experiência de Vitória, lembrei-me das conversas que mantive com Paulo Sérgio Pinheiro durante as minhas atuações em outras audiências públicas e em reuniões atinentes ao GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” que estava sob a responsabilidade dele. Foram conversas esclarecedoras que me auxiliaram a reconhecer que eu somente poderia me utilizar da documentação partilhada com o GT e da documentação produzida em seus bastidores depois da apresentação do relatório final da CNV.

De volta a São Paulo, no entanto, abri a minha conta de correio eletrônico e havia uma mensagem de Leonildo Silveira Campos: “*Prezado Leandro, seria bom que você entrevistasse o reverendo Milton dos Santos que foi um líder presbiteriano independente fundamentalista, e adepto do Regime Militar, posicionou-se ao lado dos repressores*”. Liguei

imediatamente para Milton dos Santos para tentar marcar uma entrevista na continuidade da pesquisa: tratava-se, pois, da indicação de um membro da *rede* de *heterodoxos comunistas* sobre um possível entrevistado para compor a *rede* de *ortodoxos anticomunistas*. Estranhei, *ab initio*. Nesse ínterim, suspeitei que existisse uma tensão entre Leonildo Silveira Campos e Milton dos Santos. Enquanto aguardei pela entrevista com Jorge Pinheiro prevista para o dia 28 de agosto, antecipei-me na iniciativa de gravar a narrativa de Milton dos Santos no nosso encontro marcado para o dia 21 de agosto. Conduzi-me para o apartamento de Milton dos Santos que fica situado em um bairro nobre da cidade de São Paulo e, ao ser atendido, me pediu que não revelasse maiores detalhes acerca da sua “vida privada” e sobre a localidade da sua residência – entre outros.

Na entrevista, Milton dos Santos tocou em pontos sensíveis: mencionou a história da prisão de Leonildo Silveira Campos sem dizer o seu nome e, por isso, percebi que havia uma tensão entre os dois – eram *redes* opostas se “apontando”, se “indicando”, na busca pela disputa mnemônica de poder no interior da *comunidade de destino* (POLLAK, 1989). Reconheci a história de Leonildo Silveira Campos pela confluência narrativa entre as duas entrevistas e, concomitantemente, por referências indiretas a ele: “*será que esse seminarista que, agora, é um reconhecido professor de Ciências da Religião, mudou de posição?*”, perguntou Milton dos Santos. E Milton dos Santos era professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie que, no período da chamada Batalha da Maria Antônia entre os alunos desta instituição e os alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, ocupou o cargo de assessor da Presidência do Mackenzie. Ao se lembrar do conflito entre os alunos, Milton dos Santos riu: “*estou até rindo agora, mas o caso foi grave*” e, na verdade, quando narrou sobre casos de disputas religiosas e políticas, ideológicas, o *colaborador* recorrentemente riu. Ademais, o *tom vital* de sua entrevista foi reiterado por diferentes meios, porém de forma sintética se esboçou na seguinte expressão: “*sempre fui um anticomunista, antimarxista, antileninista, antistalinista – não suporto essa gente*”. Como se pode perceber, Milton dos Santos foi um narrador que não “economizou palavras” – falou durante todo o tempo da entrevista sem poupar críticas aos setores religiosos, aos seus opositores denominacionais, aos comunistas e mesmo à atual presidente da República, Dilma Rousseff.

Do dia 21 ao dia 28 de agosto, preparei-me para retornar à construção da *rede* dos *convertidos depois do Regime Militar Brasileiro* que, com a gravação da entrevista de Jorge Pinheiro, compôs-se por um ex-delegado do DOPS, Cláudio Guerra, e, por outro lado, um ex-guerrilheiro trotskista. Ambos, porém, conforme sugeriu a *rede*, converteram-se ao

protestantismo – Cláudio Guerra se converteu na Igreja Assembleia de Deus e Jorge Pinheiro foi evangelizado pelo pastor pentecostal Douglas Vilcinskas, mas logo fez o transito para o protestantismo histórico. Cheguei cerca de uma hora antes em relação ao tempo acordado com Jorge Pinheiro, em uma padaria, em Perdizes, São Paulo. Cheguei às 9 horas e 7 minutos. O lugar fica próximo à Faculdade Teológica Batista de São Paulo, FTBSP, e próximo à Igreja Batista em Perdizes – onde o *colaborador* foi ordenado ao ministério pastoral batista e onde atualmente é pastor auxiliar. Jorge Pinheiro é um narrador metuculoso. Ele fala como escreve e narra com rigor, com concatenação, com habilidade. Jorge Pinheiro manteve o prazer nas palavras, assim como – nos intervalos das gravações do dia 28 de agosto de 2013 – teve a sua satisfação na degustação das comidas da padaria. Lembrei-me do café e do bolo de fubá servidos por Cláudio Guerra na sua residência, em Vitória; refleti, pois, que essa *rede de convertidos depois do Regime Militar Brasileiro* tem prazer pela narração acerca da sobrevivência e a “mudança de vida” da mesma forma que pela “degustação”, assim como pelos riscos relacionados à vida e às palavras.

Na fase chamada de “pré-entrevista”, porém, negocie com Jorge Pinheiro os elementos fundamentais da entrevista – tempo, *procedimentos* e posterior validação para uso da entrevista nesta pesquisa. Sobre o tempo, ele me perguntou: “*de quanto você precisa?*”. Após ouvir que eu precisava de duas horas para entrevistá-lo, me disse: “*tenho o dia inteiro e pretendo falar bastante, porque vou contar coisas para você que nunca disse antes e pretendo que a sua pesquisa traga elementos da minha vida que jamais disse para outros pesquisadores*”. Ele disse que algumas partes de sua narrativa seriam inéditas inclusive para membros de sua própria família. Iniciou em sua infância próspera e passou pela dor do luto na morte do pai, bem como pela mudança do padrão de vida. Continuou falando de sua formação judaica por influência paterna e posterior ateísmo, por sua formação jornalística e ingresso no ativismo político desde a tenra idade até ao MNR de Brizola. Jorge Pinheiro era trotskista à época do Regime Militar Brasileiro e, sobretudo, em sua experiência de exílio no Chile. O *colaborador* viveu o ambiente do golpe civil-militar no Brasil, em 31 de março de 1964, e, em 11 de setembro de 1973, o golpe de Estado no Chile – quando estava exilado. Mas a ênfase fundamental e detalhada da entrevista foi na “narrativa do trauma” principalmente durante a sua experiência de exílio no Chile – onde escapou do “paredão de fuzilamento”. Sua inserção no protestantismo aconteceu por meio de uma experiência inusitada de conversão e de ingresso no pentecostalismo. Após um período de reflexão, Jorge Pinheiro deixou o pentecostalismo e ingressou na Igreja Batista em Perdizes. Sobre a sua experiência religiosa, Jorge Pinheiro fez ressalvas e disse: “*prefiro a palavra Revolução do que conversão*”.

Lembro-me de não fazer perguntas para Jorge Pinheiro, exceto para esclarecer detalhes de sua narrativa. Provoquei-o, de saída, sobre realizar uma “seleção de memórias” e, depois, quando desliguei e religuei por algumas vezes o gravador, não precisei fazer perguntas ou oferecer novos estímulos. Passamos grande parte do dia na padaria, mas saímos para dar uma volta no “quartirão batista” enquanto conversávamos²¹. Terminamos a entrevista em seu gabinete pastoral nas dependências da Igreja Batista em Perdizes. Chamaram-me a atenção na narrativa de Jorge Pinheiro os romances do *colaborador* e os relatos de traumas que apontaram para a sua sobrevivência em tempos dramáticos, ditatoriais. Foi uma longa entrevista, pois o narrador quis falar, com delimitações, sobre o que chamou de “*toda a sua história*”.

Anotei em meu caderno de campo que a *rede de convertidos depois do Regime Militar Brasileiro* permitiu, no interior da *comunidade de destino*, e, curiosamente, no interior de “si mesma”, as “análises democráticas” acerca da polarização tensiva existente no período da Guerra Fria²²; a conversão religiosa, por sua vez, fez-se possível para os *colaboradores* atuantes na “direita repressiva” e na “esquerda guerrilheira” sem distinção ideológica: ela vinculou Cláudio Guerra e Jorge Pinheiro no interior da mesma *comunidade de destino* após experiências traumáticas para as suas vidas e para parte da sociedade brasileira. Em uma conversa telefônica posterior com Jorge Pinheiro, ele me provocou à entrevista com o pastor batista brasileiro Irland Pereira de Azevedo: “*seria interessante entrevistá-lo*”, garantiu-me. Durante aquela conversa, Jorge Pinheiro confirmou que Irland Pereira de Azevedo havia feito o curso superior de política e estratégia na Escola Superior de Guerra, no Rio de Janeiro, em 1981, bem como posteriores cursos de atualização em 1986 e em 1991 na mesma ESG.

Entrevistei Irland Pereira de Azevedo no dia 11 de junho de 2014, às 14 horas e 30 minutos no bairro de Perdizes, em São Paulo. Ele também mora no “quartirão batista”. É um homem formal, com uma linguagem formal e possui características performáticas de “exímio orador”; é considerado pelos batistas como um dos pregadores expoentes de sua história brasileira. Não notei a mesma fluidez em sua entrevista, pois percebi certa preocupação no

²¹ O “quartirão batista” é formado pelo Colégio Batista Brasileiro do qual Enéas Tognini foi diretor, pela Igreja Batista em Perdizes, da qual Enéas Tognini foi pastor titular e Jorge Pinheiro é um dos atuais pastores auxiliares, e pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, onde Enéas Tognini foi diretor, Irland Pereira de Azevedo e Jorge Pinheiro são professores.

²² Sobre a Guerra Fria, disseram Leandro Kamal, Sean Purdy, Luiz Estevam Fernandes e Marcus Vinícius de Moraes, que “crescentes tensões entre os Estados Unidos e a União soviética, sobre a divisão de poderes políticos e econômicos na Alemanha até o fim dos anos 1940, culminaram na Guerra Fria. Os dois superpoderes e suas alianças rivais disputaram a dominância econômica, política e militar mundial no período pós-guerra. Motivados pela segurança nacional, expansão econômica e vantagem militar internacional, ambos mantiveram controle dos seus aliados e de outras esferas de interesse por meio da força bruta ou da influência econômica” (2007, p. 227-229).

trato com os temas religiosos e políticos suscitados. De toda forma, Irland Pereira de Azevedo é um narrador comedido, discreto e realmente muito polido na utilização das palavras. Leitor atento, não evitou discordar da minha dissertação de mestrado com ênfase nas “relações de poder” entre os batistas brasileiros que os levaram ao cisma pentecostal no ano de 1965. O *colaborador*, sem negociar as suas convicções, fez questão de enunciar e firmar posições rígidas durante a entrevista. Ele me atendeu no salão social do prédio onde mora em semelhança de José Vieira Rocha e ao contrário de Milton dos Santos – que também mora em um apartamento. Anotei que essa recepção menos aconchegante dos *colaboradores* referidos e não menos elegante, no entanto, tornou-se mais formal ao mesmo tempo em que o ambiente dos seus lares foi “resguardado” da minha presença como pesquisador, como observador. Irland Pereira de Azevedo contou da conjuntura denominacional do Movimento de Renovação Espiritual liderado por Enéas Tognini, da “importância” e da “necessidade” do Regime Militar. Na mesma linha argumentativa, narrou sobre a importância da ESG para os estudos políticos e estratégicos no Brasil, bem como sobre a “teologia dos dois reinos” de Martinho Lutero por meio da qual pôs em relevo o *tom vital* de sua entrevista: “*a igreja e os seus membros estão em duas pátrias: a pátria terrena e a pátria celestial*”.

Cidadão dos “dois mundos”, Irland Pereira de Azevedo preferiu a ambos os mundos: desde 3 de setembro de 1960 – data de sua ordenação ministerial – até junho de 1997, ano em que o *colaborador* deixou o pastorado da Primeira Igreja Batista de São Paulo. Ele se dedicou ao pastorado titular de diferentes igrejas locais além de ajudar outras igrejas como pastor interino em diversos momentos de sua vida; na “*pátria terrena*”, contudo, demonstrou-se como um apoiador ideológico do Regime Militar e, apesar das suas críticas moderadas ao “modus operandi” da ditadura, tornou-se adepto das fundamentações políticas e estratégicas da ESG. Seu comedimento, portanto, fê-lo admitir, com “sinceridade”, as perdas dos “*direitos individuais*” de cidadãos brasileiros em razão da “*segurança nacional*”. Contudo, Irland Pereira de Azevedo se inscreveu na *rede de ortodoxos anticomunistas* ao garantir que Jango pretendeu o que nominou de a “*comunização do Brasil*”. Apesar de fazer ressalvas ao “problema do mal” no que chamou de perdas dos “*direitos individuais*”, defendeu que “*se feita uma comparação com outros países, em regimes semelhantes, ainda que a realidade do Brasil foi bem menos grave...*”.

Depois de meditar sobre a entrevista de Irland Pereira de Azevedo no que tange às suas posições rígidas, sobre as suas convicções religiosas e políticas não negociadas, recordei-me de um professor do Mackenzie que não quis me conceder entrevista, mas me contou sobre o trânsito de militares naquela instituição. Eu havia lido, antes disso, a pesquisa de Silas Luiz de

Souza publicada com o título de “Protestantismo & Ditadura: os presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985)” e, entre outros, o texto do pastor presbiteriano João Dias de Araújo intitulado de a “Inquisição sem fogueiras: a história sombria da Igreja presbiteriana do Brasil”. Entre os presbiterianos e o Mackenzie, porém, transitaram oficiais como Carlos de Meira Mattos – especialista em geopolítica, educação e um dos responsáveis pela estruturação do curso de especialização em estudos brasileiros. O professor do Mackenzie com quem conversei, recomendou-me entrevistar uma aluna notável de Carlos de Meira Mattos chamada Ines Manuel Minardi que concluiu com êxito a sua pós-graduação em estudos brasileiros da instituição. Segundo o professor do Mackenzie, Ines Manuel Minardi manteve um *“bom relacionamento com o general Meira Mattos e uma relação bastante afetiva de aluna em relação ao seu professor... e a sua monografia foi escolhida para a publicação nos anais do curso do Mackenzie. Isso era uma glória para e ela e tinha o dedo do Meira Mattos”*. A publicação referida pelo professor do Mackenzie foi intitulada como “A segurança nacional nas constituições do Brasil” e preencheu um lugar privilegiado nos “Anais do curso de especialização em estudos brasileiros” da instituição (MINARDI, 1980). Notadamente, Meira Mattos era um ideólogo do Regime Militar e, por certo, influenciou a sua aluna ao estudo, bem como à defesa de supostos ideológicos da “segurança nacional” no país de acordo com ditames constitucionais analisados historicamente. Em um café próximo ao Mackenzie, o professor com quem conversei me ofereceu uma cópia da publicação dos anais do programa de pós-graduação em estudos brasileiros.

Após realizar a leitura não apenas do mencionado texto de Ines Manuel Minardi, enviei-lhe um e-mail solicitando a oportunidade de entrevistá-la para a minha pesquisa. Gentilmente, recebi uma resposta positiva para a realização da entrevista e marcamos a data do dia 7 de julho de 2014, às 15 horas e 30 minutos em sua residência que fica nas proximidades do Mackenzie. Ao ser recebido pela *colaboradora*, estabelecemos um diálogo sobre temas diversos e sobre aqueles relacionados aos estudos de religiões, mas logo que iniciamos a entrevista eu notei que ela se manteve em posição cautelosa em relação aos temas políticos. Procurei estimulá-la de diferentes maneiras à narrativa e consegui resultados parcos sem que ela falasse na mesma proporção dos *colaboradores* entrevistados anteriormente. Com o gravador ligado, ela não falou muito, mas com o gravador desligado, se sentiu mais livre para narrar as histórias detalhadamente. Com o gravador desligado, porém, me disse de seu silêncio em relação aos temas tangenciados: *“boca fechada não entra mosquito, mas muito fechada não representa qualquer possibilidade de vida”*. Eu continuei investindo, naquele momento das pesquisas, em “entrevistas abertas” que “permitem a organização da memória

do entrevistado” e considerei o silêncio como “dato exegético” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 102). Entre os oralistas existe o reconhecimento de que a entrevista não começa e não termina no “liga e desliga” do gravador porque se considera o ambiente da narrativa, assim como o documento final validado como produto autorizado para a utilização.

Um dos aspectos fundamentais foi constatar outra concepção sobre ser “religiosa” porque descobri no início do meu encontro com Ines Manuel Minardi que ela não era presbiteriana. Ao refletir sobre a possibilidade de desistir da utilização da entrevista mesmo antes de fazê-la, insisti na proposta que me levou à outra noção sobre a *colaboradora*, a qual combinou religião e política em seu percurso narrativo ao dizer: “*a minha religião é ser mackenzista*”. Seu sentimento de pertencimento à instituição educacional era tão grande no momento da narrativa que preponderou sobre não ser ligada ao protestantismo presbiteriano. Evidentemente, essa “religião institucional” de Ines Manuel Minardi é tão devota quanto em casos de uma adesão convencional às diferentes denominações do protestantismo. Ela estava comprometida de forma apenas longínqua e indireta com um setor do presbiterianismo, porém a sua trajetória se sagrou, atuante, em pleno ambiente religioso e político da Guerra Fria explicada em “versão docente” por meio do “tom vital” da entrevista: “*A lousa dividida representa o mundo dividido entre esquerda e direita*”. Para explicar as teorias políticas à esquerda e à direita, Ines Manuel Minardi dividia a lousa. Na narrativa, ela faz a defesa da linha “castelista” dos militares e do modelo econômico liberal, assim como da ESG como “instituição de pesquisa”; falou com reservas da Doutrina de Segurança Nacional e demonstrou brevemente os seus meandros históricos internacionais.

Depois de entrevistar Ines Manuel Minardi que me ofereceu uma versão de dentro do Mackenzie, assim como Milton dos Santos havia feito, indaguei-me sobre a ausência de um militar entre os entrevistados. Eu havia entrevistado pastores *ortodoxos anticomunistas*, pastores *heterodoxos comunistas*, um ex-delegado do DOPS/ES e um ex-guerrilheiro, entre outros, que preencheram democraticamente as suas *redes* de enunciações. Mas faltava-me, para sacramentar a “escuta democrática”, a entrevista com um militar que se pronunciasse desde dentro de quaisquer das forças armadas brasileiras. Sem me deixar convencer pela concepção superada de “neutralidade” em relação à escrita em história oral e em humanidades, empreendi uma busca pelo compromisso de ouvir os “outros lados”. Meihy e Holanda reconheceram que “não se advoga a possibilidade de uma ação neutra, distante e imparcial”, pois, segundo eles, “isso simplesmente não existe”; o que se requer é “uma postura profissional, de alguém que sabe ouvir e dialogar” com as experiências díspares. Para Meihy e Holanda, o respeito profissional é válido inclusive em casos relacionados aos estudos

de “torturados e torturadores, vítimas e perpetradores” nos quais os “entrevistadores não precisam ser obrigatoriamente solidários ou afinados com a parte contrária” (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 59).

Motivado pela descrita “escuta democrática” em história oral, busquei entrevistar um militar cristão atuante no período do Regime Militar. Não observei a “condução dos fios” no modelo de indicações para as entrevistas, e na construção lógica das *redes*, porque reconheci que uma interferência poderia me oportunizar a escuta do “outro lado”, do “lado da caserna”. Porque me propus a estudar os “Ritos da oralidade: o messianismo protestante no Regime Militar Brasileiro” compreendi, conforme disse, que a entrevista de um militar aprimoraria o *corpus documental* embora não fosse uma condição para a realização da pesquisa. Fiz duas tentativas. A *primeira* aconteceu em fevereiro de 2012 quando procurei o militar da reserva da Força Aérea Brasileira e diácono batista, subtenente Luiz de Araújo Silva, que foi ovelha e amigo do pastor batista brasileiro Rubens Lopes. Sua parceria com Rubens Lopes foi além da convivência corriqueira no ambiente da Igreja Batista de Vila Mariana, pois Luiz de Araújo Silva foi um dos apoiadores da iniciativa da “Páscoa dos Militares Evangélicos”, frequentemente sediada no templo daquela Igreja durante o Regime Militar. Em 24 de junho de 1973, aconteceu a “Páscoa dos Militares Evangélicos” outra vez e, então, o evento contou com a presença de militares das diferentes forças, de oficiais comandantes, de Rubens Lopes como orador da noite e de Luiz Araújo Silva como maior apoiador da iniciativa no âmbito da igreja local. No dia seguinte, o evento, a presença de autoridades e o sermão de Rubens Lopes foram noticiados pela Folha de S. Paulo (página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Segunda-feira, 25 de junho de 1973).

Rubens Lopes pregou, inclusive, por meios radiofônicos conforme uma tendência da época de seu ministério na Igreja Batista em Vila Mariana, e, em função disso, foi apoiado por Luiz de Araújo Silva²³. Ana Maria Suman Gomes disse que Luiz de Araújo Silva era “diácono da Igreja Batista de Vila Mariana (SP), presidente da Associação dos diáconos do Brasil” e, complementarmente, era “produtor independente e atuou como coprodutor do programa radiofônico do pastor Rubens Lopes, Ao Por do Sol”. A autora considerou que “conversar com ele é dialogar com o próprio rádio” (GOMES, 2003, p. 156). Por isso, tentei gravar uma entrevista com ele no início da pesquisa, no dia 16 de fevereiro de 2012. Iniciei com sucesso a entrevista, mas mesmo antes de me contar sobre o seu ingresso na Igreja Batista em Vila Mariana, não consegui conduzi-la ao término com o mesmo êxito. Depois da

²³ Pode-se constatar na pesquisa de Ana Maria Suman Gomes que Luiz de Araújo Silva nutriu um “gosto particular” pela forma radiofônica de difusão evangélica (GOMES, 2003).

narrativa da infância pobre e do aprendizado da alfaiataria, quando ainda estava no nordeste, Luiz de Araújo Silva se voltou para o meu lado e, abruptamente, perguntou-me: *“você estuda em qual escola?”*. Respondi-lhe que estava realizando uma pesquisa ligada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo, e, sem que eu tenha maiores explicações, ele, em seguida, começou a falar sem “significado semântico”, “sem construir frases inteligíveis”; esforçou-se, aparentemente, para reverter o “fenômeno”, mas não conseguiu: falou por cerca de 3 minutos “trocando a ordem das palavras” quase ininterruptamente. Fiquei perplexo porque estávamos sozinhos em sua residência e eu não sabia se ele precisava de socorro médico. Sem quaisquer possibilidades de compreendê-lo, sem julgá-lo, busquei um copo de água e ele bebeu: acalmou-se lentamente. Respeitei os limites éticos e, após me despedir dele, certificando-me de seu bem-estar, retirei-me de sua residência. Sem explicações especializadas sobre o “fenômeno” vivenciado por Luiz de Araújo Silva, não tive condições de interpretá-lo para além da descrição. Restou-me, apenas, o respeito pelo vivido de Luiz Araújo Silva mais que a possível “patologização” de sua “confusão narrativa” ou o julgamento leve do episódio. Procurei reestabelecer o contato para a realização da entrevista, mas Luiz de Araújo Silva disse que não estava bem de saúde e que não poderia relembrar coisas emocionantes sobre a vida religiosa, militar e política. Respeitei, mas com desapontamento²⁴.

Superada a experiência com Luiz de Araújo Silva, procurei outro militar para entrevistar em uma *segunda tentativa*. Ainda sem os “fios condutores” na lógica de indicações dos entrevistados, portanto, procurei um pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB. Elio Eugênio Müller é coronel capelão reformado do Exército Brasileiro e, atualmente, reside em Curitiba, Paraná. Fiz contato telefônico com ele no início de setembro de 2014 para agendar uma entrevista. Desde o contato telefônico, me atendeu formalmente: *“eu não daria essa entrevista para você porque não te conheço e você não foi indicado por ninguém... e você não é militar e nem foi indicado por um militar, mas, agora, penso assim: se sobrevivi à UTI – porque há poucos dias eu estava desenganado pelos médicos – quero viver intensamente todos os outros dias que me restam... Venha para Curitiba, pois vou lhe dar uma entrevista”*. Viajei para Curitiba no dia 15 de setembro de 2014 para entrevistar Elio Eugênio Müller que, no dia seguinte, recebeu-me em sua residência de maneira cordial. O

²⁴ No dia 20 de março de 2015, procurei-o outra vez para tentar entrevistá-lo, mas não obtive êxito porque ele está acamado e sem condições de conceder entrevistas. A sua esposa, com quem conversei, disse-me que eles se mudaram para um apartamento pequeno e que, por isso, ela jogou fora todos os documentos sobre as atuações militar e religiosa de Luiz Araújo Silva não somente relacionadas à “Páscoa dos Militares”. Não pude fazer mais do que essas tentativas.

colaborador organizou a sua história a partir de dois momentos fundamentais que funcionaram como passagens às novas fases de sua vida pastoral e militar. Em um *primeiro momento*, descreveu-me a sua experiência de soldado do Exército Brasileiro que, no decurso do serviço militar obrigatório no 17º Regimento de Infantaria, vivenciou no ano de 1964 o ambiente do golpe civil-militar no Brasil em um período de tensões e ajudou a guarnecer lugares estratégicos em Cruz Alta, Rio Grande do Sul. Em relação ao *segundo momento*, disse-me Elio Eugênio Müller que, após um período como pastor luterano no Rio Grande do Sul, ingressou na Academia Militar das Agulhas Negras em 1983 – era o período final do Regime Militar. Contou-me acerca de dramas pessoais, escolhas e até do seu “nascimento milagroso” em superação à “pílula abortiva” que sua mãe ingeriu por orientação de um médico²⁵. Depois de se tornar oficial do Exército Brasileiro, Élio Eugênio Müller trabalhou como capelão nos seguintes comandos militares: em Curitiba, na 5ª Região Militar, entre 1983 a 1994; em Recife, no Comando Militar do Nordeste, de 1994 a 1998; e chegou à chefia do Serviço de Assistência Religiosa do Exército, SAREx, em Brasília, de 1998 a 1999. Ele foi o primeiro chefe protestante do SAREx e fala disso com muito entusiasmo, com muita vivacidade. Élio Eugênio Müller, portanto, vivenciou endogenamente o início do Regime Militar como soldado e cabo, mas, como oficial, assistiu internamente ao final do período ditatorial, de 1983 a 1985. O *colaborador* é um *anticomunista* declarado e considera os “subversivos” como “*lesas-pátrias*”. As suas posturas podem ser identificadas principalmente na narrativa materializada, porém emergiu igualmente em documentos pessoais e do arquivo do SAREx enviados por ele de forma solícita²⁶.

Entre os *colaboradores* entrevistados, todos foram cordatos em autorizarem as entrevistas por meio da validação devida após um período de negociações. Procurei-os de maneira a respeitar a ética de trabalho em história oral e segui os ditames propostos por Meihy e Holanda: “a carta de cessão é um documento fundamental para definir a legalidade do uso da entrevista”, pois ela “pode remeter tanto à gravação quanto ao texto final” (MEIHY; HOLANDA, 2003, p. 148). Porque os meus *colaboradores* são, em sua maior parte, pessoas públicas que exerceram ou exercem atividades não somente religiosas, mas acadêmicas, entre outras, dediquei-me com cuidado redobrado sobre a autorização com efeito de validação jurídica do *corpus documental*. No processo de validação como “ato de respeito” e busca por “maturidade”, segundo disseram Meihy e Ribeiro, foi-me possível negociar

²⁵ Hilda Müller deveria tomar duas pílulas, mas ingeriu apenas uma. Não teve coragem de ingerir as duas porque “ponderou” sobre a questão e desistiu do procedimento abortivo.

²⁶ Todos os documentos recebidos estão em meu arquivo pessoal para possível utilização futura.

aspectos de suas intimidades que alguns entrevistados não queriam revelar a princípio e inclusive informações que eu quis desvelar posteriormente (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 111). Para tanto, amadureci o diálogo com os *colaboradores* em respeito às alteridades e o documento final validado se constituiu por meio da autorização dos interlocutores.

Das entrevistas para os arquivos.

No *itinerário* da pesquisa, descobri diferentes documentações advindas de “arquivos regulares” que puderam ser cruzadas com as entrevistas que realizei. Os meus deslocamentos em São Paulo e em outros lugares conduziram-me aos diversos arquivos repletos de documentações importantes sobre a vida dos entrevistados. Comumente se observa que a experiência de pesquisadores com os “arquivos regulares” conduzem à realização de entrevistas nem sempre “abertas”. O meu caminho foi reverso: parti invariavelmente das entrevistas como parte de um projeto de pesquisa que priorizou a *memória coletiva*, e do campo onde se consolidou o trabalho empírico, para os arquivos prospectados. Onde emergiram ao menos duas possibilidades analíticas: a *primeira* é que a oralidade apreendida por meio da história oral não sofreu, no *corpus documental*, um rebaixamento à condição de acessório, de subserviência ao “reinado sagrado da escritura”. Sobre o exposto, disseram Meihy e Holanda após uma retomada historiográfica sobre as relações entre os códigos oral e escrito que a oralidade, ainda que “comum a todos os circuitos sociais, ficou relegada, cada vez mais, à informalidade e, resultante disso, sua consideração enquanto motivo de análise “científica” ficou menor” (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 100). A *segunda* análise é que não se procurou uma “verdade estável” na narrativa dos entrevistados por meio da comprovação contida em documentos escritos e guardados em “arquivos regulares”. Prescindindo da posição conservadora que acredita em uma “verdade histórica” homóloga à sua comprovação no “universo das letras”. Não considero, portanto, que a “documentação viva” da história do tempo presente e a “documentação morta” em arquivos estejam em posição de concorrência acadêmica pela legitimidade histórica. Meihy e Ribeiro ressaltaram que “não se trata de hierarquizar importâncias ou dizer que história oral instrumental ou plena é melhor ou pior que história oral híbrida” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 17). Por causa da documentação prospectada a partir das entrevistas, a história oral que pratico é híbrida – o que significa que as narrativas dialogam com outros tipos de fontes ou documentos. Estabelece-se, assim, um “poder de “conversa”, contatos ou diálogos com outros documentos” (MEIHY. HOLANDA, 2013, p. 128-130).

Realço que os arquivos pesquisados foram principalmente os seguintes: Arquivo Público do Estado de São Paulo – “memórias reveladas”²⁷, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro²⁸, Arquivo Nacional²⁹ e, com menor êxito, em documentos exíguos provenientes das Forças Armadas³⁰. Utilizei-me também de documentos do acervo “Brasil Nunca Mais Digital”³¹, da Comissão da Verdade da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, CV-UFRN³² e estabeleci parcerias com outras comissões da verdade à época em que contribuí com a CNV³³. Vivenciei um paradoxo de *colaboração* durante a pesquisa em arquivos. Fui bem recebido em arquivos públicos, nas comissões da verdade e entre as pessoas ligadas aos diferentes acervos mencionados. Percebi a falta concomitante de acolhimento por parte de algumas instituições eclesásticas³⁴.

No *corpus documental* existem séries específicas de documentações organizadas a partir das entrevistas e conforme as menções dos *colaboradores*. Sem a pretensão de coletar todos os documentos acerca das pessoas referidas, existem alguns que possuem as referências devidas aos entrevistados e outros sobre pessoas não entrevistadas que foram citadas por eles.

²⁷ Ver: <<http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memrev/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

²⁸ Ver: <<http://www.aperj.rj.gov.br/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

²⁹ Ver: <<http://www.arquivonacional.gov.br/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

³⁰ Parte da documentação referida também está no meu arquivo pessoal.

³¹ Ver: <<http://bnmdigital.mpf.mp.br/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

³² Ver: <<http://www.comissaodaverdade.ufn.br/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

³³ Ver: <<http://www.cnv.gov.br/>>. Acesso: 24 de março de 2015.

³⁴ Para demonstrar os percursos da pesquisa acolhida por muitos e a complexidade do campo, destaco que da Comissão da Verdade da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, CV-UFRN, recebi, das mãos de Juan de Assis Almeida, uma documentação sobre Juarez Pascoal de Azevedo – mencionado por Delcyr de Souza Lima como engenheiro, professor, pregador, *comunista*. Depois de uma pesquisa simples no portal da Convenção Batista Brasileira e da realização da entrevista com Irland Pereira de Azevedo, descobri que Juarez Pascoal de Azevedo foi eleito presidente emérito da denominação embora não fosse pastor. Depois de seguidas solicitações ao diretor executivo da Convenção Batista Norte-riograndense, pastor Eude Cabral de Azevedo, não obtive a documentação de natureza eclesástica requerida sobre Juarez Pascoal de Azevedo. Por outro lado, o diretor executivo da Convenção Batista Brasileira, pastor Sócrates de Oliveira, demonstrou-se solícito ao enviar as pistas solicitadas.

“Nós somos as palavras”: história oral, memória coletiva e oralidade protestante.

Uma definição de história oral e o tema da pesquisa.

A expressão “*Ritos da oralidade*” ofereceu duas perspectivas distintas para a análise proposta na presente pesquisa, quais foram: a *primeira* remeteu à escolha por uma pesquisa orientada pelos *procedimentos* da história oral e a *segunda* reportou, por entre as suas *operações disciplinares*, ao lugar do “*λόγος*” (da Palavra), na história de protestantes no ambiente religioso e político de 1964 a 1985. Em uma situação de entrevista, Mozart Noronha expressou os seus sentimentos em relação à Palavra após “contar e recontar a sua história”: “*Dei essa entrevista para você na certeza de que a Palavra tem magia. Nós somos as palavras. Eu falei de alma para alma e foi uma conversa sem ódio... Sou uma pessoa que não guarda ódio de ninguém*”.

Alinhado aos supostos teóricos e disciplinares consolidados no Núcleo de Estudos em História Oral, defino a história oral conforme praticada por Meihy e Holanda:

um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas. (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 15)

Porque a “história oral é uma história construída em torno de pessoas”, reconheço que “ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação” que, nesse caso, adquire sentido *mnemônico* nas experiências dos religiosos estudados (THOMPSON, 1992, p. 44). Tais experiências religiosas contadas podem ser também pregadas, cantadas, narradas, testemunhadas e “ritualizadas” a partir da *mística* da Palavra fundadora. Estabelece-se, ainda, que *ritual* é um conjunto sempre repetido de operações litúrgicas ou de práticas religiosas ordinárias que começam com as preservações das “reservas de memórias *míticas*” primordiais e terminam em celebrações cuja oralidade posiciona os religiosos por meio da narrativa, do corpo, da expressão *mnemônica* e das histórias fantásticas³⁵. Para Joseph Campbell

³⁵ Segundo Georg Schwikart em seu *Dicionário Ilustrado das Religiões*, existe uma distinção entre rito e ritual em seus sentidos estritamente religiosos. Segundo ele, o rito é uma “ação (litúrgica) executada conforme determinadas normas, repetida sempre da mesma forma. Exemplos: O batismo cristão, a prece muçulmana. – Do latim “ritus” = costume religioso”. Sobre ritual, o mesmo autor condiciona o rito aos *procedimentos* variados por diferentes ocasiões: “há rituais para as mais diversas ocasiões: nascimentos, debutantes, casamentos,

um ritual é uma organização de símbolos mitológicos; e participando do drama do rito, o homem é colocado diretamente em contato com eles, não como relatos verbais de eventos históricos, sejam eles passados, presentes ou ainda por vir, mas como revelações, aqui e agora, daquilo que sempre foi e sempre será. (CAMPBELL, 2006, p. 82)

A história oral acadêmica, portanto, compreende os “*ritos da oralidade*”, neste caso, em busca das narrativas de protestantes brasileiros e das suas conseqüentes *místicas* preservadas por meio da narrativa de pastores e leigos como “*modus vivendi*” dos entrevistados. Complementarmente, os procedimentos acadêmicos escolhidos e as operações religiosas repetidas são *ritos* importantes empregados nesta pesquisa. Entre outros elementos emergentes nas narrativas, os “*Ritos da oralidade*”, a partir das entrevistas, sinalizaram uma inusitada “tradição messiânica” na história de parte dos protestantes entrevistados que, conforme testemunhada, consolidou-se na escolha do tema proposto. Refiro-me à reinvenção da tradição messiânica com o apoio em Eric Hobsbawm, como: “conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas” (HOBSBAWM, In: HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 08)³⁶.

Assim como os ritos são continuidades da *mítica* e das *místicas* fundadoras, entretanto, as tradições inventadas são, conforme Hobsbawm, um elo entre um passado e sua “continuidade bastante artificial”. Da mesma forma, a invenção de uma “tradição messiânica” de protestantes brasileiros evocou uma inovação para os estudos recentes do *messianismo* e do protestantismo brasileiro, assim como uma periodização possível com base nas entrevistas – entre 1964 e 1985³⁷. Maria Isaura Pereira de Queiroz disse que o messianismo se trata da “crença na vinda de um enviado divino, que traga aos homens justiça, paz e condições felizes de existência”, da “ação de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado” que “vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade”. Impreterivelmente, um messianismo tem origem em uma crença que “nasce do descontentamento, cada vez mais profundo, de certas coletividades, diante de desgraças ou de injustiças sociais que as acabrunham” porque “afirma

funerais; e rituais para as ações diárias, no correr do ano, ou para determinadas ocasiões: catástrofes, inaugurações de casas, etc” (SCHWIKART, 2001, p. 97).

³⁶ De forma complementar, disse Hobsbawm que “tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 08).

³⁷ Evidentemente, a escolha por este período provém de sua consagração pela historiografia como o tempo do Regime Militar Brasileiro. Não pretendo me limitar à abordagem estritamente historiográfica, porém. As entrevistas me orientaram temporalmente inclusive na determinação de outros anos mencionados por *colaboradores*. Isto significa que pretendo analisar o ambiente religioso e político que envolve as narrativas sem me ater à “temporalidade rígida”.

formalmente a esperança numa transformação positiva das condições penosas de existência a se produzir” (QUEIROZ, 2003, p. 383).

Diversos *movimentos messiânicos* se destacaram em análises acadêmicas sobre a sociedade tradicional brasileira, tais como: a Cidade do Paraíso Terrestre, o Reino Encantado, Canudos, Mucker, Cidade Santa, Guerra do Contestado, o Beato do Caldeirão, o Povo do Velho Pedro, Cidade Fraternidade Universal, Os Borboletas Azuis – entre outros (CAMPOS. In: SUNG; CAMPOS, 2012, p. 111). No entanto, torna-se necessário desnaturalizar as *tradições messiânicas* inventadas que se estabeleceram progressivamente e se naturalizaram tanto nos imaginários religiosos, quanto nas abordagens acadêmicas vertidas de forma restrita à “sociedade tradicional brasileira”. Tal naturalização do messianismo prevê o seu estabelecimento na “sociedade tradicional brasileira” com as insurgências e as intrincadas religiosidades populares estudadas, entre outros, por Ralph Della Cava (2014). Instaurou-se, entre 1964 e 1985, e nos seus ambientes religiosos e políticos, segundo as análises possíveis com base nas entrevistas, porém, um *messianismo* protestante inusitado em “crise de categorias”. Tratou-se da consolidação de um imaginário político adaptado em molduras religiosas na transição do “tempo arcaico para o moderno” – do nordeste e do sul principalmente para o sudeste brasileiro. Em tempos politicamente tensivos essa nova invenção da “*tradição messiânica*” representou alterações para os religiosos ligados às denominações históricas ou pentecostais e proporcionou “novas formas” para “outras rupturas” no curso do período republicano.

Os protestantes ligados às “missões evangelísticas” procuraram ao longo do tempo a “salvação do espírito humano” em detrimento da condição social, da situação política, como em uma “comunidade dos remidos” imaginariamente paralela à “sociedade dos perdidos”. No entanto, essa imagética engendrada a partir do *messianismo* religioso encontrou a sua materialização política no interior da sociedade brasileira. Cabe-me indagar, pois, pela modernidade do *messianismo* brasileiro de tradição reinventada no sudeste do país com retratos político-religiosos marcantes nos discursos “salvadores da pátria” dos pastores e leigos protestantes. A partir das histórias testemunhais dirigidas pela “força do tema” abordado, pretendo reabrir um debate sobre o *messianismo* brasileiro em novas feições, e, nessa perspectiva, encaminhar uma análise da trajetória de protestantes com as suas respectivas experiências religiosas durante o Regime Militar.

A história oral como *disciplina* e a “costura artesanal”.

Uma parte dos oralistas desconsiderou praticar a história oral como “ferramenta, técnica e forma de saber”. Grande parte a pratica, pois, como “metodologia”³⁸. Coube-me a reflexão acerca dos seus *procedimentos* a partir da organização “estatutária” e “epistemológica” da história oral conforme sugerida por Meihy e Holanda (2013, p. 63-79). Entre as definições que consideraram a história oral como uma “metodologia” ou, alternativamente, como uma *disciplina*, escolhi esta última por *duas razões*. A *primeira* porque considerei que a história oral “se constitui com objeto definido, com procedimentos operacionais claros e preestabelecidos que a justificam como uma *disciplina* dos tempos modernos”, segundo disseram Meihy e Ribeiro. Com isso, valorizei a “moderna eletrônica” como “alternativa para a produção de saber” e sua “integração na questão disciplinar da história oral”. Conforme Meihy e Ribeiro, essa definição “ousada” estabeleceu “a memória oral” como o seu “objeto da matéria, com método de condução e finalidade claros”. A *segunda* porque, nesta pesquisa, a utilização das entrevistas não é meramente instrumental; não requer inclusive que sejam “avaliadas em separado, com destaque” e, sequer, que sejam tão somente “pinçadas” do *corpus documental* (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 36).

Em sentido contrário, Marieta de Moraes Ferreira disse em seu importante texto, intitulado “História oral: velhas questões, novos desafios”, que “a história oral, como todas as metodologias, apenas estabelece e ordena procedimentos de trabalho” e, por isso, “é capaz apenas de *suscitar*, jamais de *solucionar* questões, ou seja, formula as perguntas, porém não pode oferecer as respostas”; as soluções e suas conseqüentes explicações, para a autora, “devem ser buscadas na historiografia e na teoria da história” que se dedicam a “pensar os *conceitos* de história e memória, assim como as complexas *relações* entre ambos” (FERREIRA, In: CARDOSO; VAINFAS, 2012, p. 170-171). Para Ferreira, a história oral é, portanto, uma metodologia que está mais ligada ao ofício de historiador que, evidentemente, especializa-se nos campos historiográficos, epistemológicos. Onde, pergunto-me: se as explicações devem ser buscadas estritamente na historiografia e na teoria da história, por que fazer história oral? Mesmo assim, Ferreira analisou o que denominou dois “caminhos possíveis” à história oral como *disciplina* e, por suposto, ambos foram considerados como “problemáticos”. Para a autora, esses “problemas” se desenvolveram baseados no esquecimento “das questões de caráter teórico, deixando de abordá-las em nossos trabalhos”

³⁸ Esta tem sido a maior tendência dos pesquisadores do NEHO/USP.

ou quando se tenta “encontrar respostas para elas apenas no âmbito da história oral”. No *primeiro caso*, que trata dos esquecimentos relativos às “questões de caráter teórico”, a autora propôs que as conclusões dos trabalhos de história oral *disciplinar* são “óbvias” porque são “coladas aos dados das entrevistas, sem possibilidade de maior capacidade de análise”. Ferreira perguntou, assim: “seria mesmo preciso fazer uma pesquisa para chegar a isso?”; cumpriu-lhe nova perspectiva das entrevistas na condução do projeto de pesquisa: “são trabalhos que se limitam a reproduzir as palavras dos entrevistados, que exploram uma ideia já comprovada (utilizando trechos de entrevistas para corroborá-la), que não conseguem problematizar qualquer aspecto da pesquisa”. No *segundo caso*, em que trata do problema de encontrar respostas no âmbito de uma história oral suficiente, a autora o considerou “danoso” porque, segundo ela, não se deve “explicar algo sem meios adequados para fazê-lo” (Ibid., 2012, p. 170-171).

Alternativamente, proponho – nos moldes de Meihy e Holanda – que exista “um estatuto independente para a história oral, que deixaria de ser adjetiva para ser sujeito de ações de transformação social” por meio do estabelecimento de um *corpus documental* analisável. O suporte documental em história oral não “entra em disputa” com os outros possíveis aportes teóricos e não pode ser “rebaixado” em relação aos instrumentos de análises encontrados na teoria da história ou em quaisquer outros “quadros epistemológicos”. Porque as entrevistas oriundas do trabalho de campo nada devem às teorias sacramentadas pela grande História; não são concorrentes e tampouco avocam um “lugar conservador” em face de outras “fontes”, “ciências” e “recursos auxiliares”. Há muito não se fala das “categorias antigas” de “ciências auxiliares da história” e, por isso, torna-se mais antiquado pensar em um novo recurso “instrumental” e “auxiliar” da grande História³⁹. Assim, a história oral como *disciplina* não reflete a compreensão de uma “disciplina auxiliar” da grande História e que

Em termos práticos, supondo que para muitos a história oral tem se restringido à aplicação de entrevistas dialógicas, o que se nota é o uso delas enquanto “meio” e não como “fim”. A redução do uso das entrevistas à condição de fonte ou documento auxiliar rebaixa a potencialidade dos textos resultantes de gravações de maneira a neutralizá-los como se fosse um aposto aos outros suportes documentais. (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 76)

Sem me resignar em um “mundo isolado, e à parte”, adiro, por lógico, ao diálogo entre as “humanidades”, desde as ciências sociais até a história e a sua produção historiográfica

³⁹ Ainda assim, Rogério Forastieri da Silva procurou demonstrar que o historiador já teve como função reunir documentos, classificá-los e com base nas antigas “ciências auxiliares” da história proceder com a análise das suas fontes (SILVA, 2001, p. 196).

como desejáveis para uma “costura acadêmica” em uma história oral autônoma. Impôs-se, porém, a necessidade de escolhas procedimentais: deve-se escolher entre partir das “entrevistas propriamente” ou, por outro lado, de “referenciais teóricos cristalizados” para a realização de enquadramentos. A alternativa que considero é, evidentemente, partir das entrevistas – “costurá-las” de forma hermenêutica e segundo a experiência de campo sem perder as noções de *colaboração* e de *autoria*. Parto das entrevistas que não são um “fim” em si mesmas, mas um “meio” que permite análises na construção compartilhada de conhecimentos entre os *colaboradores* e eu. Abdico, assim, da voz “superior”, “autorizada” e de “historiador capacitado”; volto-me, pois, para um “outro” posicionamento acadêmico de respeito às alteridades e – neste caso – às diferenças religiosas, políticas e experienciais, conforme costumeiramente apresentadas pelos narradores. Com liberdade, considero que a história oral *disciplinar* está mais voltada, neste sentido, ao “caráter profético” com efeitos sociais e com vistas às políticas públicas do que para o “caráter sacerdotal”, “oficial”, “autorizado”, “legitimador” da produção de conhecimento. Mais do que “esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma”, por meio dos “depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres, crianças, miseráveis, prisioneiros, loucos”, como propôs Ferreira, os oralistas que praticam a história oral *disciplinar* procuram de forma respeitosa os *colaboradores* diversos no interior de coletividades (In: CARDOSO; VAINFAS, 2012, p. 171). E também valorizam a *memória coletiva* com proposições ulteriormente voltadas às políticas públicas.

Abalizaram Meihy e Holanda que

Um dos argumentos centrais para quem postula a independência disciplinar da história oral diz respeito à função social e prática dessa experiência intelectual que teria uma dimensão pública importante. Fala-se do conhecimento como militância, como ação de fomento às ações políticas decorrentes da determinação de certos problemas sociais. Os defensores da estatura nova, disciplinar, da história oral consideram de fundamental importância o fato de tratar de casos pouco considerados pela oficialidade das demais disciplinas [...] Uma leitura cuidadosa dos fundamentos da história oral, pois deixa entrever que desde o início é a preocupação da história oral com o compromisso social marcado pela “voz dos excluídos”, revelação de aspectos desconhecidos, ocultos e desviados, não expressos nos documentos oficiais e escritos e, sobretudo, a denúncia do sofrimento extremo de grupos maltratados por situações variadas. (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 78-79)

Sem me utilizar da expressão “historiador oral” – para quantos pesquisam com “apoio deste campo de estudos” – escolho me apropriar da expressão “oralista” que está presente

tanto nas proposições de Meihy, quanto nas investidas acadêmicas do NEHO/USP⁴⁰. Por isso, Meihy escreveu que se a “história oral é algo novo, um dos primeiros compromissos de quem se propõe a ser oralista é se posicionar como tal, acima e sobre qualquer aposto disciplinar” (MEIHY, 2006, 196). Meihy valorizou com isso as razões apresentadas por Philippe Joutard para suas investidas em história oral, quais foram: “1 - *Escuchar la voz de los excluidos*; 2 - *Sacar a la luz las realidades ‘indescriptibles’*; 3 - *Dar testimonios de las situaciones de sufrimiento extremo*” (JOUTARD, 1999, p. 151). Para Meihy,

Joutard não está sozinho na postura de comprometimento da história oral com a transformação da sociedade. Com diferentes vieses autores como Trebitsch e François, elegem o caráter oralístico de entrevistas como forma alternativa de proposta para uma história diversa da habitual feita sobre bases documentais “tradicionais”. O importante desta constatação é a especificidade dos fundamentos da história oral que, de raiz, seriam diferentes dos objetivos de qualquer outra disciplina das áreas de humanidades. Por esta indicação, não fica restrito à História – com “H” maiúsculo – o monopólio da história oral. Nem a qualquer outra área do conhecimento, diga-se. E isto coloca em tela de juízo a questão dos “novos rumos” [...] Por que se endossa a proposta de Joutard, pressupõe-se o enfrentamento do incômodo debate sobre o adjetivo “oral” ao sujeito “história” e, nesta senda, cabe notar que a apropriação dos historiadores deste recurso a submete a uma perversa utilização das narrativas orais à condição de “fonte” [...] O império dos historiadores sobre as fontes orais, aliás, reproduz os maus tratos notados entre estes e os sociólogos, antropólogos e demais grupos useiros da oralidade como recurso para suas tarefas analíticas. (MEIHY, 2006, p. 195-196)

A história oral como *disciplina* tem “procedimentos operacionais claros e preestabelecidos”, como disse Meihy, ao mesmo tempo em que não rebaixa as entrevistas a um papel de “coadjuvante” na análise relegando a pesquisa de campo para um lugar de inferioridade em relação às “grandes teorias”. Um trabalho de história oral se justifica pelo estabelecimento de um projeto que demonstre *procedimentos* para a construção de um *corpus documental* formado por entrevistas materializadas por meio da transposição “da oralidade ao código escrito”. As alternativas e as variáveis da *memória coletiva*, encaminham o oralista às análises que transpõem não apenas a exclusividade da antiga “verdade historiográfica”, mas a singularidade de “teorias transplantadas” para dentro da edificação textual. Por isso, a minha escolha prática não foi pela simples alternativa de “pinçar as entrevistas” do *corpus documental* como acessório ou como “recurso auxiliar” para utilizá-las como concorrentes das importantes citações de autores acadêmicos. Deve-se considerar os riscos possíveis da prática de “pinçar as entrevistas” e submetê-las à apreciação exclusiva e soberana de teorias

⁴⁰ Ao admitir a expressão “historiador oral”, deve-se também empregá-la em suas apropriações possíveis por diferentes áreas. Onde, se teria: “sociólogo oral”, “antropólogo oral”, “filósofo oral”, “teólogo oral” – entre outras variáveis.

consagradas pela academia⁴¹. Na análise das entrevistas com os cruzamentos teóricos e historiográficos, deve-se, ainda, *proceder* com cuidado para não desqualificar as impressões, as subjetividades e os contornos não convencionais da *memória coletiva*. Ao buscar – em “status nascendi” – uma forma de escrever, procurei “coser com os fios das entrevistas” como parte de uma “costura hermenêutica” e de uma “experiência de costura” em história oral. Recordo-me de dois importantes textos que forjaram a minha atitude *disciplinar* de “costura hermenêutica”, quais sejam: o *primeiro* foi “Um apólogo”, de Machado de Assis; o *segundo* foi “O artesanato intelectual”, de Charles Wright Mills. O *primeiro* foi uma indicação de Meihy durante uma situação de “diálogo orientador”. E o *segundo* adveio das recomendações que intelectuais como José de Souza Martins têm sugerido sobre um lugar ampliado para a literatura em “Uma sociologia da vida cotidiana”, entre outras obras (2014, p. 16).

No *primeiro texto*, Machado de Assis apresentou uma “querela entre a agulha e o novelo de linha”:

Era uma vez uma agulha, que disse a um novelo de linha:
 — Por que está você com esse ar, toda cheia de si, toda enrolada, para fingir que vale alguma coisa neste mundo?
 — Deixe-me, senhora.
 — Que a deixe? Que a deixe, por quê? Porque lhe digo que está com um ar insuportável? Repito que sim, e falarei sempre que me der na cabeça.
 — Que cabeça, senhora? A senhora não é alfinete, é agulha. Agulha não tem cabeça. Que lhe importa o meu ar? Cada qual tem o ar que Deus lhe deu. Importe-se com a sua vida e deixe a dos outros.
 — Mas você é orgulhosa.
 — Decerto que sou.
 — Mas por quê?
 — É boa! Porque coso. Então os vestidos e enfeites de nossa ama, quem é que os cose, senão eu?
 — Você? Esta agora é melhor. Você é que os cose? Você ignora que quem os cose sou eu, e muito eu?
 — Você fura o pano, nada mais; eu é que coso, prendo um pedaço ao outro, dou feição aos babados...
 — Sim, mas que vale isso? Eu é que furo o pano, vou adiante, puxando por você, que vem atrás, obedecendo ao que eu faço e mando...
 — Também os batedores vão adiante do imperador.
 — Você é imperador?
 — Não digo isso. Mas a verdade é que você faz um papel subalterno, indo adiante; vai só mostrando o caminho, vai fazendo o trabalho obscuro e ínfimo. Eu é que prendo, ligo, ajunto... (MACHADO DE ASSIS, 1994)

⁴¹ Entre os meus *colaboradores*, porém, estão acadêmicos como Leonildo Silveira Campos, Ana Maria Ramos Estevão e Jorge Pinheiro. Mas a minha utilização das suas memórias e narrativas não servem como meras citações instrumentais. Porque em história oral o narrador fornece a “matéria prima” para a composição do *corpus documental*.

Quando a “costureira chegou à casa da baronesa”, estava estabelecida a disputa narrativa entre a agulha e o novelo de linha – simulacro do real. Antes de iniciar seu trabalho, a costureira “pegou do pano, pegou da agulha, pegou da linha, enfiou a linha na agulha” e, depois, “entrou a coser”:

[...] uma e outra iam andando orgulhosas, pelo pano adiante, que era a melhor das sedas, entre os dedos da costureira, ágeis como os galgos de Diana — para dar a isto uma cor poética.

E dizia a agulha:

— Então, senhora linha, ainda teima no que dizia há pouco? Não repara que esta distinta costureira só se importa comigo; eu é que vou aqui entre os dedos dela, unidinha a eles, furando abaixo e acima. (MACHADO DE ASSIS, 1994)

A linha e a agulha se calaram e não “se ouvia mais que plic-plic plic-plic da agulha no pano”, conforme Machado de Assis. No quarto dia de trabalho, porém, a costureira havia terminado o vestido da baronesa e ajudou-a a se vestir e a fazer os ajustes necessários. E “quando compunha o vestido da bela dama, e puxava a um lado ou outro, arregaçava daqui ou dali, alisando, abotoando, acolchetando, a linha, para mofar da agulha”, perguntou-lhe:

Ora agora, diga-me quem é que vai ao baile, no corpo da baronesa, fazendo parte do vestido e da elegância? Quem é que vai dançar com ministros e diplomatas, enquanto você volta para a caixinha da costureira, antes de ir para o balaio das mucamas? Vamos, diga lá. Parece que a agulha não disse nada; mas um alfinete, de cabeça grande e não menor experiência, murmurou à pobre agulha:

— Anda, aprende, tola. Cansas-te em abrir caminho para ela e ela é que vai gozar da vida, enquanto aí ficas na caixinha de costura. Faze como eu, que não abro caminho para ninguém. Onde me espetam, fico. (MACHADO DE ASSIS, 1994)

Durante a experiência de “diálogo orientador” oferecido por Meihy, aproveitei-me do *caderno de campo* para anotar as minhas impressões. Apesar de a costureira ter evidentemente o seu lugar e a agulha também, torna-se impreterível apresentar “o vestido da baronesa”, o fundamental para a pompa da festa: o *corpus documental* costurado cuidadosamente tem como virtude primordial aquelas que “vão ao baile”, *as entrevistas*. Não sem análise, porém. Sem ser imóvel embora colocada em um “lugar determinado”, a análise funciona como a “alfinetada do alfinete”, que disse à agulha: “anda, aprende, tola. Cansas-te em abrir caminho para ela e ela é que vai gozar da vida, enquanto aí ficas na caixinha de costura. Faze como eu, que não abro caminho para ninguém. Onde me espetam, fico” (MACHADO DE ASSIS, 1994). No entanto, a “costura hermenêutica” demonstrada com o trabalho da costureira, sua paciência que resiste à “passagem do tempo” e seus ajustes podem

se assemelhar ao “artesanato intelectual” estudado por Martins, entre outros, na obra de Mills. Juntados os termos “costura” e “artesanato”, torna-se possível dizer da “costura artesanal” que é aquela que pretende o trançado manual da linha que ganha sentido na “unidade da vestimenta”.

Ao considerar a “costura artesanal” eu procurei “coser as narrativas”, as subjetividades, as experiências místicas e as convicções políticas. Resulta dessa experiência acadêmica, a intersubjetividade como “filosofia do encontro” em que se relacionam alternadamente entre “Eu-Tu”. E Mills valorizou a experiência do pesquisador no “artesanato intelectual”, pois aduziu que até mesmo os mais admiráveis “dentro da comunidade intelectual” não “separam seu trabalho de suas vidas”. Nesse sentido, “o artesanato é o centro de si mesmo, e o estudante está pessoalmente envolvido em todo o produto intelectual de que se ocupe”. Ao assumir que se “pode ‘ter experiência’ significa que seu passado influi e afeta o presente, e que define a sua capacidade de experiência futura”, e, como pesquisador, “terá de controlar essa interinfluência bastante complexa, saber o que experimenta e isolá-lo; somente dessa forma pode esperar usá-la como guia e prova de suas reflexões, e no processo se modelará como artesão intelectual” (MILLS, 2004).

Porque Mills prevê o êxito no “artesanato intelectual” por meio da organização do que ele considerou “um arquivo”, que quer dizer entre outras coisas: “faça um diário” –para a manutenção da “reflexão sistemática” exigida no trabalho de “costura hermenêutica” e na “experiência de pesquisa”. Os oralistas brasileiros e os antropólogos chamaram o “arquivo” de Mills de “caderno de campo” ou “diário de campo”. Segundo Meihy, “sugere-se que o caderno de campo funcione como um diário em que o roteiro prático seja anotado”, pois interessa saber “quando foram feitos os contatos, quais os estágios para se chegar à pessoa entrevistada, como correu a gravação, eventuais incidentes de percurso”. Além disso, o caderno de campo “deve funcionar como um diário íntimo no qual são registrados inclusive os problemas de aceitação das ideias dos entrevistados, bem como toda e qualquer reflexão teórica decorrente de debates sobre aspectos do assunto” (MEIHY, 2005, p. 187).

Quando funciona como um “diário íntimo”, um caderno de campo estimula “a captura dos “pensamentos marginais”: várias ideias que podem ser subprodutos da vida diária, trechos de conversa ouvidos na rua ou, ainda, sonhos”, segundo Mills. Lembro-me de anotações que fiz em momentos variados da pesquisa, tanto em viagens e “antes” ou “após” as entrevistas, quanto no *itinerário* percorrido sozinho ou junto com os integrantes do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura”, da CNV. Não foram raros os “pensamentos marginais” que, depois, ganharam significado na leitura e releitura das entrevistas, assim como na reflexão sobre as

histórias traumáticas ouvidas em audiências públicas do GT. Escrevi, igualmente, sobre as minhas realizações na trajetória da pesquisa, mas também acerca dos meus sentimentos de indignação com as histórias dos sofrimentos de torturados, de exilados, de “desaparecidos políticos” e suas famílias. Mills explicou que anotar as percepções pessoais durante a pesquisa contribui para “um raciocínio mais sistemático” e para o estabelecimento de uma “experiência mais direta”, pois a sua “manutenção é uma produção intelectual”: “é um armazenar crescente de fatos e ideias, desde os mais vagos até os mais precisos”. Ademais, Mills apontou para a relevância do “artesanato intelectual” com o seu programa de estudos sobre a elite a partir de o que chamou de “um rascunho tosco” (MILLS, 2014).

Sobre isso, Martins disse:

[...] pode ser importante o recurso artesanal do diário do pesquisador e de sua autobiografia. É um modo de dialogar objetivamente consigo mesmo. É uma forma de utilizar a própria memória, as próprias lembranças e esquecimentos como fontes de dados sociológicos, para que um autor se situe socialmente e compreenda sociologicamente sua circunstância. E desse modo se capacite para observar o outro e o social. (MARTINS, 2014, p. 33)

Depois de um trabalho de “artesanato intelectual”, Martins garantiu ainda: “ninguém faz sociologia impunemente” e, em seguida, disse “ninguém sai ileso do trabalho de sociólogo”. Isto porque o “artesanato intelectual” é “mais do que a mera técnica de obtenção de dados”, pois “não é uma técnica, é uma troca”. Ligado a “uma visão de mundo, está vinculado à “concepção do outro”, da alteridade. Ao destacar a “prontidão” para o trabalho de campo e para o “artesanato intelectual”, Martins me provocou à paráfrase: “ninguém faz história oral impunemente” e, por lógico, sem limites para as humanidades, “ninguém sai ileso do trabalho de oralista”. Essa falta de “impunidade” e a “costura hermenêutica”, com a experiência de campo, conduziram-me para uma forma costurada no “âmbito da exposição”, no “estilo de expor e de explicar” (Ibid., 2014, p. 34 e 41): coser as entrevistas na perspectiva da *memória coletiva* porque são elas que “vão para o baile” da “agulha habilidosa” e depois de “alfinetadas conceituais”.

As memórias religiosa e política em “história oral testemunhal”.

Com Maurice Halbwachs, compreendo que a *memória coletiva* sinaliza para toda “lembrança que, por mais pessoal que seja, até as de acontecimentos de que apenas nós fomos testemunhas, até as de pensamentos e de sentimentos não expressos, está em relação com todo um conjunto de noções que muitos outros além de nós possuem”. Nela estão “pessoas, grupos, lugares, datas, palavras e formas da linguagem, também com raciocínios e ideias, ou seja, com toda a vida material e moral das sociedades das quais fazemos ou não fazemos parte” (HALBWACHS, 1994, p. 38). Por isso, Halbwachs incluiu em suas conceituações a existência de “quadros coletivos” da memória, que são: “elementos que induzem e organizam a lembrança individual”. Esses “quadros coletivos” indicam “pontos de referência no espaço e no tempo, noções históricas, geográficas, biográficas, políticas, dados da experiência corrente e modos de ver familiares”, segundo Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009, p. 221).

Sem ser a mera soma de “memórias individuais”, a *memória coletiva* “tira sua força e sua duração no fato de ter por suporte um conjunto de homens” no interior de uma “massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra”; a “memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios” (HALBWACHS, 1990, p. 51). Depreendo, portanto, que a memória individual do *colaborador*, em história oral, sustenta-se pela *memória coletiva*, mas esta se sobrepõe àquela sem se confundir com ela.

A *memória coletiva religiosa* dos entrevistados, no entanto, carregou a marca do “dogma lembrado” que “assim como o culto, não tem idade: ele imita, no mundo mutante da duração, a eternidade e a imutabilidade de Deus, conforme a possibilidade dos gestos, das palavras e dos pensamentos humanos” (HALBWACHS, 1994, p. 191)⁴². Ao mesmo tempo, a *memória coletiva religiosa* “é, por essência, uma memória sempre mais totalizadora e, portanto, sempre mais conflituosa” porque busca a manutenção do dogma ou a tentativa de retorno às “origens das crenças primitivas”. Daí, encontrei nos religiosos *três tendências* constatadas em entrevistas de história oral, pois alguns *colaboradores* fazem apologias ao dogma e à “petrificação dogmática da memória” ao passo que outros interlocutores cumprem

⁴² Para Hervieu-Léger e Willaime em alusão às concepções de Halbwachs sobre a *memória coletiva religiosa*, “toda a substância do cristianismo consiste, desde que Cristo não mais se mostrou sobre a terra, na lembrança de sua vida e de seu ensinamento” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 234).

as suas funções de “contestadores místicos”; alternativamente, outros desestabilizaram a “memória autorizada” por meio de memórias reelaboradas a partir de traumas sofridos porque aderiram às ideologias políticas de esquerda. Os *primeiros* são notadamente dogmáticos que creram na continuidade da “igreja primitiva” e na “apologia à verdade”, enquanto os *segundos* são místicos que acreditaram inusitadamente de que poderiam retornar às “origens das crenças primitivas”. Mas as *memórias coletivas religiosas*, e “autorizadas”, puderam ser frequentemente questionadas pelos místicos que pretenderam “reconduzir a religião a seu princípio e a suas origens, tanto quando procuram reproduzir a vida da comunidade cristã primitiva, como quando pretendem abolir a duração e entrar em contato com Cristo”. A sensação de “contato com Cristo”, e com o Espírito Santo, é forte tanto quanto aquela “dos apóstolos que o viram, tocaram, e aos quais, depois de sua morte, ele se manifestou” (Ibid., 1994, p. 241).

Mas os *terceiros* destoaram das concepções religiosas, das vivências espirituais de dogmáticos e místicos *ortodoxos* ao mesmo tempo em que se diferenciaram das ideologias políticas conservadoras. Esses protestantes entrevistados formaram a rede dos *heterodoxos comunistas*, “resistentes”, como se consideraram, ao caráter ditatorial do Regime Militar no Brasil. E grande parte dos “resistentes” enfrentou traumas que marcaram as suas vidas como em suas *memórias coletivas religiosas*. Foram referidas experiências de prisões arbitrárias, de torturas, de exílios, de “desaparecimentos” e de mortes reconhecidas em diferentes momentos das lembranças dos *colaboradores*. Entre os *heterodoxos comunistas* e Jorge Pinheiro – um trotskista *convertido ao protestantismo depois do Regime Militar Brasileiro* – cinco sofreram com prisões arbitrárias. Destes, quatro foram torturados por meio de diferentes procedimentos utilizados no período da ditadura militar. De todos os *heterodoxos comunistas*, quatro foram exilados. Segue abaixo uma tabela com os nomes dos entrevistados, as denominações, as organizações e as violações que sofreram – prisão, tortura, exílio.

Nome	Denominação	Organização	Prisão	Violências físicas	Exílio
Anivaldo Pereira Padilha	Metodista	AP	Sim	Sim	Sim
Ana Maria Ramos Estevão	Metodista	ALN	Sim	Sim	Sim
Leonildo Silveira Campos	Presbiteriano independente	Não	Sim	Sim	Não
Mozart Noronha	Luterano	AP	Não	Não	Sim
Paulo Ayres Mattos	Metodista	PCB	Não	Não	Não
Adahyr Cruz	Metodista	Não	Sim	Não	Não
Jorge Pinheiro	Batista	MNR/MIR	Sim	Sim	Sim

As graves violações de direitos humanos às quais foram submetidos os *colaboradores* durante o Regime Militar me remeteram à história oral testemunhal como *gênero narrativo*. Quando iniciei a pesquisa eu não tinha certeza sobre a escolha necessária acerca do referido gênero narrativo. Considerei a possibilidade de realizar um estudo de história oral de vida, mas, depois de terminar a composição do *corpus documental*, e, movido pela “força dramática do tema”, tornou-se possível definir o *gênero narrativo* escolhido. Logicamente, as histórias de vida são entrecruzadas com as histórias testemunhais. Busquei, então, definições. Para Meihy e Ribeiro a história oral testemunhal é

caracterizada por narrativas afeitas às vivências dramáticas e de consequências graves, a história oral testemunhal, mais do que documentar e permitir análises, dimensiona ações voltadas ao estabelecimento de políticas públicas inerentes à “reparação”. Trata-se, pois, de propostas de cunho político, mas nem por isso menos histórico ou social. Desconhecido e pouco explorado ainda, os procedimentos operacionais de situações de traumas reclamam lugar que qualifique a pesquisa sobre situações-limite (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 85)

Em razão dos traumas sofridos, a “história oral testemunhal se faz imperiosa em caso de entrevistas com pessoas ou grupos que padeceram torturas, agressões físicas relevantes, ataques, exclusões, marcas que ultrapassam a individualidade”. A *rede dos heterodoxos comunistas* sofreu violações de direitos humanos, dramas pessoais e as consequências de “marcas” que ultrapassaram a individualidade de cada entrevistado, perpassaram a *comunidade de destino* e tocaram em parte da sociedade brasileira a partir de uma “memória maior”, de uma *memória coletiva* conforme preconizou Halbwachs⁴³. A dor causada por traumas diversos machucou a *memória* da *rede dos heterodoxos comunistas* que sofreu as violações de direitos humanos conforme me contou Anivaldo Pereira Padilha com “lágrimas nos olhos”: “eu não estava destruído quando deixei a prisão, mas estava muito fragilizado corporalmente e psicologicamente. Estava um caco! Havia espectros das memórias da tortura aliadas aos medos de ser preso novamente. Se fosse preso novamente... Estaria morto... Não era tanto o medo da morte, mas principalmente o medo de não aguentar as torturas e contar aquilo que sabia sobre os companheiros. A morte não poderia ser

⁴³ Meihy e Ribeiro consideram que a história oral testemunhal pode permitir o “estabelecimento de políticas públicas inerentes à reparação”. Por isso, considero importante evidenciar os traumas e as consequências desses eventos para as pessoas, suas famílias, comunidades e para a sociedade brasileira (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 85).

concebida como um ser pesado e temido naquele momento. Só que eu estava profundamente abalado, fragilizado, fisicamente e psicologicamente. Eu tinha experimentado o inferno!”.

Tanto em história oral de religiosos, quanto na compreensão corrente entre os protestantes, o testemunho está relacionado à Palavra falada, pregada, ritualizada. Os protestantes tem o hábito de “dar testemunho” – como dizem. Em um culto protestante, pastores e leigos corriqueiramente “recorrem aos altares” para descreverem os seus dramas relacionados às diferentes situações traumáticas e como puderam superá-las com a ajuda da divindade. Considero a expressão “*τραύμα*” (trauma), em sua raiz etimológica grega, como ferida, lesão ou machucado provocado pelas consequências de eventos dramáticos que afetam com diferentes intensidades as percepções dos *colaboradores*. No entanto, percebi que os traumas dos *colaboradores heterodoxos comunistas* foram marcados por eventos que machucaram a *memória coletiva* de parte da sociedade brasileira; especificamente, os traumas dos *colaboradores* machucaram as *memórias religiosa e política* das suas *redes* de enunciações.

Meihy discorreu acerca dos “traumas no Brasil”, em sua entrevista para Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho e para Marta Gouveia de Oliveira Rovai e, segundo ele, “por não termos casos explícitos como o Holocausto, a qualificação do que é trauma nos é diferente, sutil” (FILHO; ROVAI, 2010). Resguardadas as proporções devidas, as histórias dos *colaboradores heterodoxos comunistas* em suas recordações sobre o período do Regime Militar brasileiro apontaram para as sutilezas da experiência traumática articuladas às violações de direitos humanos referidas em diferentes entrevistas. Disse Meihy que “estamos em fase de caracterização do que seria trauma no coletivo brasileiro” e, por isso, considero que as experiências dramáticas que afetaram a *memória coletiva nacional* durante a ditadura militar brasileira também provocaram sofrimentos particulares às memórias individuais. Para Paul Ricoeur, as noções de “trauma ou de traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário”, porém podem ser “doenças da memória” sentidas individualmente e ligadas às catástrofes históricas que afetam a “memória coletiva” (RICOEUR, 1996).

Do grego koiné “*μάρτυρας*” (mártir), a palavra traduzida como testemunha tem significado intrincado para o *gênero narrativo* da história oral escolhido⁴⁴. Por definição,

⁴⁴ O léxico do Novo Testamento grego/português de F. Wilbur Gingrich definiu a palavra em sua origem etimológica grega, relacionando-a aos diferentes textos bíblicos que lhe conferem sentido experiencial e religioso: “*μαρτυρέω*—1. at.—a. dar testemunho, testificar, ser testemunha Mt 23.31; Jo 1.75, 15; 5.33; 8.13s, 18; 15.27; At 22.5; 26.5; 2 Co 8.3; Gl 4.15; 1 Tm 6.13; Hb 11.4; Ap 22.18.—b. testificara, declarar, confirmarão 3.11, 32; 1 Jo 1.2; 5.10; Ap 1.2; 22.20.—c. testificar favoravelmente, falar bem (de), aprovar com dat. Lc 4.22;

mártir é todo aquele que sofreu violências por meio de agressões físicas até à morte para sustentar as suas crenças diante de algozes, de perpetradores⁴⁵. Quem testemunhou, de outra forma, os seus sofrimentos esteve disposto a “morrer por dentro”, esteve disposto a ser “mártir” por convicções religiosas e políticas. Contar um testemunho é, portanto, fazer uma narrativa com sentido duplo: busca-se “sepultar as lembranças” anteriores às experiências das conversões religiosa e política, assim como “ressuscitar as esperanças redentoras” da memória pós-traumática. É mesmo a “morte”, a abolição, dos traumas de menor ou de maior alcance do “eu”, da subjetividade, como forma de ruptura terapêutica com os machucados passados. Uma espécie de “cura da história de vida” e da memória por meio da “morte do velho estado traumatizado” em uma busca por soluções “narrativas” e “religiosas”. Nesse sentido, os “mártires testemunhais”, que foram marcados anteriormente pelos traumas, reorganizam as suas lembranças segundo as crenças na “morte da velha vida, da velha história”. As narrações dos traumas, e principalmente das conversões religiosas ou políticas, são alternativas protestantes para as curas das “doenças da memória” na afirmação de uma “nova vida”, de um “novo estado político”. São “vinhos novos em odres novos”, dizem os protestantes. Para Ricoeur, as “doenças da memória” devem ser tratadas inclusive segundo as categorias do perdão que “propõe a cura” e conduz ao esquecimento como “espaço de redenção”. Disse Ricoeur, ainda, que o perdão “tem início na região da memória” e “continua na região do esquecimento” (RICOEUR, 1996, p. 1).

Assim, os protestantes se lembram da “velha vida” no momento da conversão e nos momentos testemunhais em que comemoraram os “pecados perdoados”, e “lançados no fundo do mar”, bem como a ressurreição para novas construções experienciais⁴⁶. Os religiosos *ortodoxos anticomunistas* entrevistados estiveram dispostos ao martírio ora em razão das suas profissões de fé, ora em razão de suas profissões de fé na “pátria amada” necessitada de redenção dos “espectros diabólicos do comunismo”; eles não negaram a Jesus de Nazaré ou ao Espírito Santo em adesão à ideologia comunista. Os religiosos *heterodoxos comunistas*,

Jo 3.26; At 13.22; 14.3; 3 Jo 12b.—2. pass.—a. ser testemunhado Rm 3.21; Hb 7.8, 17.—b. ser bem falado, ser aprovado At 6.3; 10.22; 16.2; 22.12; Hb 11.2, 4s, 39; 3 Jo 12a [martirizar]” (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 130).

⁴⁵ O primeiro “mártir do cristianismo”, segundo tradição neotestamentária, foi Estevão. Depois do seu testemunho aos judeus, Estevão teria sido fortemente possuído pelo Espírito Santo e, no decurso da sua narrativa, foi apedrejado por Saulo de Tarso. Ver Atos dos Apóstolos 7: 1 – 60.

⁴⁶ Por esses motivos, os crentes acreditam que as conversões acontecem no momento derradeiro em que a “antiga vida morre”. Subsequentemente, o batismo – por imersão nas águas – demonstra, como rito de passagem, que o crente morreu para uma velha vida (no momento da imersão), e nasceu para uma nova vida (no momento da emersão). Também o batismo por aspersão tem significado simbólico fundamental. Para os pentecostais renovados, foi no batismo do Espírito que os significados místicos foram aperfeiçoados no consolo divino para os machucados da memória.

entretanto, converteram-se às novas convicções no horizonte da teologia política com base em diferentes origens teóricas e com predisposições ao martírio em tempos ditatoriais – eles não negaram as crenças nas propostas políticas à esquerda. Oposto a Deus, o Diabo, para os protestantes *ortodoxos*, esteve ligado à batalha pela memória: “quer jogar o passado traumático na cara”⁴⁷. Essa dualidade demonstra, por sua vez, a permanência do moderno “maniqueísmo” da luta entre as boas memórias e as más memórias. As experiências da *rede de convertidos depois do Regime Militar Brasileiro* demonstraram que as “desorganizações subjetivas”, nos invólucros das “crises existenciais”, ganharam novas interpretações na batalha pela “nova memória”; pela “memória convertida” que fez “morrer o ex-policia Cláudio Guerra”, que fez “morrer o guerrilheiro Jorge Pinheiro” em sentido obviamente não literal por meio da mística e da crença em um futuro de esperança cristã.

Depreendemos, então, que – em sentido religioso – a “palavra do testemunho” resulta em “testemunho da Palavra” da *rede de ortodoxos anticomunistas* – falada, cantada, profetizada, às vezes “glossolálica” ou simplesmente “visionária” (WILLIAMS, 1970). E que o testemunho do trauma pela *rede de heterodoxos comunistas* ora significou as suas crenças em um evangelho baseado em teologias políticas, ora significou uma nova conversão das crenças *ortodoxas* – do evangelho às certezas políticas. São negociações que nem sempre foram toleradas pelas instituições religiosas e pelo Regime Militar em seu caráter repressor. Importa-me, portanto, seguir as tendências ritualísticas da Palavra para ouvir os protestantes, as tendências políticas dos entrevistados e a história oral testemunhal que se concentra essencialmente na experiência traumática reelaborada narrativamente. Testemunhar, para os protestantes conservadores, é conduzir a si e aos outros à “nova vida” e, ao mesmo tempo, firmar um lugar terapêutico da *memória religiosa*. Foi Jorge Pinheiro quem disse ter adquirido aquilo que denominou de “*trauma de guerra*” que ainda o incomoda. Ele disse: “*saí do Chile com trauma de guerra e esse trauma demorou anos, muitos anos. Minha esposa, Naira Pinheiro, sabe disso, não sei se me curei totalmente, entende? Vejo a ação de Deus em sincronia daquilo que eu sou, daquilo que eu faço e pronto, entende? Eu creio que a Bíblia ensina isso*”. Disso resultou que, entre o passado traumático e a conversão depois do Regime Militar, instaurou-se uma negociação entre novas certezas religiosas e antigos machucados da memória.

⁴⁷ Diabo, do grego *διάβολος*, ou: “caluniador, difamador” e consta nas seguintes passagens bíblicas, entre outras: “1 Tm 3.11; 2 Tm 3.3; Tt 2.3. Como um subst. ó δ. o caluniador, especificamente o Diabo Mt 4.1, 5, 8, 11; Jo 13.2; At 13.10; Ef 4.27; 1 Tm 3.7; 1 Pe 5.8” (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 53).

Comunidade de destino, colônia e redes.

Necessário ao direcionamento da pesquisa é determinar a *comunidade de destino* estudada, a *colônia* e as *redes* contempladas segundo Meihy e Holanda (2013, p. 51-55). Evidentemente, esse *procedimento* se relaciona com a *memória coletiva* sustentada por Halbwachs e as suas possibilidades de “cruzamentos teóricos” a partir do *corpus documental* materializado com base nas entrevistas de *redes* de *colaboradores*. As recordações dos *colaboradores* são articuladas no interior de coletividades que sofrem, comunitariamente, com os “destinos comuns” e aqueles modelados por seus “desdobramentos sociais”. Segundo Halbwachs, as “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós”. E se a *memória coletiva* “tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo” (HALBWACHS, 1994, p. 26 e 51).

A *comunidade de destino* se caracteriza, “de uma ou de outra forma”, pela marca da “união de pessoas” por meio de “dramas comuns, coetâneos, vividos com intensidade e consequências relevantes, episódios que alteram no porvir o comportamento pretérito, rotineiro, e que impõem mudanças radicais de vida grupal”. Para Meihy e Holanda (2013, p. 51), a “memória se constitui assim em artifício político-social para marcar os elementos identitários de uma comunidade”. Sem preterir logicamente os *colaboradores* por diferentes escolhas teológicas, ideológicas e políticas, ou por seus engajamentos em organizações diversas, defino a *comunidade de destino* estudada como sendo composta por “religiosos brasileiros que sofreram os destinos do Regime Militar no ambiente político de 1964 e 1985”⁴⁸.

Conforme propuseram Meihy e Holanda, uma *colônia* remete o pesquisador à primeira subdivisão da *comunidade de destino* e pode ser identificada por relações de gênero, de classe, de gerações – entre outras. A *colônia* é, portanto, uma subdivisão e via para acessar a *memória coletiva* da parte maior pretendida porque evidentemente não seria possível estudá-la “no seu todo”. A *colônia* é, então, “menor que comunidade de destino”, pois se constitui como um “fragmento substantivo, fração representativa, ainda que numericamente inferior à grande comunidade de destino” (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 53). Daí, a minha escolha foi

⁴⁸ A palavra “destinos” está relacionada à noção de “comunidade de destino” como alinhamento teórico ao conceito amparado por Meihy e Holanda.

por uma *colônia* constituída por protestantes históricos e pentecostais que sofreram logicamente as consequências ao se posicionarem no ambiente da ditadura militar brasileira.

Sobre o conceito de *rede*, aduziram Meihy e Holanda que “deve ser sempre plural – idealmente várias –, porque nas diferenças internas aos diversos grupos residem as disputas ou olhares diferentes que justificam comportamentos variados dentro de um mesmo plano”. Por isso, torna-se necessário “identificar segmentos ainda mais restritos que possuam feições singulares” e, portanto, conduzir-se à “escuta democrática” em história oral (Ibid, 2013, p. 54)⁴⁹. As entrevistas apontaram para três *redes* diferentes: a *primeira* é formada por *ortodoxos anticomunistas*; a *segunda* é constituída por *heterodoxos comunistas*; alternativamente, outra *rede* surgiu no decurso da pesquisa, qual seja: a *rede dos convertidos depois do Regime Militar Brasileiro*. Esta última revelou as revisões possíveis em relação às formas de pensamento e de vida. Os critérios adotados para a identificação das *redes* foram, em *primeiro lugar*, as afinidades e confluências identificadas no interior das entrevistas propriamente ditas e, por isso, os temas comuns à *memória coletiva* foram constatados; em *segundo lugar*, a identificação teológica ou doutrinária alinhada às relações institucionais dos *colaboradores*, e nesse sentido, a busca das relações das teologias defendidas pelos entrevistados e das suas subsequentes posturas em espaços institucionais em disputa; em *terceiro lugar*, as escolhas políticas e ideológicas dos *colaboradores*, como *anticomunistas* ou *comunistas* de diferentes orientações teóricas.

Segue uma tabela esquemática da *comunidade de destino*, da *colônia* e das *redes* contempladas na pesquisa⁵⁰:

⁴⁹ Para Michel Foucault, o “poder funciona e se exerce em rede” e “nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e sofrer a sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão [...]” (In: MACHADO, 1998, p. 183).

⁵⁰ A minha intenção não é oferecer categorias absolutas e seguras para uma “análise objetiva”, mas identificar redes e acessar a *memória coletiva* por meio da Palavra nas formas plurais das concepções teológicas, políticas, dos protestantes brasileiros descritos. Não se trata, pois, de “pulverizar”, mas de vias analíticas que pretendo percorrer durante a pesquisa.

A construção do *corpus documental*: entrevista, experiência e transcrição.

Recomendam Meihy e Ribeiro que “a boa realização de qualquer projeto em história oral deve entender o delineamento cuidadoso do *corpus documental* a ser usado” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 78). O *corpus documental* pode ser composto por documentos “construídos”, “congregados” e criteriosamente colecionados para análises acadêmicas. Conforme preconizou Jacques Le Goff, “não há história sem documentos”, e, semelhantemente, não existe prática em história oral sem a construção adequada de um *corpus documental* (LE GOFF, 2008, p. 531). Segundo Marc Bloch, “reunir os documentos que estima é uma das tarefas mais difíceis do historiador”, e, principalmente, por realizar uma operação de busca nos “inventários de arquivos ou de bibliotecas, nos catálogos de museus” e

nos “repertórios biográficos de toda sorte” (BLOCH, 2001, p. 82). A história oral, contudo, é “um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos”, pois “ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva” (MEIHY, 2005, p. 17). Admito, com isso, que um *corpus documental* construído em um trabalho de história oral requer diálogo evidente com os pressupostos da oralidade, requer esforços continuados e compreensão apropriada das *operações* acadêmicas.

Ao avaliar os supostos fundamentados durante o século XX, na academia francesa, Le Goff ponderou sobre determinada “revolução documental” proposta desde os fundadores da Escola dos Annales em diálogo com os novos conceitos de história e memória, documento e monumento – entre outros (LE GOFF, 2008, p. 530-531). Tornou-se possível, dessa forma, estabelecer uma relação estreita entre a *memória coletiva*, as histórias de pessoas comuns ou não e os documentos construídos no “tempo presente”. Conforme Halbwachs, as “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 1990, p. 26). Após os procedimentos sugeridos por Meihy e Ribeiro no trato com a entrevista, “do oral para o escrito”, fez-se necessário validá-las mediante o requerimento da “cessão dos direitos autorais” que permitem o estabelecimento de um documento utilizável segundo as normas jurídicas, bem como sua posterior publicação. O “produto desejável” em história oral é o “documento autorizado, passado do oral para o escrito com os cuidados requeridos, legitimado”. Segundo Meihy e Ribeiro “a carta de cessão é um documento fundamental para definir a legalidade do uso da entrevista”. Sabe-se que “não é porque se faz entrevista que se faz história oral e também não se faz entrevista apenas para fazer história oral” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 21, 148).

Evidentemente, em história oral preza-se pelo conceito de *colaboração* na construção do documento e nas concepções sobre a autoria do trabalho que, depois de autorizado, é do diretor do projeto de pesquisa⁵¹. Porque “consagrado juridicamente que o autor é quem promove o projeto, quem assume a responsabilidade de sua condução, é ele que arca com o processo de continuidade da pesquisa até o fim” (Ibid, 2011, p. 25). Dessa forma, o narrador não é um “depoente”, um “informante”, um “ator social” ou um gélido “objeto de estudos”,

⁵¹ Segundo Martins, em humanidades um *colaborador* “é aquele que nos diz o que a sociedade é quando nos dá uma entrevista, mesmo que possamos ver, como sociólogos, o que ele próprio não vê, não sabe e não compreende; ou que nos permite invadir sua vida para que o observemos e, por meio dele, observemos a sociedade em que vive”. Dessa forma, Martins pediu “mais respeito do que o habitual pelas pessoas com as quais conversamos” e que são *colaboradores* das nossas pesquisas (MARTINS, 2014, p. 29).

mas um *colaborador*. Para Meihy e Ribeiro, “muito se tem dito sobre o caráter democrático da história oral” e “o respeito ao significado da colaboração é um bom ponto de partida” (Ibid, 2011, p. 23). No conceito de *colaboração* se enquadra o de *cooperação*, mas a *cooperação*, entretanto, perde o seu sentido depois de estabelecido o texto com a devida autorização. Se a *colaboração* é um conjunto de práticas que envolvem os dois lados no trabalho de constituição do *corpus documental*, *cooperação* é o ato de “operar junto” caracterizado nos procedimentos da produção documental.

Nesse ato de “operar junto” e, antes, na experiência de *colaboração*, os elementos subjetivos são consideráveis como partes integrantes do documento em história oral. Os “desconhecedores” da moderna história oral, porém, tecem questionamentos sobre a validade dos documentos produzidos com a colaboração do narrador. Conforme Gwyn Prins, parte dos historiadores convencionais faz tais questionamentos, segundo os quais a palavra escrita é soberana e a palavra falada está numa posição de rebaixamento (PRINS, In: BURKE, 1992). Por isso, as nuances e os tipos de dados orais não são levados em consideração, pois parte dos historiadores convencionais pretende, sem sucesso, desqualificar a oralidade ao inferir que os “documentos datados” contêm uma forma mais estável da evidência, com a temporalidade objetiva e situada no calendário de sociedades alfabetizadas.

Meihy e Holanda explicaram que, em história oral,

Não se fala, pois, de “exatidões históricas” ou “testemunhos de verdades” ou mesmo de “realidades comprovadas” e sim de visões, construções narrativas, idealizações, que são definidas na exposição dos fatos. Para muitos que nada entendem de história oral, a confiabilidade das entrevistas é fato suspeito, pois a memória falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa. Mas é exatamente isso que interessa. Lembremos: o respeito à empiria expressa no fazer do documento é o tesouro buscado pela história oral capaz de revelar a subjetividade contida nas variações do parâmetro dado pelo estabelecido como verdade. (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 124)

Na experiência desta pesquisa, a construção do *corpus documental* passou pelo “*homo religiosus*” como “documentação viva” na versão protestante do cristianismo brasileiro. Sobre isso, não sem razões, Meihy e Ribeiro organizaram a discussão sobre as “alteridades em história oral” ao incluírem as seguintes partes: “documento em história oral”, “colaboração em história oral” e “autoria em história oral”. Porque a história oral permite a construção do *corpus documental* a partir da noção fundamental de “documentação viva”, deve-se conceber as relações entre as alteridades na consecução dos *procedimentos* indicados. A “documentação viva” pressuposta na pessoa do narrador, entretanto, converte-se em *corpus documental* de análises possíveis quando na passagem do “*estado de linguagem oral* para o *estado de linguagem escrito*”. O documento em história oral se estabelece “quando o suporte

inicial permite desdobramentos” e, por isso, “cabe considerar que o texto produzido”, que foi “devidamente legitimado pelo entrevistado, é a forma do documento, completa, determinada pelos critérios classificatórios de história oral” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 20).

Na escrita de um texto sobre o conceito do “Jesus narrativo” em que tratei sobre história, memória e mitologia, coloquei em relevo que o cristão pode ser “concebido como um “documento vivo”, subjetivo, capaz de vincular a Palavra falada do Jesus Narrativo às suas experiências religiosas”. Prescindi da “documentação estritamente escrita como portadora da “verdade”, da história vista de cima”, e privilegiei “os colaboradores cristãos”, em projetos de história oral, como “documentações vivas” sobre “as experiências religiosas, as quais são parte de uma história vista de baixo”. Evidentemente, nem sempre as “doutrinas maiores, oficiais, atingem as experiências menores, extraoficiais e heterodoxas”, pois os religiosos falam, pregam, oram, evangelizam, profetizam, cantam, testemunham sobre as formas tradicionais da teologia cuja escrita retrata a “morte do messias” e a sua ressurreição da “memória oral” dos protestantes (SEAWRIGHT, 2012, p. 30-46). Segundo constatou Gwyn Prins, a palavra escrita “reinou soberana” e a “palavra falada” permaneceu “súdita” para parte dos historiadores convencionais nos tempos da modernidade (Apud. BURKE, 1992, p. 169).

Para quantos não têm familiaridade com os estudos contemporâneos e de história oral, a confiabilidade das entrevistas é fato suspeito, pois a memória falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa – como escrevi antes. Mas é isso que também interessa, pois as variações exegéticas e singulares dos narradores conferem um caráter “polifônico” na análise das entrevistas. Lembro de que o “respeito à empiria expressa no fazer do documento é o tesouro buscado pela história oral capaz de revelar a subjetividade contida nas variações do parâmetro dado pelo estabelecido como verdade” (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 124). Nesse sentido, os “deslizes da memória” apontados por Meihy, segundo os quais ela “falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa” são importantes na busca por variadas nuances da experiência por meio das acepções diferenciadas do imaginário religioso. A narrativa, então, “vale por si e em si e é ela que se constitui como fato analítico ou objeto da reflexão” – como aduziu Meihy. Na “documentação viva”, destaco o seu caráter mnemônico e subjetivo mais ligado às narrativas do que à concretude de uma “documentação estritamente regular”. Não pretendi, pois, a composição de uma “verdade apodítica”, “axiomática”; mas variações, subjetividades e os imaginários no interior das experiências religiosa e política. Assim, Meihy considerou que o “resultado expresso oralmente funciona como realidade” da experiência do narrador (2010, p. 182-184). Com isso, importa-nos – ao invés de desqualificar a documentação oral por meio dos “deslizes naturais da memória” – saber por que as pessoas se enganam, erram, mentem,

distorcem, esquecem detalhes no interior de uma narrativa. Mais do que julgamento, requer-se do oralista a compreensão atenta das “funções sociais da oralidade”.

Da noção de subjetividade em Alessandro Portelli, pode-se dizer que no âmago da “documentação viva” está a experiência e “os elementos mutáveis, como subjetividade, memória, narrativas e histórias”, da mesma forma com que “trabalhamos com a interação social e da pessoa, trabalhamos com a interação da narrativa, da imaginação e da subjetividade”. Por suposto, “fatos razoavelmente comprovados” são igualmente pretendidos conforme disse Portelli (1997, p. 25). Mas na subjetividade estão contidas as reservas míticas negociadas que, ao contrário de serem “premissas mentirosas”, referem-se à “organização de imagens e narrativas simbólicas, metafóricas das possibilidades da experiência humana e da realização de determinada cultura em certo momento” – como propôs Joseph Campbell. Para além das condições equivocadas de “mentiras religiosas”, e, depois das iniciativas teológicas de “demitologização hermenêutica”, em Rudolf Bultmann, considero que a linguagem metafórica ou de conteúdo religioso é memorada, rememorada, comemorada e ritualizada no interior das entrevistas como “matérias-primas” de sua concretização no *corpus documental*. Campbell sustentou que “a metáfora é a linguagem do mito” e o “invólucro da mística”, mas continua “sendo largamente mal interpretada como mentira ou distorção sobre uma pessoa ou evento” (CAMPBELL, 2003, p. 23-42). Nesse sentido valem as testemunhas que fazem uso das “reservas míticas” como “supostos de verdade” para as religiões porque

toda a religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo o caso, sua existência está garantida através das testemunhas. (HALBWACHS, 1990, p. 157)

Ao longo da experiência do campo de pesquisa, valorizei, pois, as narrativas com as suas “reservas míticas” e com a devida atenção aos documentos da memória. O *corpus documental*, portanto, mostrou “outros atalhos, com destaque às referências mnemônicas feitas por meio da expressão oral” das chamadas “novas fontes” porque, segundo Meihy, essa atualização do “fazer intelectual” fez quebrar os “absolutos condutivos e no lugar de remos exatos instalou rotas de ação, andamento fluxo, curso, inscrevendo também o trabalho empírico com seres vivos, no tempo presente” (MEIHY, 2010, p. 179-182). Dessa forma, reconheço que a composição do *corpus documental* constituído pela “documentação viva” sinalizou uma prática de “história viva”, de história oral. A “vivacidade da história oral”

provém, por sua vez, de construções “em torno de pessoas”, segundo sinalizou Thompson (1992, p. 44). Com a motivação definida por Thompson e com a revisão de paradigmas anteriores cuja contribuição eu devo a Meihy, abandonei a antiga convicção de que tinha uma “coisa” para estudar, para “dar voz”⁵². Ao contrário, as situações de entrevistas me colocaram diante de “um outro” e era como no “Eu-Tu” dito por Martin Buber: “presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós Objeto não é duração, mas estagnação, parada interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença. O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado” (BUBER, 1974, p. 14-15).

Uma entrevista em história oral é mais do que mera “captação de sons” em uma situação objetiva de “perguntas e respostas”, pois deve-se considerar o ambiente da entrevista. Meihy e Ribeiro ponderaram que a entrevista pode ser equiparada a um “cerimonial” e consideraram o lugar privilegiado dessa prática repetida entre os chamados, aqui, “ritos da oralidade”: “é bom que não se rebaixe o cerimonial da entrevista, ainda que ela não deva inibir as relações” e que o “ato da entrevista se reveste de significado especial” (2011, p. 100)⁵³. Sem dúvidas houve avanços entre os oralistas sobre o “cerimonial da entrevista”, pois outrora a condição de entrevista

era aproximada do conceito de “depoimento”, pois tanto presidia a gravidade do que se dizia, sempre aproximando de supostos como “busca da verdade” ou “fala para a posteridade. E não há como negar o caráter “policialesco” que condicionava as narrativas que eram colhidas com pessoas notáveis socialmente ou em situação de excepcionalidade. Hoje, alguns oralistas optam por não usar mais o termo “depoimento” e no lugar consagram a entrevista como maneira dialógica em que alguém grava ou registra narrativa de outra pessoa. (Ibid., 2011, p. 100)

A entrevista passa, portanto, pela dialogia não tão óbvia durante a experiência do oralista com os entrevistados na pesquisa de campo⁵⁴. Por isso, a experiência da pesquisa e o

⁵² Considero a expressão “dar voz” antiquada e ultrapassada pela noção superada de “autoridade” do pesquisador sobre aqueles que receberam a oportunidade de “dizer de forma privilegiada”. Ao contrário, compreendo que na experiência de campo se deve “dar ouvidos” aos narradores em busca da “heteroglossia”, da “polifonia”.

⁵³ Sobre o ritual da entrevista, disseram Meihy e Ribeiro que “o ato da entrevista, em situação de rotina, envolve pelo menos duas pessoas”. Almeja-se que sejam entrevistas “pessoais” ou “individuais”, pois a “intimidade” e o “desejável clima de confiança” configuram uma situação narrativa em história oral. Recomenda-se que – em termos de performance – dois cuidados sejam considerados: “De um lado, o entrevistador não deve se portar como um detetive à procura de segredos”, e, “por outro lado, é errado supor que o entrevistado, simplesmente pelo ato de ser convidado a apresentar sua narrativa ou ponto de vista, é um ser passivo, amorfo” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 101).

⁵⁴ No que tange ao trabalho de campo, “certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de experiência”, pois “assim como intuição ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação frequentemente cheira a

conceito de entrevista em história oral sobrepuja o simples registro transcrito “*ipsis verbis*” de um “depoimento”⁵⁵. Não existiu em minha pesquisa de campo uma pretensa relação “inanimada”, de “frieza” sobre a condição narrativa dos interlocutores, e, tampouco, de uma relação meramente “instrumental” com o *colaborador* no ambiente da entrevista e na experiência cerimonial da gravação. Sem desconsiderar a *memória coletiva*, Ecléa Bosi disse que “a narrativa é sempre uma escavação original do indivíduo, em tensão constante contra o tempo organizado pelo sistema. Esse tempo original e interior é a maior riqueza de que dispomos” (2003, p. 66). Sônia Maria de Freitas caracterizou a entrevista como “uma troca de experiência entre duas pessoas” e “uma relação que se estabelece entre pessoas com experiências, formação e interesses diferentes”. Para Freitas, “a nossa intuição e sensibilidade, aliadas à experiência de escuta, ainda constituem os melhores instrumentos de que dispomos para a nossa finalidade de registrar narrativas orais” (2002, p. 62). Sharon Veale e Kathleen Schilling, disseram que entrevistar um *colaborador* é algo muito gratificante embora as exigências das operações requeiram os cuidados devidos com os *procedimentos*. As autoras consideraram importante perceber os “estados dos entrevistados”. Em outras palavras, torna-se preciso perceber se os entrevistados estão felizes, cansados, inquietos, desconfortáveis ou emocionalmente perturbados com as questões suscitadas. Porque entrevistar requer habilidade e, segundo elas, “seus esforços serão recompensados muitas vezes ao longo da narrativa, pois os entrevistados confiarão os seus sentimentos, as suas experiências e as suas memórias para você” (VEALE; SCHILLING, 2004, p. 25-26)⁵⁶. Entre outras coisas, Bosi falou em “riqueza”; Freitas em “intuição”, “sensibilidade” e “escuta”; Veale e Schilling em confiar “sentimentos”, “experiências” e “memórias”; Meihy e Ribeiro disseram que “o ambiente amável, sobretudo profissional, deve prevalecer” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 101). É

mistificação”. Por isso, “pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação” e, ao recomendar cuidado no trato com o conceito, Clifford disse que “faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade” do pesquisador (CLIFFORD, 2014, p. 33). Prescindindo, aqui, do conceito filosófico de experiência, ver a “Dialética Negativa” de Theodor W. Adorno (2009).

⁵⁵ Atualmente, “alguns oralistas optam por não usar mais o termo “depoimento” e no lugar consagram a entrevista como maneira dialógica em que alguém grava ou registra narrativa de outra pessoa” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 100). Por lógico, expressões como “depoente”, “informante”, “ator”, entre outras, foram atualizadas – como sugeriram Meihy e Ribeiro – pelo termo *colaborador* que é quem concede uma entrevista e não mero “depoimento”. Existe um caráter evidentemente “policialesco” na expressão “depoimento” que afeta as práticas da história oral como *disciplina* suficientemente democrática, polifônica e dialógica. Apesar disso, Alberti, entre outros oralistas, prefere a expressão “depoimentos orais” para caracterizar o que comumente nominamos de entrevista (1998).

⁵⁶ Outra escolha importante foi que, apesar das distâncias, todas as minhas entrevistas seriam “diretas”, “olho no olho”. Significa dizer que não me utilizei de “voip”, Skype, e-mails e webcam (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 101-103).

preciso lembrar que “o conteúdo narrado depende [sempre] de quem fala e para quem fala” (MELLO, 2008, p. 45).

Com retratos de cordialidade e, na experiência de campo anteriormente descrita, não existiu a mitificação da “neutralidade” em minha experiência durante a pesquisa de campo. Paradoxalmente, houve “linguagens estruturantes” como características cerimoniais em história oral. Segundo Mikhail Bakhtin, “não há nenhuma palavra ou forma ‘neutra’ – palavras e formas que podem não pertencer a ‘ninguém’; a linguagem é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques”. Significa que as linguagens praticadas no campo de pesquisa foram atravessadas por outras subjetividades, por intersubjetividades e por nuances contextuais específicos em torno de histórias traumáticas ou não, assim como de posicionamentos religiosos e políticos divergentes. Foram linguagens sensíveis à concepção heteroglota do mundo – conforme Bakhtin abalizou⁵⁷ (BAKHTIN, 1981, p. 270-293). Clifford argumentou que o “pronomes *eu* pressupõe um *você*”. (CLIFFORD, In: GONÇALVES, 2014, p. 40). Segundo Bakhtin, nesse direcionamento a linguagem gravada – aqui considerada como “cerimonial” – “repousa nas margens entre o eu e o outro”, pois “metade de uma palavra, na linguagem, pertence a outra pessoa” independentemente de quem a tenha proferido (BAKHTIN, 1981, p. 293). Por isso, nos trabalhos antropológicos recentes se tem escolhido apresentar “os processos discursivos da etnografia sob a forma de um diálogo entre dois indivíduos” ao invés de realizar uma descrição pretensamente “isenta”, “neutra”, “ausente”⁵⁸.

Permaneci atento à importância das “experiências heteroglotas”, “polifônicas” e “multivocais” durante as entrevistas e no percurso da fase empírica da pesquisa. Daí se fez necessário procurar por “habilidade ficcional em manter a estranheza da outra voz e de não perder de vista as contingências específicas do intercâmbio”. Nesse sentido, a experiência de campo pôde representar o entendimento do “curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento” que envolveu os diferentes *colaboradores* (CLIFFORD, In: GONÇALVES,

⁵⁷ O conceito de “heteroglossia”, em Bakhtin, designa uma pluralidade de linguagens presentes em uma sociedade. Ao contrário do que se pode pensar, o conceito de “heteroglossia” não se opõe à *memória coletiva* por ressaltar uma pluralidade de tendências, mas, colocada ao lado dos conceitos de *comunidade de destino*, de *colônia* e, sobretudo, de *redes* a multiplicidade e abrangência conceitual da “heteroglossia” é aumentada, significa a diversidade social de tipos de linguagens. Essa diversidade é produzida por forças sociais tais como profissão, gêneros discursivos, tendências particulares e personalidades individuais.

⁵⁸ Sobre um exemplo de combate à experiência pretensamente neutra, Clifford identificou Jeanne Favret-Saada em *Les mots, la mort, les sorts* (1977), Camille Lacoste-Dujarin em *Dialogue des femmes em ethnologia* (1977), Jean-Paul Dumont em *The headman and I* (1978). Outros dois autores foram dados como exemplos de sofisticação dialógica, quais foram Kevin Dwyer (1977; 1979; 1982), e Vicent Crapanzano (1980; 1970). Dwyer e Crapanzano procuraram “romper com esta convenção literário-hermenêutica” em prol da “tessitura textualizada do outro” (CLIFFORD, 2014, p. 42).

2014, p. 43). A palavra “negociação” é importante em história oral, pois além da intersubjetividade estabelecida nas entrevistas, encontra-se antes da “experiência dialógica”, obviamente, a fase “pré-entrevista” e, depois da entrevista, a fase “pós-entrevista” – todas consideradas por Meihy e Ribeiro. Segui as orientações *operacionais* de Meihy e Ribeiro para considerar as “três etapas de tratamento textual” com a preocupação *procedimental* de transposição do “código oral” para o “código escrito”. Durante as “etapas de entrevistas”, portanto, cuida-se de cada fase, desde a organização da “pré-entrevista”, a consecução da “entrevista” e o tratamento de “pós-entrevista” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 100-113). Meihy e Ribeiro refletiram, ainda, sobre os *procedimentos* nas três etapas assinaladas⁵⁹. Além dos cuidados que observei no “pós-entrevista”, tais como os agradecimentos e as negociações entre o “dito”, o “não dito” com significado observado e o *caderno de campo*, trabalhei na passagem do oral ao escrito. Indicando um fim para a “narrativa em si mesma”, Maria Isaura Pereira de Queiroz enfatizou que “o relato oral sempre consistiu na maior fonte humana de conservação e difusão do saber”, porém a moderna história oral não se esgota com o “relato oral”, pois oferece bases para o tratamento da narrativa segundo os procedimentos recomendados no período “pós-entrevista” (2003). Nesta etapa, as seguintes iniciativas foram observadas nas *operações* da pesquisa: transcrição, textualização, transcrição⁶⁰.

Por definição de Meihy e Ribeiro, a “transcrição é o nome dado ao ato de converter o conteúdo gravado” por quaisquer meios tecnológicos “em um texto escrito”. Sobre a transcrição, sabe-se que se trata de “um trabalho longo e exaustivo” porque “para cada hora de gravação, cerca de outras cinco são usadas para a primeira fase (de transcrição)”. Embora não exista a “possibilidade de o escrito”, “o transcrito”, “dimensionar exatamente o que foi o falado”, importa-me reconhecer esse “momento de interação das subjetividades dos sujeitos envolvidos na pesquisa”. No entanto, reconheço a insuficiência da transcrição, “palavra por palavra”, que esconde “as ironias, entonações e palavras de duplo sentido”, além de “movimentos”, “posturas”, “lágrimas”, “pausas significativas”, “gestos”, “contexto do ambiente”, entre outros elementos⁶¹. Entenderam Meihy e Ribeiro “que a transcrição de

⁵⁹ Para os autores, “a *pré-entrevista* corresponde à etapa de preparação do encontro em que se dará a gravação. É importante que haja, sempre que possível, um entendimento preparatório para que as pessoas a serem entrevistadas tenham conhecimento do projeto e do âmbito de sua participação”. Na “pré-entrevista”, “a prudência recomenda que sejam testados os aparelhos antes do início de qualquer entrevista”. Meihy e Ribeiro também disseram que não se deve rebaixar “o cerimonial da entrevista, ainda que ela não deva inibir as relações”, entre outras importantes recomendações (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 100 – 106).

⁶⁰ Conforme escrevi antes de outra forma, a “conferência”, a “confeção da carta de cessão” e a “autorização para uso” também foram iniciativas observadas.

⁶¹ Ressalto que grande parte dos oralistas fora do círculo do NEHO/USP não utiliza a transcrição no tratamento “pós-entrevista”. Preocupados com a “fidelidade do original”, prescindem da prática em nome da “verdade” do momento de apreensão da oralidade. Haroldo de Campos, que foi reconhecidamente um dos influenciadores

palavra por palavra não necessariamente corresponde à realidade da narrativa”. Complementarmente, pondera-se que “a textualização é um estágio mais complexo na elaboração do documento em história oral, obedecendo a uma lógica exigida pelo texto escrito”. Porque, na textualização, retira-se as perguntas e funde-as à narrativa inteira, bem como aproxima-se os “temas que foram abordados e retomados em diferentes momentos”.

Sobre a minha prática de transcrição, pode-se dizer procurei transpor para a materialidade as palavras em “estado bruto” para consolidar a textualização, assim como procurei manter as perguntas e as repostas – conforme a prática corrente. Preservei as repetições e os erros gerais além das palavras sem sentidos semânticos. *Ab initio*, registrei os sons provocados no ambiente como, por exemplo, os de animais e de telefones. Durante a textualização, eliminei os estímulos por meio dos quais “provoquei” o *colaborador* à argumentação e as escassas perguntas, os erros gramaticais e reparei as palavras gerais sem sentidos semânticos. No decurso da textualização, retirei os sons diversos – anteriormente transcritos – para tornar o texto mais claro à leitura. Faz-se necessário dizer que, durante as textualizações, escolhi os “tons vitais” das entrevistas segundo um eixo da narrativa do *colaborador*. Nessa fase, escolhe-se um “tom vital” para “cada entrevista, frase que sirva de epígrafe para a leitura da entrevista”. Por exemplo, na entrevista de Paulo Ayres Mattos o “tom vital” escolhido foi: “*Sobre uma cômoda, que ficava no quarto dos meus pais, tinha uma fotografia de Luís Carlos Prestes ao lado da fotografia de John Wesley*”. Na entrevista de Mozart Noronha, o “tom vital” em epígrafe é: “*Na minha concepção o Estado é a besta do apocalipse e o número da besta é o CPF [...] Eu fiz o sepultamento do presidente e não a ressurreição dele ou do Regime Militar*”. Finalmente, realizei as transcrições para reformar certa transição literal (a transcrição e a textualização), tornando-as adequadas à leitura acadêmica. Para tanto, realizei as correções das desigualdades textuais, pois alterei, acrescentei e retirei palavras, frases e parágrafos. Nesse esforço final, assumi-me como autor da transcrição e, em minhas “experiências introspectivas”, percebi dada intersubjetividade no estabelecimento do *corpus documental*. Evidentemente, o “tom vital” escolhido em cada

desta prática na tradução e, a partir de Meihy, em história oral, tem-se a transcrição como “uma postura de fidelidade”, ou de hiperfidelidade, como Campos disse: uma tradução atenta ao modo de construção do poema, a seus aspectos fono-semânticos, à sua configuração sónica. Ou seja, uma literalidade e uma aderência ao signo. Uma abordagem oposta à tradução fiel ao conteúdo e à forma mais superficial do original (métrica e rima). Segundo ele, é esse o território por excelência da transcrição: o plano linguístico, a “estrutura intratextual”, o “intracódigo” (TÁPIA; NÓBREGA, 2006, p. 250-251). Entre os pesquisadores com atuações recentes do NEHO/USP, apenas a tese intitulada “(Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook”, de Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, não se utiliza da transcrição como *procedimento* no tratamento das entrevistas.

entrevista foi um elemento fundamental na prática de transcrição porque contribuiu para encontrar os “nexos narrativos”, os eixos centrais dos documentos construídos e as vinculações temáticas apresentadas pelos interlocutores com base na *memória coletiva*.

Esses esforços iniciais na transposição “do oral para o escrito” terminam com a transcrição também explicada como a incorporação “dos elementos extratexto” em que “a intenção é recriar a atmosfera, o contexto em que foi feita cada entrevista” com uso de *caderno de campo* e do estágio avançado da “descrição densa” – conforme proposto por Geertz. Porque “esse procedimento de trabalho com as entrevistas orais se aproxima de uma recriação do universo visual e sonoro para o mundo da escrita, fundamentando-se nos estudos da literatura e da linguística, em que foram definidos os conceitos de *transcrição*” embasados em pensadores como Haroldo de Campos e Roland Barthes (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 107-110).

A transcrição, entretanto, deve ser considerada sob os critérios interpretativos e experienciais da cultura como lugar de sua *operacionalização*, de sua conversão em “linguagem ressignificada”. O conceito de cultura que Geertz defende se acomoda em um lugar “essencialmente semiótico”, pois o ser humano é “amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e as culturas são, por definição, “essas teias e a sua análise” (GEERTZ, 2001, p. 4). Nesse sentido, a cultura se manifesta em “teias textuais” que se entrelaçam no interior de uma sociedade ou em um grupo social estudado; baseia-se no “modelo filológico de “leitura” textual que surgiu como alternativa sofisticada” principalmente em Geertz (CLIFFORD, In: GONÇALVES, 2014, p. 36). Decorre disso que, se existem “textos culturais” sinalizados por meio das entrevistas, eles precisam ser interpretados sem prescindir da linguagem negociada ainda no campo de pesquisa, em ambiente posterior ao da transcrição. Daí, Geertz avoca as concepções de Paul Ricoeur sobre o processo de “textualização” da cultura manifesta inclusive nas religiões como condição primaz de sua interpretação. Percebe-se, assim, que existem construções transcritas em um discurso que se tornou texto em seu estado acabado e associado à coleção do *corpus documental*. Segundo Geertz, deve-se anotar ou textualizar o “discurso” porque ao fazê-lo ocorre uma transformação do “acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (GEERTZ, 2001, p. 14). De Ricoeur, Geertz mencionou um excerto lapidar à transcrição ao perguntar: “o que a escrita fixa?”. Ora, ela fixa

Não o acontecimento de falar, mas o que foi “dito”, onde compreendemos, pelo que foi “dito no falar, essa exteriorização intencional constitutiva do objeto do discurso graças ao qual o *sagen* – o dito – torna-se *Aus-sage* – a enunciação, o enunciado. Resumindo, o que escrevemos é o *noema* (“pensamento”, “conteúdo”, “substância”) do falar. É o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento. (Apud., Ibid., 2001, p. 14)

Por isso a passagem “do oral para o escrito” não se esgota na transcrição e nem na textualização derivada de um “processo cultural”, materialmente edificado, mas de modelos de linguagem negociada. Conforme Clifford, “uma cultura é, concretamente, um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não membros, de diversas facções”. Para ele, “uma “língua” é a interação e a luta de dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos etc” (CLIFFORD, In: GONÇALVES, 2014, p. 46). Sagra-se, pois, a transcrição como o exercício de um “mediador” – em sentido “sacerdotal” – que vivenciou a experiência da pesquisa de campo e, ao mesmo tempo, interpreta-a segundo dados ambientais, segundo o caderno de campo e outras exegeses possíveis. Em estágio avançado, ocorre a “interação dialógica das vozes”, como disse Bakhtin, por meio de sua acomodação documental ulterior (Apud. Ibid., 2014, p. 46). Onde, “a unidade de um texto repousa não em sua origem, mas em seu destino” – conforme Barthes (1977, p. 146 e 148).

Em 2013 eu li “Haroldo de Campos – transcrição”, que é uma coletânea de excertos sobre a prática de “transcrição” publicados anteriormente de forma difusa e por diferentes meios. Porque Meihy e Ribeiro situaram Campos e Barthes como os autores responsáveis pela conceituação da transcrição, recordo-me de dois textos de Campos que são fundamentais para a questão apresentada.

Eis o primeiro:

A tradução de uma obra de arte verbal é uma prática semiótica especial. Visa surpreender o intracódigo (as “formas significantes”) que opera no interior do poema de partida (original) e redesenhá-lo no poema de chegada. Para isso, procura desvelar o percurso da função poética no poema [...] e, de posse da “metalinguagem” que essa desvelação propicia, reconfigurar esse percurso no poema traduzido (melhor, dizendo “transcriado”), com os recursos da língua do tradutor aplicados ao influxo violento da língua estranha. (CAMPOS, In: TÁPIA; NÓBREGA, 2013, p. 155)

Eis o segundo:

Tudo isto o tradutor tem que transcriar, excedendo os lindes de sua língua, estranhando-lhe o léxico, recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá, a infratradução forçada com a hipertradução venturosa, até que o

desatine e desapodere aquela última Húbris (culpa luciferina, transgressão semiológica?), que é transformar o original na tradução de sua tradução. (Apud. SCHNAIDERMAN, 2003, p. 179)

A *operação* demonstra um “poema de partida (original)” e seu redesenho no “poema de chegada”. Isto é, em transcrição, no exercício da tradução, e também em história oral, parte-se de um ponto e se redesenha a narrativa que culmina em um ponto ulterior. O “desvelar” do “percurso da função poética no poema” é, ao mesmo tempo, manter-se próximo da descrição textualizada da experiência de entrevistas e superar a sensação da concretude, da objetividade, da verdade em relação ao produto final. Para Campos, a observação do “percurso do poema traduzido” e a “metalinguagem” considerada dão origem, em síntese, para a transcrição. Esse processo, que para Campos culmina na “tradução de sua tradução”, considera-se manifesto para além dos limites da língua do tradutor e por meio de negociações: “recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá”⁶². As práticas de transcrição das narrativas aconteceram sempre em meu “lugar reservado” e em momentos meditativos sobre os caminhos da pesquisa, sobre as viagens e, sobretudo, acerca do *caderno de campo*. Segundo Meihy, a transcrição se refere à

fase final do trabalho dos discursos. [...] Teatralizando-se o que foi dito, recriando-se a atmosfera da entrevista, procura-se trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato, e como é evidente, isso não ocorreria reproduzindo-se o que foi dito palavra por palavra [...] O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita essa condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça. (MEIHY, 1991, p. 31)

Para Meihy e Holanda, os sentidos dos “não ditos”, dos silêncios – que o poeta Haroldo de Campos elaborou como “transcrição” – são sensivelmente percebidos e inscritos em uma textualidade das “formas silentes”, “interditas” e nas “lacunas” presentes na transposição do código “oral para o escrito” (MEIHY; HOLANDA, 2007). Para Alberto Lins Caldas, a transcrição é “uma ação criativa geral que busca tanto as ficcionalidades pessoais, grupais e coletivas quanto o presente como nossa matéria fundamental, nossa ficcionalidade básica”. Nesse sentido, trata-se de “recriar, através dos artifícios de diálogos gravados, tanto as

⁶² Para Laura Taddei Brandini, “o conceito de transcrição é central na poética da tradução de Campos e reúne as ideias de criação e de transposição de linguagens, as molas-motoras da escrita literária e da tradução, respectivamente. Para ele, traduzir uma obra significa recriá-la, ou transcriá-la, criar uma nova obra a partir da transposição de sua linguagem para uma outra língua” (2014, p. 123).

possibilidades do significado (o que no fundo quer dizer que não traduzimos nenhum significado), quanto às flutuações até mesmo físicas daquilo que é o outro: dar vida ao presente do outro: transcriar: fazer viver uma vivência de uma outra maneira”, isto é, “fazer fluir a vivência da interioridade, da voz, para o mundo da escrita: buscar o espírito da vivência, jamais um reflexo do vivido: criamos em conjunto um texto aberto que possa dialogar com as aberturas das vivências, com a polissemia, as multiplicidades próprias do ser social” (CALDAS, 2001, p. 38)⁶³.

⁶³O processo de transcrição pode apresentar, dentro do cristianismo e, especificamente, do protestantismo, uma semelhança com a “teologia narrativa”. Também conhecida como “teologia pós-liberal”, a teologia narrativa foi popularizada por Stanley Hauerwas e praticada por George Lindbeck, Hans Wilhelm Frei e outros teólogos ligados à Yale Divinity School e a outras instituições fora dos Estados Unidos da América. No Brasil, Antonio Carlos Magalhães produziu importantes textos intitulados: “narrativa e hermenêutica teológica” (2002, p. 6-22), e “Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa” (2005, p. 90-106).

“Nós salvamos o Brasil”: memórias messiânicas de protestantes no ambiente do golpe civil-militar brasileiro.

Uma “possessão demoníaca” no Comício da Central do Brasil.

Ao terminar a entrevista com Delcyr de Souza Lima e, durante o meu regresso a São Paulo, lembrei-me das “ideias de salvação”, de “redenção política”, contidas tanto em sua narrativa, quanto na narrativa anterior de Enéas Tognini. Recordei-me de como ambos foram além da discordância política em relação a Jango e à esquerda brasileira para se referirem a Deus e ao Diabo como opositores lógicos à direita e à esquerda respectivamente. Sem procurar quaisquer enquadramentos teóricos prévios à escrita analítica, porém, identifiquei, após as entrevistas, que ambas as narrativas guardavam, de forma negociada, os elementos semelhantes e os dessemelhantes aos discursos de povos da “sociedade tradicional brasileira”, os quais, não raras vezes, se organizaram ao redor de um “*Χριστός*”, Cristo, ou de seus emissários. A partir das entrevistas, questioneei se os movimentos messiânicos puderam negociar as suas identidades, inventar e reinventar as suas tradições “aos pés dos seus messias” ou dos seus enviados. Ao partir das memórias religiosas dos entrevistados *ortodoxos anticomunistas*, verifiquei que existiu uma relação continuada das narrativas de salvação das realidades política e espiritual decadentes em oposição ao Diabo que, por seu turno, manifestou-se modernamente “possuindo as esquerdas” nos imaginários religiosos da *rede de colaboradores* mencionada.

Ao “visitar e revisitar os textos” de autores especializados na temática do messianismo que observei a partir das entrevistas, averigui, outrossim, que existem condições para o seu desenvolvimento onde quer que haja uma realidade considerada como socialmente *catastrófica* e, por isso, demonstrada por uma ou mais pessoas que ligam as suas narrativas à *memória coletiva*. Essa realidade *catastrófica*, desesperançada, é capaz de produzir indignação no messias desperto pelos “sinais dos tempos”, em seus discípulos ou em seus enviados às diferentes missões sociais e religiosas⁶⁴. No período anterior ao golpe civil-militar brasileiro do dia 31 de março de 1964, que estou denominando como “ambiente do golpe civil-militar brasileiro”, estavam em vigor os supostos básicos e dicotômicos da Guerra Fria –

⁶⁴ Seguindo um roteiro prescrito por Antonio Máspoli de Araújo Gomes, cujos textos foram uma espécie de “marco inicial” bibliográfico da pesquisa sobre o messianismo brasileiro, e uma espécie de “mapa bibliográfico”, analisei os diferentes textos de autores a respeito do messianismo religioso, sobretudo brasileiro. Sugeriu Gomes em seu artigo “O messianismo milenarista no Brasil e o mito do eterno retorno: limites e possibilidades de reflexão”, alguns autores fundamentais em diferentes períodos de produção textual: Nina Rodrigues (2006), Euclides da Cunha (1966), Rui Facó (1976), Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003), Renato Queiroz (1995), José Lins do Rego (1939), Rubim Santos Leão de Aquino (2006), Douglas Teixeira Monteiro (1974), Paulo Pinheiro Machado (2006), Renato Silva Queiroz (1995), Zicari Costa de Brito (2006), Cláudia Mentz Martins (2006), Roberta Bivar Carneiro (2006), Domingos Sávio Cordeiro (2002) Rosenberg Cariry (2001), Henri Desroche (1985).

entre 1945 e 1991. Tais supostos foram considerados por Eric Hobsbawm como propícios à “barbarização latente em todo confronto entre Deus e o Diabo”. No imaginário analisado por Hobsbawm, os Estados Unidos da América e os seus aliados eram representados por Deus; ao lado do Diabo estavam os países politicamente alinhados à União Soviética no período da Guerra Fria. Hobsbawm aduziu que “nessas escaramuças apocalípticas apenas um resultado é possível: vitória total ou derrota total”, pois “não se pode conceber nada pior que o triunfo do Diabo” (HOBSBAWM, 1998, p. 274). Em relação ao messianismo dos protestantes *ortodoxos anticomunistas* entrevistados, reconheço que não se pôde “conceber nada pior que o triunfo do Diabo” de comunismo e as “ameaças ideológicas satânicas”. Daí, uma realidade *catastrófico-infernal* designa um estado de coisas decadente e “dominado pelo Diabo” como agente maligno e reinante sobre determinado *Império da Iniquidade*, cujo caráter “pecaminoso” se constituiu de forma política, neste caso, no interior da sociedade brasileira estudada. Essa realidade *catastrófico-infernal* está relacionada às situações políticas tensivas com propostas que se descolam modernamente da sociedade tradicional brasileira – “primitiva e rústica” – como abalizou Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003)⁶⁵. Por lógico, tais necessidades apresentadas, por *movimentos messiânicos*, de justiça, de paz e de condições felizes são possíveis apenas em caso de redenção da situação *catastrófico-infernal* produzida por meio da intervenção do messias desperto ou de seus enviados vocacionados para a inauguração de um Reino de Deus. Queiroz disse ter empregado a expressão messianismo para demonstrar a superação – dos movimentos estudados em sua obra – às malefícências causadas pelas expressões da desesperança provocada por conjunturas políticas diversas e para

designar dois fatos sociais diferentes: 1º a crença na vinda de um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência; 2º a ação de um grupo obedecendo às ordens de um líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade. (QUEIROZ, 2003, p. 383)

Na análise específica dos textos sobre os messianismos brasileiros, considere também os de Antonio Máspoli de Araújo Gomes – como disse. Gomes se recordou que “o fenômeno religioso messiânico-milenarista vem sendo pesquisado no Brasil desde meados do século

⁶⁵ Para Queiroz, os messianismos surgem a partir de insatisfações sociais que podem ser determinadas por realidades catastróficas e que demonstram um estado de coisas maléfico. Porque “as crenças messiânicas pressupõem, pois, uma necessidade de salvação terrena acompanhada por ideias muito definidas a respeito de como deveria ser solucionada” (QUEIROZ, 2003, p. 37). Lísias Nogueira Negrão preconizou o messianismo como uma “crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que por fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça” (NEGRÃO, 2001, p. 119).

XIX” por meio de múltiplas interpretações. Sabe-se que os fenômenos messiânicos brasileiros foram estudados sob diferentes ângulos, cujas ênfases foram políticas, militares, sociais e econômicas, entre outras. Mas Gomes demonstrou que a abordagem particularmente religiosa não foi realizada com suficiência ante ao vasto campo brasileiro. Para Gomes, os movimentos messiânicos na academia brasileira “ainda não foram considerados sob a perspectiva da variável religiosa”, pois “a questão religiosa quase sempre foi deixada de lado nas pesquisas, como algo de menos importância” (GOMES, 2009, p. 56). Influenciada pelos clássicos da sociologia, por Max Weber e por outros autores, porém, Queiroz se desprende destes últimos porque, entre outras coisas, realizou uma genealogia analítica do messianismo que permitiu “uma integração do sagrado no social e do social no sagrado” conforme Roger Bastide em seu prefácio à obra de Queiroz (BASTIDE In: QUEIROZ, 2003, p. 15-24).

Em sua entrevista, Delcyr de Souza Lima apontou para uma realidade *catastrófico-infernal* para além do anticomunismo naturalizado em parte da sociedade brasileira conforme ressaltou Rodrigo Patto Sá Motta (2002)⁶⁶. As preocupações do *colaborador* passaram dos campos “políticos” e “governistas” aos âmbitos espirituais e teológicos na denúncia ao *Império da Iniquidade* representado por Jango e pelas esquerdas brasileiras⁶⁷. Assim como os demais protestantes *ortodoxos anticomunistas* entrevistados, e parte da sociedade brasileira, Enéas Tognini e Delcyr de Souza Lima se posicionaram desfavoráveis à permanência de Jango na Presidência da República⁶⁸. Porque ambos constataram que “*o Diabo estava reinando no Brasil*” – conforme disse Delcyr de Souza Lima. Entre os opositores de Jango se posicionaram, como se pôde notar, os crédulos e os incrédulos, os clérigos e os leigos, os protestantes e os católicos no duplo ideológico interiorizado durante a Guerra Fria. Era um momento em que Jango, seus correligionários e as esquerdas estavam sofrendo pressões intensas diante das conjunturas políticas, econômicas. De outra forma, “o presidente se achava cercado por todos os lados” e, por isso, “não tinha muita esperança na aprovação pelo

⁶⁶ Rodrigo Patto Sá Motta analisou o anticomunismo brasileiro a partir do que denominou de “convicções ideológicas” e de outras variáveis (SÁ MOTTA, 2002, 208). Evidentemente, grande parte dos setores anticomunistas da sociedade estava unida “contra Jango e contra o trabalhismo: civis e militares, liberais e autoritários, empresários e políticos, classe média e burguesia”, segundo disse Marcos Napolitano (2014, p. 37).

⁶⁸ Apesar da crítica acentuada por parte da imprensa conservadora, de políticos que seguiram as tendências de Carlos Lacerda por diferentes razões, “os dados do Ibope demonstram que, às vésperas de ser deposto, em março de 1964, João Goulart tinha boa aprovação na opinião pública das grandes cidades brasileiras”. Curiosamente, Jango contava com “45% de “ótimo” e “bom” na avaliação de governo, e 49% das intenções de voto para 1965. Apenas para 16% dos entrevistados o governo era “ruim ou péssimo”, e 59% eram a favor das reformas anunciadas no Comício de 13 de março”. O temor de que Jango estivesse preparando um golpe à esquerda para tornar possível a sua reeleição provocou certo desconforto nos religiosos anticomunistas entrevistados que acompanharam a tendência conservadora de parte da sociedade brasileira em “defesa da moral” e “dos valores cristãos”. Por isso, “a radicalização do seu discurso e a aproximação com as esquerdas, consolidada no final de 1963, seriam a prova deste plano” (NAPOLITANO, 2014, 39).

Congresso de qualquer das reformas que propusera – acima de todas, a reforma agrária”. Nos antecedentes do Comício da Central do Brasil, Jango estava em “um período cada vez mais curto, mas nem por isso desejava recolher-se a um papel meramente protocolar”. Porque “queria lutar por suas reformas” e a forma encontrada foi sugerida por “nacionalistas radicais” que o aconselharam a preterir os políticos em prol das reformas de base e a buscar o apoio popular: “a luta do povo”. Depois das decisivas orientações dos nacionalistas radicais, “Goulart aceitou o conselho e marcou uma série de comícios através do país. Realizou o primeiro no Rio, no dia 13 de março, uma sexta-feira. Milhares de espectadores agitando flâmulas” compareceram à Central do Brasil para reivindicar as reformas de base sob forte pressão das suas manifestações (SKIDMORE, 1988, p. 41)⁶⁹.

Disse Napolitano que “para a direita golpista eram os sintomas do golpe da esquerda em marcha” seguindo alguns sinais evidentes no ambiente do Comício da Central do Brasil:

Os panfletos convocatórios enfatizavam a necessidade de garantir as reformas de base, sobretudo a reforma agrária, e defender as liberdades democráticas, adotando uma estratégia de ocupar as ruas. A Frente de Mobilização Popular, liderada por Leonel Brizola, que ao longo de 1963 pressionou o presidente para que ele abandonasse o “tom conciliatório” da sua política, aderiu ao Comício, o que foi visto como um sintoma de definitiva guinada à esquerda do governo Jango [...] Nada menos que 15 líderes discursaram antes de João Goulart, incluindo Miguel Arraes e Leonel Brizola, este o mais aplaudido pela massa. No começo da noite, um João Goulart entre excitado e tenso subiu ao palanque, ladeado pela jovem e bela primeira-dama, Maria Thereza Goulart. Por uma hora o presidente atacou os falsos democratas “antipovo”, o uso da religião cristã pela indústria do anticomunismo, defendeu os interesses nacionais e prometeu encaminhar as reformas. (NAPOLITANO, 2014, p. 45)

Ao mesmo tempo em que Jango criticou, de cima do palanque, os religiosos cristãos e, principalmente, os católicos por causa da “indústria do anticomunismo”, os protestantes brasileiros *ortodoxos anticomunistas* entrevistados consideraram a situação política brasileira decadente por causa das ameaças de esquerda aos rumos políticos do país⁷⁰. Delcyr de Souza Lima, ao ratificar a interpretação do chamado “contragolpe”, ponderou, com “ar de espanto”, que estava em curso a preparação do golpe à esquerda por parte não somente de Jango, mas

⁶⁹ Na preparação do Comício da Central do Brasil, os panfletos convidaram para outros comícios reformistas e, posteriormente, de um ato político em especial, a saber, uma possível manifestação popular no “Primeiro de Maio” que deveria surtir efeito de longo alcance para os trabalhadores à época.

⁷⁰ Dênis de Moraes mencionou a presença de um “corpo estranho no palanque: José Ribeiro de Souza, presidente da União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros e do Superior Conselho Sacerdotal de Umbanda”. Mas, conforme o relato de o *Panfleto*, do dia 16 de março de 1984, o religioso umbandista disse que previu “muito sucesso para as reformas de base”. E que Leonel Brizola, cujo orixá era Xangô, deveria “ir pra cabeça na política nacional”. No entanto, Moraes assinala que Brizola e os grupos dos onze não saíram de casa no dia 1º de abril de 1964 – posterior ao Comício da Central do Brasil. De saída, lemos no texto de Moraes: “falhou a previsão do babalorixá”, mas pouca atenção foi dada às questões religiosas no ambiente do referido Comício (MORAES, 2011, p. 163).

de Francisco Julião e de outros líderes comunistas mencionados. Na descrição da situação *catastrófico-infernal* que estava “acometendo” a sociedade brasileira no período antecedente ao golpe e na realização do Comício da Central do Brasil, Delcyr de Souza Lima, no momento da entrevista, reclinou-se sobre uma mesa de sua sala e, com as duas mãos no queixo, com as duas “sobrancelhas arrepiadas” – ainda com “ar de espanto” – ponderou que: *“Quando Leonel Brizola e João Goulart estavam trazendo, por assim dizer, ou socializando pelo menos, o comunismo no país... Tudo estava perdido! Houve um Comício, no qual João Goulart tomou parte do comunismo, na Central do Brasil”*. Curiosamente, Delcyr de Souza Lima sussurrou baixinho como que querendo evitar que outras pessoas escutassem as demais palavras: *“Correu até uma notícia, não sei se é verdade, que João Goulart fez um discurso como um verdadeiro chefe comunista, pois estava com uma arma de fogo nas costas. O Diabo estava reinando no Brasil”*.

Produto de sua posição política, de seu imaginário, e, principalmente, de sua memória religiosa sobre a maldade explicitamente manifesta em Jango, Delcyr de Souza Lima evocou a representação do guerrilheiro comunista *“com uma arma de fogo nas costas”* que foi a mostra clara de que *“o Diabo estava reinando no Brasil”*. Na memória e no imaginário coletivo posterior a 1959, um *“chefe comunista”*, *“com uma arma de fogo nas costas”*, pôde ser associado aos líderes cubanos Fidel Castro e Che Guevara. Em outro momento de sua narrativa, Delcyr de Souza Lima se aprofundou na associação dos líderes das esquerdas brasileiras às influências guerrilheiras cubanas: *“se refugiaram do lado de lá para imitar o líder comunista de Cuba, Fidel Castro – o comandante”*. Sem se preocupar com uma “teoria política” específica acerca dos conceitos das esquerdas, a memória do *colaborador* sobre Cuba e os líderes cubanos esteve relacionada à de outros entrevistados de sua *rede*, tais como Elio Eugênio Müller – entre outros.

Conforme Delcyr de Souza Lima no que tange ao Comício da Central do Brasil, a *“notícia correu”* rapidamente. Ouviu-se dizer, por todos os lados, a respeito das propostas reformistas de Jango por meio de diferentes críticas ou manifestações de apoio por vários setores da sociedade brasileira como demonstraram Napolitano e Skidmore. Além de ser divulgada a *“notícia”* que *“correu”* por meio dos jornalistas dos órgãos de imprensa orientados politicamente pelas direitas e pelas esquerdas. Em *O Estado de S. Paulo* do dia 15 de março de 1964, publicou-se que: *“O presidente da República foi a figura central do comício “das reformas”, que, no final das contas, não passou de uma aula oficial e legalizada sobre subversão”* (página 10 – O ESTADO DE S. PAULO – Domingo, 15 de março de

1964)⁷¹. Mas a *memória religiosa* de Delcyr de Souza Lima, e de outros *ortodoxos anticomunistas*, se demonstrou aterrorizada com a “sexta-feira 13” do Comício da Central do Brasil a partir da “notícia”. E foi uma “notícia” que caracterizou as experiências políticas *demoníacas* de Jango, segundo o *colaborador*. Delcyr de Souza Lima me contou, sobre a “notícia” que “correu”, atônito como se a tivesse recebido momentos antes da entrevista, embora a sua ênfase narrativa tenha sido no próprio “fenômeno de possessão” descrito por ele: Jango “suava muito, se enxugava, fazendo o discurso, nervoso, com a face diferente”. E completou: “estava nitidamente alterado. Possuído! Não sei se estava até baqueando, mas o fato é que o comunismo estava tomando conta do Brasil”. O *colaborador* fez um esforço narrativo para imaginar e contar sobre o fenômeno demoníaco de Jango. Segundo o narrador, a nítida alteração do ex-presidente decorreu de seus espectros que afetaram, por meio dele, o Comício da Central do Brasil⁷².

Recordei-me, na análise do fenômeno, de François Laplantine que se reportou a importantes conceitos, em Roger Bastide, sobre o “sagrado selvagem”: “*el trance, que es una crisis de desencadenamiento espontáneo y selvaje*”. E me lembrei também das diferenças estabelecidas entre o transe e a possessão, as quais estão articuladas pelas “compreensões da sociedade” sobre os fenômenos de êxtases. Laplantine disse que

la posesión propiamente dicha, que consiste en suministrarle al trance un conjunto de representaciones colectivas y un lenguaje con sus propias leyes que permita canalizar los síntomas dentro de marcos sociales aceptables por el grupo [...] En sentido amplio, la posesión, que es una reacción de defensa a una situación de intensa frustración, designa cierto número de comportamientos colectivos [...] (LAPLANTINE, 1977, p. 212)

Nesse sentido, a possessão demoníaca de Jango indicou um “sentimento de frustração” em Delcyr de Souza Lima no que se referiu aos rumos da política no país, ao mesmo tempo em que a sua *memória religiosa* repleta de imagens, linguagens, símbolos do sagrado e do profano se fizeram presentes⁷³. Assim, não pretendo propor a “desmistificação” da *memória religiosa* de Delcyr de Souza Lima com a preocupação de comprovar uma “verdade histórica” sobre a alusão narrativa ao “ex-presidente possuído”. Cabe, agora, não mais a pergunta: ele

⁷¹ Para conhecer melhor a postura e o papel da mídia entre 1968 e 1978, recomendo a obra clássica de Maria Aparecida de Aquino sobre a “Censura, Imprensa e Estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência” (AQUINO, 1999).

⁷² Evidentemente, não tenciono explicar este fenômeno questionando sua veracidade a partir de categorias estabelecidas anteriormente por importantes estudos psicanalíticos, neurológicos e mesmo por estudos teológicos. Não pretendo, evidentemente, fazer concorrer os documentos regulares com a narrativa de Delcyr de Souza Lima para desqualificar a descrição demoníaca que o *colaborador* atribuiu aos que não hesitaram em dar a *notícia* da possessão do presidente Jango no Comício Político da Central do Brasil.

⁷³ Para conhecer detalhadamente as noções apresentadas, ver: “O sagrado e o profano” de Mircea Eliade (1992).

estava mesmo possuído? Mas, em lugar dela, indago: o que significa dizer que Jango estava possuído pelo Diabo, senão que se deve exorcizá-lo política e religiosamente por meio da resposta messiânica vicária às frustrações de parte da sociedade brasileira? Por lógico, algumas reflexões realizadas por Michel de Certeau acerca das identidades de possuídas em Loudun, e do possuidor, são instigantes, quais sejam: existe um discurso do outro na possessão? Ou, há, ainda, um outro “que fala em mim?”. A partir do corpo político, em êxtase, em transe, e, “possuído pelo Diabo”, na *memória religiosa* de Delcyr de Souza Lima, “eu é um outro?” (DE CERTEAU, 2011, p. 263-266). Para as situações de possessão demoníaca, no entanto, identifico, sobretudo na entrevista em evidência, uma performance narrativa política no “Jango imaginado” e, invariavelmente, uma alteração religiosa na imagética do *colaborador*. Sem considerar a referida experiência mnemônica do *colaborador* como mera “teatralização imaginária”, porém, remontaram-se as lembranças através das quais estiveram em relevo as “guerras sociais, religiosas, filosóficas, políticas” segundo preconizou Certeau em outra análise⁷⁴.

Nominar é, nesse sentido, dominar o outro que se enuncia por meio da “palavra possuída”. Mas, percebi que as perguntas “quem está aí?”, comumente realizada pelos exorcistas, e, “o que é isto?”, logicamente feita pelos estudiosos que buscaram tratar da possessão como “doença”, não resolveram o problema do outro que se enunciou insistentemente em um “jogo identitário” no imaginário demoníaco. Porque o possuído “é quem nos prende no momento, cria no funcionamento da linguagem uma perturbação que conota a desarticulação do *sujeito* locutor (“eu”) e de um nome próprio *definido*: Eu é um outro”. Dessa maneira, o “nome próprio do demônio” deve ser decifrado pelo exorcista e por quem quer que queira dominá-lo na “ordem do discurso”, porque “o exorcista ou o médico trabalham para determinar este “outro”, para colocá-lo numa topografia de nomes próprios e, deste modo, para normalizar de novo a articulação de um ato enunciator com um sistema social de enunciados” (DE CERTEAU, 2011, p. 274)⁷⁵. Então, qual era o “nome do demônio” que imagetivamente falava no presidente Jango no dia do Comício da Central do Brasil? Nesse lugar de enunciação do “Jango endemoninhado”, Delcyr de Souza Lima, não obstante, considerou aderir tardiamente ao “rito de pastor exorcista”: isto ao nominar, identificar e

⁷⁴ Disso decorre que, segundo Certeau, “um “não sei o quê” fala, mas este “não sei o que outro” é introduzido e dito dentro de um sistema doutrinal”. E se “eu é um outro”, independentemente do “outro que eu é”, tanto o exorcista, quanto aqueles que buscaram lidar com o fenômeno procuraram determinar quem é o outro que fala do lugar do eu.

⁷⁵ Segundo Certeau, pressionada pelos exorcistas no sentido de *fixar* o seu nome (é isto que se quer extrair dela, a confissão de um nome) e de se enquadrar num repertório demonológico, ela termina por declarar “eu sou Asmodeu”: *eu = Asmodeu*. Depois, Certeau elencou para exemplificar: *eu = Asmodeu*, *eu = Isacarão*, *eu = Leviatã*, *eu = Amã*, *eu = Balã*, *eu = Behemot* (DE CERTEAU, 2011, p. 275).

“dominar” o “agente maligno presente em Jango”. Em um misto de “nome próprio”, do “presidente possuído”, com a nominação do “demônio político”, Delcyr de Souza Lima considerou que *“era um demônio real chamado Comunismo e que criou o comunismo em disputa com as igrejas brasileiras”*. Durante a conferência para a validação da entrevista, perguntei ao *colaborador* – com o caderno de campo em mãos – se eu deveria grafar a primeira expressão supracitada, “Comunismo”, com letra inicial maiúscula e a sua repetição, na mesma frase, com a letra inicial minúscula, “comunismo”, ou se ambas deveriam aparecer com as letras iniciais minúsculas. Ele me disse: *“não costumo escrever ‘Diabo’ com letra inicial maiúscula, mas você pode escrever ‘Comunismo’ com letra inicial maiúscula que é para dizer: comunismo é legião”*.

Para concluir a respeito de sua percepção sobre o “Jango possuído” no Comício da Central do Brasil, Delcyr de Souza Lima me disse em situação de entrevista: *“acredito que ele estava nitidamente endemoninhado porque Comunismo não é coisa de Deus”*. Neste fragmento da entrevista posto ao lado de todo o documento, e depois da conversa de validação das entrevistas, reconheço que “Comunismo” foi o nome atribuído ao demônio como o mal das esquerdas reformistas e, ao mesmo tempo, demarcou uma disputa entre as esquerdas e *“as igrejas brasileiras”* – conforme o *colaborador*. Ora, se existiu determinado demônio – nominado – falando no possuído, devia-se exorcizá-lo pela “força da verdade” articulada na política e na mística religiosa. E é claro que esse *Diabo* de *Comunismo* – imaginado pelo *colaborador* – falou por meio de Jango, conforme Delcyr de Souza Lima. Falou na direção das reformas de base e fez propostas à esquerda para a sociedade brasileira. No caráter demoníaco da noite de “sexta-feira 13” de março de 1964, Jango foi esperado por uma multidão conforme descreveu Skidmore, e pronunciou-se reforçando a natureza do Comício cujas propostas populares e as reformas de base eram, então, produzidas pelo “outro” que se insinuou no presidente. “Coisa do Diabo”.

As demonizações de Jango e das esquerdas não se deram apenas a partir das memórias de Delcyr de Souza Lima e Enéas Tognini, pois estão na *memória coletiva* de parte dos protestantes *ortodoxos anticomunistas*, entrevistados ou não. Encontrei um artigo em O Estandarte, órgão oficial da Igreja Presbiteriana Independente, intitulado “Entre a Cruz e a Espada” que representou bem a fratura social ideológica e dicotômica que havia entre os brasileiros no ambiente do golpe civil-militar. Escrito anteriormente, por certo, o artigo assinado por Brahim José Málaque foi publicado no dia do golpe civil-militar que depôs

Jango⁷⁶. Para o autor, “nêste regime político fundamentado no ateísmo o Estado é o senhor absoluto com direito de vida e de morte sôbre todos”, e, em consequência disso, “em nome do Estado cometem-se as maiores atrocidades, os maiores crimes. É um regime adubado pela mentira, ódio, medo, calúnia, desconfiança. O medo põe a todos de sobressalto”. Mas, Brahim José Málaque partiu para a demonização ainda antes de dizer que o povo tinha “um triste dilema: aceitar a Cristo ou a Marx: a liberdade ou a escravidão; a Cruz ou a Espada”.

Na consecução dos interesses do Estado apelam-se para tôdas as fôrças diabólicas; todos os meios são lícitos; tôdas as qualidades humanas negativas se emaranham para o mesmo afã - elevar o Estado e aviltar o sêr humano. Êste é transformado numa mera máquina de trabalho. É uma simples bêsta humana (página 4 – O Estandarte, São Paulo, 31 de março de 1964)

Depois da análise das entrevistas de Delcyr de Souza Lima (sobre a “possessão demoníaca” de Jango), de Enéas Tognini e dos jornais denominacionais, inclusive de O Estandarte, fiz constar – rascunhado em meu caderno de campo – que “a demonização da palavra política é a clara tentativa de requalificação do discurso político, de “interdição” e de desaprovação da palavra do outro endemoninhado”, pois: para um religioso protestante de orientação teológica histórica ou pentecostal pouca coisa pode ser pior do que a palavra do Diabo enunciada a partir do corpo de outro em oposição à Palavra de Deus. Da entrevista de Delcyr de Souza Lima, depreende-se, por lógico, que o amplo conjunto de reformas defendido desde os fins dos anos de 1950 pelos trabalhistas foi igualmente “demoníaco”, desde “a reforma agrária, bancária, fiscal, urbana, administrativa e tributária”. Outros elementos das propostas de Jango se fizeram presentes na palavra demonizada: “a ampliação dos direitos políticos também fazia parte da pauta reformista, como o direito de voto aos analfabetos e aos oficiais não graduados das Forças Armadas, além da legalização do Partido Comunista Brasileiro”. Além disso, “outra questão importante era o controle do capital estrangeiro e o monopólio estatal de setores estratégicos da economia brasileira”. Os trabalhistas e as esquerdas ponderavam que “as reformas de base permitiriam alterar as estruturas do país, garantindo o desenvolvimento econômico autônomo, livre da dependência estrangeira, e o estabelecimento da justiça social” (GOMES; FERREIRA, 2014, p. 57).

Após assinar o decreto da desapropriação das refinarias de petróleo que estavam sob os cuidados administrativos da Petrobrás e o decreto da Superintendência da Reforma Agrária,

⁷⁶ Procurei por Brahim José Málaque em Iepê, onde morou, para a realização de uma entrevista, mas descobri que ele faleceu em 2014 com as mesmas convicções políticas e religiosas.

SUPRA, em seguida, após proferir a maior parte de seu discurso, o “Jango possuído” encerrou:

Hoje, com o alto testemunho da Nação e com a solidariedade do povo, reunido na praça que só ao povo pertence, o governo, que é também o povo e que também só ao povo pertence, reafirma os seus propósitos inabaláveis de lutar com todas as suas forças pela reforma da sociedade brasileira. Não apenas pela reforma agrária, mas pela reforma tributária, pela reforma eleitoral ampla, pelo voto do analfabeto, pela elegibilidade de todos os brasileiros, pela pureza da vida democrática, pela emancipação econômica, pela justiça social e pelo progresso do Brasil. (FICO, 2012 p. 283-291)

O Império da Iniquidade.

Delcyr de Souza Lima, que me contou sobre como “*correu*” a “*notícia*” do “presidente endemoninhado” no Comício da Central do Brasil, tornou-se opositor teológico e institucional do Movimento de Renovação Espiritual, bem como de um dos seus principais líderes, Enéas Tognini. O então pastor batista brasileiro José Rego do Nascimento, Enéas Tognini, e, antes, a missionária batista estadunidense, “avivalista”, Rosalee Mills Appleby, pregaram juntamente com o pastor batista Achilles Barbosa e outros líderes, principalmente batistas, presbiterianos e metodistas, o batismo no Espírito Santo como “segunda bênção”. Antes do cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira, no ano de 1965, que originou, posteriormente, a Convenção Batista Nacional, Delcyr de Souza Lima e Enéas Tognini, entretanto, eram partícipes da mesma denominação embora mantivessem lugares teológicos divergentes. No entanto, ressalto que ambos eram *ortodoxos* teologicamente, com divergência principalmente sobre a doutrina do Espírito Santo e sobre os dons do Espírito Santo. Conforme demonstraram as entrevistas, ambos eram *anticomunistas* convictos com compromissos espirituais e ideológicos. Com base nas entrevistas, notei que havia divergências teológicas e, ao mesmo tempo, convergências políticas em face da situação *catastrófico-infernal* descrita por ambos em face da existência de uma “ordem maligna” denominada por Enéas Tognini de “*Império da Iniquidade*”. Existiu no ambiente do golpe civil-militar que depôs Jango, segundo Enéas Tognini, portanto, um “*Império da Iniquidade*” maléfico que pretendeu estabelecer o “comunismo diabólico” à sociedade brasileira. Conforme aduziu o *colaborador*, esse “*Império da Iniquidade*” estava “*claramente estabelecido em torno do ex-presidente João Goulart e dos comunistas*”, mas “*não prevaleceu porque nada do que é contrário a Deus pode sobreviver*”.

Da disseminação do horror: “o comunismo é do Diabo”.

Narrou Enéas Tognini com veemência ao falar sobre os riscos de um possível “regime comunista” no Brasil. Com a entonação de voz elevada, o *colaborador* esforçou-se na exposição da realidade “catastrófica” a qual procurou demonstrar por meio do “fortalecimento” e da “disseminação” do *horror ideológico comunista*. Antes de conceber o chamado do messias vocacionado, de seus emissários ou seus discípulos, de seu *movimento messiânico* e a instauração de um Reino de Deus milenar de paz e justiça contra o “comunismo diabólico”, tenciono verificar, pois, como o ideário do *horror* foi lembrado pelo *colaborador*. Os protestantes, que eram os filhos de Deus e “iluminados”, tornaram-se evidentemente avessos aos filhos do Diabo “encarnado na política das esquerdas brasileiras”. Esse *horror* disseminado decorreu do ambiente combativo e polarizado, na década de 1960, que foi denominado por Eric Hobsbawm como sendo parte de uma “disputa de pesadelos” (HOBBSAWM, 2003, p. 88)⁷⁷.

No entanto, Enéas Tognini demonstrou que o “conhecimento comum” sobre as ideologias e os movimentos políticos das esquerdas pôde apresentar as importantes nuances da *memória coletiva*, e de sua *rede*, sobre os comunistas. Ele fez menção ao comunismo chinês e, com isso, ao movimento “popular e democrático” liderado por Mao Tsé-Tung a partir da *memória coletiva* anticomunista vigente na década de 1960 e resistente à passagem do tempo. Mesmo com o “temor comum” à parte da sociedade brasileira, principalmente do comunismo chinês, conforme disse, o narrador apontou para os riscos do *horror* à situação política brasileira cujas tensões ideológicas estavam postas, segundo ele, sobre Jango que havia retornado da China para assumir a Presidência da República em 1961. O *colaborador* fez menção a Jango não sem razões, porquanto sua aproximação com a China, que visitou como vice-presidente, no período da renúncia de Jânio, foi um dos motivos que embasaram as crescentes suspeitas dos iminentes “riscos de comunismo” no Brasil⁷⁸. Ainda em referência a Jango, no Comício da Central do Brasil, Enéas Tognini disse ter a certeza: “*também de que o*

⁷⁷ Apesar da designação “Guerra Fria” denotar ausência de guerras diretas entre as chamadas superpotências, Estados Unidos e União Soviética, os principais conflitos da Guerra Fria foram: “a Guerra da Coreia (1950 – 1953), a Guerra do Vietnã (1962 – 1975) e a guerra do Afeganistão (1979 – 1989). Na América Latina, os principais focos de tensão foram a Crise dos Mísseis em Cuba (1962) e a Guerra das Falklands (1982), e o principal conflito na África foi a Guerra da Independência de Angola (1961 – 1974) – segundo Franklin Ferreira (2013, p. 267)”.

⁷⁸ Atualmente, existem teólogos protestantes que sustentam a análise anticomunista e que, portanto, continuam sinalizando as consequências que o comunismo chinês causou aos religiosos: “na República Popular da China, durante a Revolução Cultural, milhares de edifícios religiosos foram pilhados e destruídos” (FERREIRA, 2013, p. 270).

ex-presidente da República, João Goulart, era comunista porque quando fizeram a passeata no Rio de Janeiro, dos comunistas, ele deixou Brasília e participou junto com a turma. Então, o João Goulart era comunista em essência e, tanto, que foi deposto quando os militares tomaram o governo". Por isso, Enéas Tognini disseminou, por meio, inclusive, dos seus programas na Rádio América e nos púlpitos, que o *horror* do comunismo poderia chegar à "família cristã brasileira" e poderia tirar a liberdade de pregação das igrejas protestantes.

Recordou-se Leonildo Silveira Campos, de outra *rede* de enunciação, que na disseminação do *horror* comunista no Brasil: "*a propaganda americana, e anticomunista, no Brasil – entre os meios evangélicos – exacerbava com afirmações do tipo: “você que construiu sua casinha, ou você que conseguiu comprar seu fusca, tome muito cuidado com esses comunistas”*". Em 1961 foi lançado o primeiro fusca no Brasil⁷⁹. Então esse pessoal que estava adquirindo seu primeiro carro fazia parte da classe média que não queria o paraíso comunista porque desejavam o paraíso consumista. Pra não fazer ligação direta com o filme: "*a classe operária vai ao paraíso*" (que é um filme italiano muito interessante). Os evangélicos de classe média, entretanto, se uniram com os católicos de classe média e, indiretamente, os evangélicos acabaram ajudando nas grandes mobilizações que aconteceram nas maiores cidades brasileiras. Principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo com a "*Marcha da família com Deus pela liberdade*" – nos dias que antecederam o golpe militar". Além de aludir aos clamores religiosos de parte dos católicos na "*Marcha da família com Deus pela liberdade*", conforme disse, Leonildo Silveira Campos falou a respeito dos "*evangélicos de classe média*" que superaram a costumeira distância religiosa dos católicos para se mobilizarem contra o *horror* do "comunismo diabólico". Ademais, os denominados "*evangélicos de classe média*" estavam em defesa dos seus bens conquistados por um tempo de desenvolvimento econômico e religioso, a partir de um "*paraíso consumista*" – conforme Leonildo Silveira Campos.

Ao partir das entrevistas, considerei que o elemento diabólico – no ambiente do golpe civil-militar – esteve evidente nas narrativas *anticomunistas* dos *ortodoxos*. Enéas Tognini estava convicto em não negociar os seus entendimentos com quaisquer expressões comunistas que eram necessariamente *ateias*, segundo disse. Para os protestantes *anticomunistas*, "*o Diabo estava reinando no Brasil*". Sobre o "elemento demoníaco", no protestantismo brasileiro posterior ao golpe civil-militar, Leonildo Silveira Campos escreveu um artigo

⁷⁹ A "primeira unidade do carro montada no Brasil foi lançada no dia 3 de janeiro de 1959 com o nome Sedan", e, conforme a Volkswagen, no mesmo ano, "foram vendidas 8.406 unidades do carro". Ver: <<http://economia.terra.com.br/carros-motos/producao-do-primeiro-fusca-brasileiro-completa-55-anos,8ed5593480953410VgnVCM3000009af154d0RCRD.html>>. Acesso no dia 24 de dezembro de 2015.

intitulado: “O demoníaco na retórica protestante a partir do Golpe Militar de 1964”. Segundo a sua análise, com base em textos escritos por Rubem Alves, no “protestantismo de reta doutrina”, PRD, característico do período, alguns elementos sobrepujaram⁸⁰. Segundo disse, “a) O diabólico está na Igreja Católica”; “b) O diabólico é o modernismo e o liberalismo teológico”; “c) O diabólico é o mundanismo e a imoralidade”; “d) O diabólico é o Evangelho Social”; “e) O diabólico está no comunismo ateu”⁸¹. Sobre este último elemento abordado por Campos, reforço que o “comunismo e o socialismo, termos usados como se fossem a mesma coisa, eram encarados como emanções do demônio” que reinava sobre determinado *Império da Iniquidade* no Brasil governado por Jango. Para parte dos protestantes anticomunistas, segundo Campos, “o comunismo era ateu, inimigo da religião de Cristo e os seus agentes seres desvairados, degenerados que queriam escravizar o país, em nome de interesses estrangeiros, de um verdadeiro império do mal” (CAMPOS, 2007, p. 96)⁸².

Ao narrar, Enéas Tognini demonstrou o seu sentimento em relação aos *horrores* daquelas propostas, pois, segundo ele, “*todos os integrantes do Movimento de Renovação Espiritual eram, necessariamente, contrários ao comunismo por causa do ateísmo. Como nós podemos ser a favor do comunismo se ele é ateu?*”. Para piorar a descrição da *catástrofe* política, *infern*al e *horrenda*, ele reforçou: “*o comunismo tem raízes demoníacas*”. No ano de 1964, Enéas Tognini escreveu um livro com forte conotação apocalíptica, que ilustrou a “disseminação do horror” ao comunismo, intitulado “S. Paulo será destruída”⁸³. Ao constatar a *catástrofe*, ele mencionou que “a situação do mundo de hoje é das mais críticas de todas quantas já viveu em sua longa história. Para onde quer que nos voltemos, podemos ver a calamidade, a tristeza e a dor”. Prosseguiu afirmando descrever nos “otimistas”, pois “todas as previsões de ‘esperança’, falharam” – até aquele momento. Argumentou Enéas Tognini, ainda, que aquela não era “outra senão uma HORA DO DIABO como aquela em que o Mestre agonizou no Getsemani”, porque era possível “sentir a mão negra do demônio” cuja obra principal se manifestou por meio do comunismo ateu (TOGNINI, 1971, p. 71-72).

Sem distinguir histórica e politicamente o nazismo do comunismo, entretanto, Enéas Tognini mencionou a “pessoa endemoninhada de Hitler” que vivenciou, conforme o *colaborador*, experiências com o próprio Diabo. Porque Enéas Tognini disse, durante a entrevista, que escreveu um livro intitulado: “Uma cilada do Diabo: um pus na orelha”,

⁸⁰ O PRD remete às heranças teológicas conservadoras advindas dos protestantes estadunidenses.

⁸¹ Apesar do tempo verbal “no presente”, Campos se referiu, conforme ele mesmo periodizou, ao período do “golpe militar” e posterior à sublevação dos militares.

⁸² O autor abordou diferentes artigos de jornais denominacionais para sustentar seus pressupostos.

⁸³ Esse livro foi publicado pela primeira vez em 1964 e seu prefácio foi assinado em 3 de abril de 1964 no contexto do golpe civil-militar que depôs Jango. A segunda edição do livro foi publicada em 1971.

segundo o qual um *“pastor batista dos Estados Unidos dizia que Hitler tinha os seus acessos porque via o demônio!”*. Nessas experiências de “acessos demoníacos”, isto é, de “posseções demoníacas”, ou, pelo menos, de “experiências satânicas” e “visões do Diabo”, *“Hitler dizia: ele está aqui... não... ele está ali...”*. Refleti, ao me ausentar da casa de Enéas Tognini, que, ao oralista, não cabe mais um esforço de desqualificação daquilo que parece ser estranho à historiografia convencional – a identificação entre nazismo e comunismo; mas, ao oralista compete, alternativamente, perceber que o *colaborador* tenha identificado o próprio Hitler, que foi sinônimo da “personificação maligna”, na sua mitificação em forma demoníaca com o *“comunismo ateu”*. Daí a pergunta: o que teve Jango, os políticos reformistas e os revolucionários comunistas com o nazismo de Hitler, senão o próprio “demônio” apontado por um pastor estadunidense referido no livro de Enéas Tognini? Por isso, o *colaborador* não concebeu negociar ideológica e religiosamente com as esquerdas. E, então, perguntou: *“como nós podemos ser do Diabo?”*.

Nessa forma de “maniqueísmo moderno”, havia uma óbvia divisão entre o “bem” e o “mal” – interiorizada no ambiente da Guerra Fria. Divisão, sobretudo, entre o “bom e o mau”. Enéas Tognini analisou essa dicotomia ideológica em uma batalha: *“travou-se uma luta da luz contra as trevas”*. Logicamente uma luta entre opostos que foi travada entre religiosos, assim como por uma parte da sociedade brasileira. Para exemplificar, o narrador sinalizou para a União Soviética e para a China, bem como para os governantes dos respectivos países⁸⁴. Para sustentar também a sua preocupação com as “esquerdas diabólicas”, Enéas Tognini descreveu mais especificamente o *horror* de vivências em regimes comunistas internacionais: *“veja o que o comunismo fez na Rússia e na China: exterminou o povo! Matou milhões, não foi brincadeira não. O Stalin... O Mao Tsé-Tung... Mataram milhões de pessoas. Isso não é coisa de Deus”* – ponderou Enéas Tognini. Ademais, Enéas Tognini revelou o seu imaginário sobre a vida do líder político chinês: *“quem comandava o Mao Tsé-Tung era a mulher dele...”*.

Com o temor de perder a liberdade religiosa, completou: *“durante os governos comunistas, os missionários estrangeiros eram expulsos. Veja o que aconteceu na Coreia, por*

⁸⁴ Conforme Ferreira, que em seu texto sobre a Guerra Fria combateu a ideologia comunista, “a União Soviética foi o primeiro estado a ter como objetivo ideológico a eliminação da religião. Ao fim da Revolução Russa, em 1922, haviam sido assassinados 25 bispos, quase 3 mil sacerdotes, cerca de 2 mil monges e freiras, assim como aproximadamente 15 mil fiéis. A mais conhecida mártir dessa época foi a grã-duquesa Isabel da Rússia (1864 – 1918). A Igreja Ortodoxa possuía 54 mil paróquias antes da Primeira Guerra Mundial, mas foram reduzidas a 500 em 1940. Por ordem direta de Stálin, em 1931, a Catedral de Cristo Salvador, em Moscou, sede da Igreja Ortodoxa russa, foi destruída. A maioria dos seminários foi fechada, e a publicação de livros cristãos, proibida. Estima-se que 500 mil cristãos ortodoxos russos e milhares de católicos, batistas e luteranos foram martirizados pelo governo socialista antes da Segunda Guerra Mundial” (FERREIRA, 2013, p. 269).

exemplo. Os coreanos estavam unidos, mas mataram mais de 400 pastores. No Brasil fariam a mesma coisa! Tudo o que era de Deus, era combatido pelos comunistas. Eles eram do Diabo! Tratava-se, pois, uma luta entre Deus e o Diabo, entre aqueles que eram de Deus e aqueles que eram do Diabo". Intensificaram-se, portanto, os duplos: "luz e trevas", "Deus e o Diabo" – "os que eram de Deus e os que eram do Diabo". E com a crença da Guerra Fria desenvolvida no ambiente do final da Segunda Guerra Mundial, bem como com ênfase, na década de 1960, fortaleceu-se a ideia "de que a Era da Catástrofe não chegara de modo algum ao fim; de que o futuro do capitalismo mundial e da sociedade liberal não estava de modo algum assegurado" (HOBSBAWM, 2003, p. 228). O fortalecimento do compromisso religioso de Enéas Tognini pôs em relevo um inimigo espiritual, e, ao mesmo tempo, um inimigo político dos países aliados dos Estados Unidos, assim como o inimigo dos *anticomunistas* que era "o próprio sistema comunista – implacável, insaciável, incessante em sua corrida para a dominação mundial". Pois se tratou de "uma luta pela supremacia entre duas ideologias conflitantes: a liberdade sob Deus versus a tirania brutal e atea: os de Deus e os do Diabo" (Apud. HOBSBAWM, 2003).

De outra *rede* de entrevistados, o metodista Anivaldo Padilha, de AP, considerou sobre a década de 1960: "*criou-se um clima de desconfiança por parte de setores da população, mas principalmente nos setores de classe média. E esse clima, para as igrejas protestantes e católicas, foi um "prato cheio" – como se diz. Outro "prato cheio" foi o anticomunismo. Porque toda propaganda anticomunista era de que o comunismo era ateu, era contra Deus e não tinha Deus [...]. Aquela polarização ideológica presente na sociedade estava enraizada nas denominações protestantes*". Esse sentimento sobre o caráter *horrendo* do "*comunismo ateu*" não sinalizou "apenas um anticomunismo" convencional, mas uma consciência desperta por meio da vocação divina e do "comissionamento divino" em face do mal político, diabólico, enraizado na sociedade brasileira "no ambiente do golpe civil-militar". Não me refiro, portanto, somente ao anticomunismo logicamente encontrado durante a Guerra Fria, mas ao anticomunismo religioso emoldurado pelo sentimento de que algo precisaria ser feito para que Deus livrasse, redimisse e salvasse o Brasil de uma realidade *infern*al. Daí, nos "tempos da opressão", seus limites atingem os "da escravidão, da alienação, não apenas política, mas também espiritual: 'os santos serão entregues nas mãos' desse reino anti-messiânico: a 'abominação da desolação' – até que resistam e sejam libertos" (DESROCHE, 2000, p. 50).

Nesse sentido, Enéas Tognini alternou entre as experiências religiosas e políticas nacionais em narrativas diante da *catástrofe*, pois a *liberdade religiosa* era uma conquista que

não poderia ser ameaçada: “*se os comunistas assumissem o governo brasileiro nós teríamos primeiramente o risco de nos tirarem a liberdade. As igrejas perderiam a liberdade porque eles já tinham preparado tudo em conjunto com o grupo de extermínio*”. Sobre os “tempos de opressão” que caracterizavam a realidade política e religiosa no Brasil, Enéas Tognini destacou as ameaças que recebeu dos comunistas quando realizava os seus programas na Rádio América. Segundo ele, “*quando terminava de atacar os comunistas nos meus programas na Rádio América, eles me telefonavam. Tinha sempre um telefonema me esperando! Os comunistas diziam: “quem é você pra atacar? Você não sabe de nada!”*. Eu era muito ofendido e sempre terminava por desligar o telefone na cara deles. Tanto os líderes denominacionais, quanto os comunistas me atacaram por todos os lados. Na segunda ele narrou sobre determinado grupo de extermínio, dos comunistas, que era chamado de “Grupo 18”, que mataria muita gente no Brasil. Tratava-se de um governo do terror!”.

Os messias protestantes e o Reino de Deus.

Depois do fortalecimento do *horror* comunista nas narrativas de Delcyr de Souza Lima e Enéas Tognini, das categorias teológicas do *sagrado* e do *profano*, desenvolveu-se uma consciência messiânica desperta por meio da vocação dos enviados de Deus, os entrevistados *ortodoxos anticomunistas*, para pôr termo aos riscos trazidos pelas esquerdas ao Brasil. O senso vocacional messiânico e milenarista não foi produto de pessoas religiosas alheadas, alucinadas ou desorientadas, mas foi alternativo ao “tempo da opressão” – que era um “período de frustração” – como paraíso pretendido para o lugar do *Império da Iniquidade*, bem como ao tempo da espera por libertação política. Não se trata, pois, de uma “falta” ou de uma “ausência de razão”, mas de outra “razão religiosa” que remontou a *memória coletiva* da *rede* em que se estabeleceu a partir das entrevistas realizadas. O messianismo, portanto, provoca a resposta “de uma sociedade ameaçada em seus fundamentos e que procura reestruturar-se em torno de uma opção monoteísta e universal, transformando sua desesperança em esperança”. Ao contrário dos fenômenos de possessão propriamente ditos, o messianismo está embasado no “imaginário” dos seus redentores em busca do “Reino na terra” (LAPLANTINE, 1977, p. 211).

Assim, os messianismos têm “como ponto centralizador o messias, que ao mesmo tempo promove, ordena e domina o grupo messiânico em sua estrutura e organização” e, conseqüentemente, tais movimentos promovem “um tipo determinado de religião” definido

pela coexistência de dois temas místicos principais, ou melhor, pela existência de dois pontos doutrinários básicos, que servem de limites ao seu aparecimento pois só são encontrados nas áreas em que os dois temas foram observados: outros movimentos religiosos e sociais de reação a crises podem existir, mas só serão messiânicos os que tratarem da instalação do Milênio por um enviado divino. (QUEIROZ, 2003, p. 352)

Não significa que Enéas Tognini, Delcyr de Souza Lima e a *rede* de *ortodoxos anticomunistas* tenha abandonado “o messias” fundador da religião cristã, isto é, a história da vida e do ministério de Jesus de Nazaré. Significa, ao contrário, que os messiânicos reforçaram as suas vocações por meio da consciência desperta para a libertação da opressão do “*comunismo ateu*”, cujas raízes estão calcadas no próprio mal conforme apontaram as entrevistas. Com isso, os representantes messiânicos, e protestantes, de Jesus de Nazaré, chamados para superar as *catástrofes infernais* do comunismo *diabólico*, não desconsideraram os supostos teológicos essenciais segundo os quais Jesus Cristo é o salvador da humanidade. Mas, os discípulos do Cristo se colocaram como emissários dele, como vocacionados pela divindade e como agentes do Bem sobre o Mal vermelho. Queiroz definiu, então, que “os movimentos messiânicos” organizados ao entorno dos messias ou seus emissários se “destacaram por pretenderem remediar problemas sócio-políticos de variada ordem”. E não se tratava “de simples movimentos religiosos, mas de atividades que se apresentam como soluções para situações de crise social, – soluções consideradas legítimas por trazerem a chancela religiosa” (QUEIROZ, 2003, p. 352).

Dessa forma, os *colaboradores anticomunistas* se posicionaram contrários à *catástrofe diabólica* manifesta na política nacional, porém nem todos os entrevistados da mencionada *rede* se sentiram chamados pela divindade para contribuir no combate contra as “hostes espirituais da maldade” comunista. Enéas Tognini, contudo, sentiu-se vocacionado para contribuir com a solução religiosa à derrota das esquerdas. Sentiu-se vocacionado de forma concomitante para lutar contra o comunismo e, por isso, vivenciou o despertar da consciência messiânica que instruiu o Movimento de Renovação Espiritual em oposição às crises políticas na década de 1960.

“Eis que estou para fazer uma coisa nova na sua vida”: a espera terminou.

Enéas Tognini vivenciou “experiências sagradas” com o Espírito Santo como uma espécie de “agente de Jesus Cristo” – o messias redentor. Tais experiências não puderam ser qualificadas, e simplesmente enquadradas, com base no conceito dos “ritos de passagens”

comuns às histórias religiosas ou nos conceitos sobre o “herói religioso mitológico”, pois se referiram de forma particular aos elementos espirituais modelares ao despertar do *colaborador* como emissário do messias. Existiu, portanto, um “antes” e um “depois” político-religioso na história de vida de Enéas Tognini. Porque *“antes das experiências que mudaram a minha vida, eu era completamente avesso a qualquer obra de avivamento”*, disse-me. Ele me falou com “ar intrigado”: *“eu era um tradicional”*. Continuou dizendo, que: *“detestava e combatia veementemente os pentecostais: tenho muita coisa escrita combatendo o batismo no Espírito Santo e os dons espirituais, além de outras doutrinas avivadas. Eu tinha uma ojeriza muito grande aos pentecostais”*.

Com isso, sabe-se que o “antes” de Enéas Tognini era de um pastor protestante histórico teologicamente conservador no que tange à “pneumatologia” e, evidentemente, resistente às experiências pentecostais de batismo no Espírito Santo⁸⁵. As posturas religiosas e políticas de Enéas Tognini – mesmo antes da década de 1960 – foram, entretanto, impulsionadas pela ruptura com um padrão teológico convencional por meio de uma experiência específica de êxtase e transe vivida no dia 16 de agosto de 1958 em sua residência. Ele me contou da sua experiência primordial com o Espírito Santo, e de chamada divina, em ambas as entrevistas realizadas. Além da notável ruptura com os padrões teológico e eclesiológico dos protestantes históricos, houve uma alteração importante em seu cotidiano que ressignificou seu “status religioso”: *“minha permanência em todos os lugares era repleta de atividades, e com razões espirituais fortes, sempre realizei o trabalho árduo de quatro homens. Naquelas décadas, entre 1950 e 1960, Deus me abençoou bastante e vivenciei a experiência com o Espírito Santo. Fui poderosamente batizado no Espírito Santo em 16 de agosto de 1958. Durante aquele período passei por experiências notáveis, pois Deus tinha um trabalho para eu fazer fora do que, por tradição, nós estávamos acostumados a realizar”*.

Enquanto vivenciou um período de espera, Enéas Tognini assistiu relutante a um “avivamento tremendo” entre as igrejas pentecostais brasileiras. Porque *“os pentecostais [...] armavam umas tendas enormes e o trabalho todo era chamado de “movimento de tendas”, que culminou num avivamento tremendo [...] Foi assim que Deus acendeu um fogo tremendo”* – disse Enéas Tognini. Nesse contexto, em julho de 1958, e, *“com o mesmo fogo, o pastor José Rego do Nascimento veio me visitar em São Paulo. Ele veio para dirigir um trabalho com a mocidade nas dependências do Colégio Batista Brasileiro. Naquela época, como disse anteriormente, eu era o diretor do Colégio. Durante uma reunião matutina do*

⁸⁵ A “pneumatologia” em teologia sistemática é o estudo do Espírito Santo e seus atributos.

conclave, o pastor José Rego do Nascimento dirigiu alguns momentos de oração e a dona Rosalee Mills Appleby, já falecida, ajudou bastante na condução de todos os trabalhos. Nós só parávamos para tomar café, mas logo nos dirigíamos para o auditório onde a mocidade se reunia para ouvir as fervorosas pregações do pastor Rego”. No entanto, Enéas Tognini me disse que: “durante as reuniões do conclave, eu ouvia o pastor Rego pregando, mas entrava por um ouvido e saía pelo outro. É como se diz: “eu tinha ouvido de mercador”. Insensível à “voz do divino Espírito Santo”, a priori, Enéas Tognini, porém, estava em um “tempo difícil”, pois conforme disse, entre outras coisas, tentaram invadir a sua casa por três vezes; estava buscando superar uma rotina árdua de trabalho, com 16 horas de atividades diárias, que o fez experimentar dias de tensão. Ele assistiu a “todos os trabalhos do Rego e, na última reunião, alguma coisa tocou profundamente o meu coração. Saindo da última reunião do Rego, fui até a cidade para tratar de assuntos administrativos do Colégio Batista. Enquanto estava voltando, fiquei com o coração completamente quebrantado. No ônibus, chorei como nunca antes!”.

Nesse tempo de espera, Enéas Tognini ainda estava para viver uma experiência espiritual que o conduziu à pregação em “nome de Jesus Cristo”; para pregar o batismo no Espírito Santo aos protestantes históricos e, conseqüentemente, para pregar contra os “opositores políticos de Deus”. Pois, “nessa época avivada, frenética, exasperada circunscreve-se, sem dúvida, a primeira metade do fenômeno messiânico” que se refere aos cultos de possessão nos limiares entre a utopia e a esperança religiosa. Aliás, as pessoas que se envolveram sobrenaturalmente com as vivências messiânicas são corriqueiramente “montadas, conduzidas, possuídas, tomadas, extasiadas”; para Henry Desroche, os ungidos são pessoas “penetradas, impregnadas, reunidas, encharcadas, mas também, ao mesmo tempo, embelezadas, brandas, revigoradas, tornadas, segundo o caso, admiráveis ou atléticas, prontas para as vitórias da beleza ou da força”. Por isso, as experiências messiânicas afetam o “tempo messiânico” que “estira-se entre a espera e seu atendimento” que, para Desroche, culmina no aparecimento do messias ou dos seus emissários que são seres humanos tomados

pelo deus como uma epiderme é saturada pelo óleo que a massagem de uma mão paciente e inexorável confunde com ela. E esse deus que é a um só tempo óleo e mão é igualmente *o sagrado em estado selvagem*. Mas, diferentemente dos cultos de possessão, que se saciam no instantâneo de um transe individual ou coletivo, o fenômeno messiânico *dura no tempo*. (DESROCHE, 2000, p. 19)

O “sagrado selvagem”, demonstrado pelas entrevistas de Enéas Tognini, no consequente contato do *colaborador* e a divindade experimentada, fez que as experiências de êxtase e de transe encerrassem o tempo da espera pelo emissário de Jesus Cristo – ungido pelo Espírito Santo. Por seu turno, o desenvolvimento da consciência messiânica de Enéas Tognini não precedeu às suas experiências religiosas pentecostais de batismo no Espírito Santo. Transe e êxtase fizeram parte do despertar da vocação do *colaborador* “na reação duradoura” em face à realidade *diabólica horrível* diante das esquerdas demonizadas. Ele me contou, como se estivesse vivendo as experiências do dia 16 de agosto de 1958, e, antes disso, dos dias que precederam a sua chamada para uma “obra tremenda”: “quando cheguei à casa pastoral fui para o meu escritório e percebi que a Bíblia era um livro novo para mim. Percebi também que a oração era uma coisa nova para mim. Foi uma experiência tremenda! Não sei identificar tudo o que experimentei, no entanto tudo era novo e estava em profunda renovação na minha vida. Renovação espiritual”.

Nessa *renovação* da piedade religiosa e política posta aos “pés do messias” – segundo as suas experiências com o Espírito Santo – o “corpo de Enéas Tognini foi narrado” como “receptáculo da divindade” na possessão. Como “fogo pentecostal”, o Espírito Santo entrou nele e, por isso, o fez vocacionado para uma obra de emissário da divindade, de discípulo e pregador da *renovação*. Ele esteve a sós com Deus na forma de seu Espírito Santo sentido como parte de uma “revelação”, de uma “mensagem”. Estava, portanto, a sós com Deus, mas diante do “*mysterium tremendum et fascinans*”, mistério tremendo e fascinante, que sensorialmente significou a sua hermenêutica religiosa do sagrado. Em outras categorias, Enéas Tognini estava diante do “numinoso” – conceito sustentado por Rudolf Otto – como um *neologismo* que reinterpreta a expressão latina “*numen*” (deidade, influxo divino), e, complementarmente, significa um “princípio ativo presente na totalidade das religiões, portador da ideia do bem absoluto [...]”. O “numinoso” se caracteriza “como algo sui generis, não passível de definição explícita, mas sim de observação e descrição, como todo fenômeno originário”. Daí, a “presença do *numen* desencadeia um estado de alma, uma reação consciente” que promove análises em torno da “subjetividade e do sentimento numinoso” – segundo Dora Maria Dutra Bay (2004, p. 6-7). Para Otto, o “numinoso” revela a subjetividade da experiência religiosa como um “estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica” (OTTO, 1992, p. 15). Prevaleceu, então, o *tom vital* de sua primeira entrevista, cuja expressão narrativa essencial se fez notada: “foi uma experiência

tremenda!”⁸⁶. O *colaborador* – em momentos narrativos de ênfase na experiência religiosa – fez menção ao caráter tremendo de suas vivências.

Na solitude, Enéas Tognini se “revestiu do poder do Espírito Santo” para uma “*obra tremenda*” que culminou em *renovação espiritual* como proposta religiosa para o protestantismo e para a política no país. Sobre o dia 16 de agosto de 1958, dia de sua experiência solitária de batismo no Espírito Santo, o *colaborador* iniciou assim a narrativa: “*quando chegou o mês de agosto, no princípio de agosto, eu estava sozinho na casa pastoral, quando minha esposa e minhas filhas estavam todas no Colégio. Todo mundo estava no Colégio, menos eu. A empregada havia saído e eu estava realmente sozinho. Só eu e Deus! Só, só e só*”. Depois, contou-me amenizando paulatinamente a sua voz intensa, e grave, como quem quer se encontrar com a “quietude do momento vivido” de quando ecoou a voz do sagrado, irrompido na solidão, que despertou a consciência messiânica de Enéas Tognini: “*ouvi, então, uma voz intrigante que dizia: eis que estou para fazer uma coisa nova na sua vida*”. Era o “*mysterium tremendum*”.

No espanto diante do “novo de Deus” em sua história de transição à “nova vida” posterior ao batismo no Espírito Santo, e, próximo do anúncio sobre uma “obra tremenda” em sua trajetória, recordou-se Enéas Tognini das experiências pentecostais auditivas desconhecias à época do “encontro com a divindade”: “*como não conhecia nada sobre o assunto, de ouvir vozes, fui correndo para perto do telefone e tentei ligar para várias pessoas – inclusive para alguns pastores. Chamei um, chamei outro, e outro, mas não consegui encontrar ninguém que pudesse me ajudar. Só depois pude ver a obra que Deus queria que eu fizesse, uma vez que a revelação do Senhor é progressiva na história da igreja e na vida das pessoas*”. Para o *colaborador*, terminou, nesta fase da experiência narrada com “temor, tremor e fascínio”, o que Desroche denominou de “a sociologia da espera” e o que, por sua vez, Queiroz descreveu como “um tempo de expectativa messiânica” que “antecede sempre a vinda do líder” messiânico (QUEIROZ, 2003, p. 30).

⁸⁶ O “*mysterium fascinans*” carrega consigo os conceitos teológicos e as experiências religiosas de “*augustus*” – de santidade, de “*sebastus*” – de prudência; por outro lado, o “*mysterium tremendum*” traz consigo o “*tremendum*” propriamente dito – tremendo, o “*majestas*” – poder, e, finalmente, a “*orgé*” – que é “energia”. Desroche mencionou, porém, que em movimentos messiânicos o “*tremendum parece triunfar sobre o fascinans*”, isto é, o poder, a energia e o tremendo mesmo parecem, segundo o autor, triunfar sobre a santidade e a prudência litúrgicas (DESROCHE, 2000, p. 19).

“Entrega!”: a eleição divina.

Para Enéas Tognini, o tempo da espera por “algo novo” em sua vida espiritual havia chegado ao término no “*tremendum*” manifesto no dia do seu batismo no Espírito Santo. Após um “tempo de expectativa messiânica”, Enéas Tognini vivenciou a espera para interiorizar o Espírito Santo, para uma *renovação espiritual* religiosa e política. No decurso desse tempo da espera – depois do prenúncio profético de Rosalee Mills Appleby e de José Rego do Nascimento – Enéas Tognini se concebeu eleito para uma “obra messiânica”. Foi eleito, enviado ou comissionado pelo Espírito Santo durante uma experiência por meio da qual pôde ouvir a voz de Deus que o chamou para uma “obra tremenda”. Nesse sentido, escreveu Queiroz que o messias ou seus emissários são sempre anunciados “por um personagem anterior (pré-messias) que lhe profetiza a vinda”. Neste caso, os dois precursores de Enéas Tognini – Rosalee Mills Appleby e José Rego do Nascimento – o influenciaram, e, sobretudo, ao surgimento de uma ideia “numinosa” de *renovação espiritual* religiosa e política. Concomitantemente, o messias segue a sua história de vida, conduzindo-se por razões temporais “transumanas”, pois, não raras vezes, após a sua aparição, “apregoa sua doutrina, retira-se para local incógnito ou santificado, para em seguida volver trazendo a Idade de Ouro ou os Novos Tempos” (QUEIROZ, 2003, p. 30)⁸⁷.

Para Queiroz, conforme as suas leituras interpretativas em Max Weber e Paul Alphonse, os líderes carismáticos estudados em sua obra possuíram invariavelmente as “qualidades pessoais extraordinárias”, que lhes conferiram “autoridade carismática”, o “*χάρisma*” (o carisma)⁸⁸; no nascente protestantismo *renovado* – da busca pelo Espírito Santo – a experiência fundadora da *vocação renovada* de Enéas Tognini, contudo, requereu o diálogo com a divindade, bem como a “dádiva” dos dons espirituais. Com isso, Enéas Tognini se aventurou “numa região de prodígios sobrenaturais” e, conseqüentemente, de “experiências religiosas subjetivas”. Lá, encontrou-se com as “fabulosas forças” ao obter “vitória decisiva” nas “regiões espirituais” a partir do diálogo com o Espírito Santo. Assim como nas antigas e

⁸⁷ Com isso, Queiroz pressupôs e observou – mas não de forma inflexível – que o despertamento messiânico seguiu as seguintes etapas: a) eleição divina; b) provação; c) retiro; d) volta gloriosa (QUEIROZ, 2003, p. 30).

⁸⁸ Mesmo tendo abdicado de diferentes categorias weberianas, Queiroz concebeu, entretanto, em Weber, que o carisma é a “qualidade extraordinária que possui um indivíduo (condicionada de forma mágica em sua origem, quer se trate de profetas, de feiticeiros, de árbitros, de chefes de bando ou de caudilhos militares); em virtude desta qualidade, o indivíduo é considerado ora como possuidor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos especificamente extraquotidianas, que não estão ao alcance de nenhum outro indivíduo – ora como enviado de Deus, ora como indivíduo exemplar e, em conseqüência, como chefe caudilho, guia ou líder” (Apud. QUEIROZ, 2003, p. 27). Ao analisar a entrevista e a experiência religiosa de Enéas Tognini com o Espírito Santo notei a sua ênfase evidente em torno do tremendo: “foi uma experiência tremenda”, mas sem abdicar do caráter de santidade e prudência em seu diálogo com a divindade.

recentes “sagas dos heróis”, em seu retorno, após um ciclo de vitórias, o *colaborador* “sonhou em vigília” com o anúncio da mensagem messiânica e com o “poder de trazer benefícios aos seus semelhantes” que viveram as mesmas ameaças dos “inimigos políticos” da sociedade brasileira (CAMPBELL, 2007, p. 57-247). Naquela manhã, Enéas Tognini ouviu a voz da divindade, e, depois, dialogou com Deus, tornando-o evidentemente parte da experiência de sua eleição.

Foi logo de manhã, conforme ele mencionou: *“meu dia começava sempre às 5 horas, quando levantava todas as manhãs para orar e, após as orações, me dirigia para o Colégio. Foi assim durante algum tempo até que, num sábado, dia 16 de agosto, era feriado, não havia aula no Colégio, minha família estava dormindo e eu levantei novamente às 5 horas para orar”*. Parte do trabalho profissional e cotidiano de Enéas Tognini não se cumpriu, mas a sua piedade foi lembrada à risca porque não aproveitou o período da manhã para descansar em “pleno feriado”: estava ávido pela “presença do Espírito Santo”. Tanto a “conversão do seu cotidiano”, quanto o “despertamento de sua vocação carismática” aconteceram enquanto a sua família dormiu. Iniciaram-se, pois, as orações por meio das quais ele buscou a experiência mística na “hierofania sagrada” de suas preces – uma luta para ouvir Deus. Havia, porém, dificuldades e uma consequente “luta para falar com Deus”, pois os limiares espirituais deveriam ser transpostos. Porque *“certamente, naquele dia, o céu era de bronze! Nada respondia! Só interrompi as minhas orações devocionais, depois de 1 hora e meia para tomar um café fresquinho na cozinha. Quando voltei do cafezinho, continuei orando e o céu permanecia de bronze”*.

O “céu de bronze” precedeu – no final da espera pela experiência messiânica primordial – ao “tempo de ouro” da *renovação espiritual* religiosa e política para as igrejas protestantes e para o país “dominado por forças políticas malignas”. Sem estar ainda no “Millenium” da salvação religiosa e política, da “Idade de Ouro”, mas, depois de lutar contra um persistente “céu de bronze”, o *colaborador* continuou em uma busca intensa pela experiência sagrada e dialógica. Era como o período derradeiro da “Idade de Bronze” análoga ao “céu de bronze”, mas o avivamento pentecostal estava próximo das igrejas protestantes históricas e do país na preparação do Reino de Deus – segundo me contou o *colaborador*. Ao pensar que pudesse desistir de ouvir a voz da divindade, disse-me Enéas Tognini que: *“ali pelas tantas, levantei dos joelhos, sentei-me na poltrona do escritório, coloquei os cotovelos sobre a mesa, apoiei minha cabeça nas mãos, e disse: Oh Deus, Tu não respondes!”* – “breve trégua” se seguiu.

Enéas Tognini estava desejoso por uma experiência com o Espírito Santo e, ao término de sua última frase, foi correspondido com as advertências sobre os “custos de sua chamada”

para o início da luta de *renovação espiritual* pelo Reino de Deus. Tornou-se, portanto, necessário passar por um período de purificação espiritual e de abdicação não apenas dos seus ganhos materiais ou profissionais, mas também de seu status no interior da Convenção Batista Brasileira, assim como de seu respeitado trabalho no Colégio Batista Brasileiro. Ele precisou se render à voz e à “vontade da divindade” em confiança, em obediência e em observância exclusiva do Espírito Santo que o comissionou para uma “obra tremenda”. Mais além, espantado, como se a experiência estivesse ocorrendo no momento narrativo, ao terminar a frase: “*Oh Deus, Tu não respondes!*”, Enéas Tognini me contou: “*ouvi no meio da grande biblioteca, a voz de Deus que me dizia em bom som: “entrega!” Era semelhante à voz que eu tinha ouvido anteriormente, após a pregação do Rego. Perguntei: o que eu preciso entregar Senhor? Veio uma voz, que disse: “o Colégio”. Eu tinha uma admiração muito grande pelo Colégio, estava sendo abençoado e era um dos principais colégios da cidade, mas, mesmo assim, eu falei: entrego! A voz de Deus continuou: “a Faculdade?”, respondi: entrego! E perguntou: “a Igreja de Perdizes?”, foi quando novamente disse: entrego! Na última pergunta, parei para pensar um pouco, pois a voz de Deus me perguntou outra vez: “e a família?”. Então, com bastante medo, respondi sussurrando: entrego... Na verdade, nunca abandonei a família, mas ela ficou em segundo plano”.*

Na primeira entrevista, Enéas Tognini recontou a mesma experiência com a divindade para se assegurar de todos os detalhes da história. Ele disse: “*quero fornecer alguns pormenores sobre a minha experiência com o batismo no Espírito Santo*”. Sobre a “Idade de Bronze” correspondente ao “*céu de bronze*”, acrescentou pormenores em sua entrevista. Notei, porém, que o desejo de tomar café, de manhã, ocorreu “*depois de 1 hora e 30 minutos*” do início das suas preces. Ele refletiu, assim: “*tendo lutado com Deus, fui tomar café na cozinha*”. O café tinha um “duplo saber”, porque “*foi um café angustioso, mas, no fim, o melhor café que já tomei em toda a minha vida*” – disse. Após retornar da cozinha de sua casa, Enéas Tognini contou: “*reinicieei minha luta com Deus. Então, quando me levantei dos joelhos, mais ou menos 1 hora e 30 minutos depois, sentei na poltrona, apoiei os braços e ouvi uma voz que vinha da biblioteca: “entrega!”*”. E continuou a pormenorização da experiência sagrada: “*eu já havia ouvido aquela voz antes. Depois, nunca mais ouvi. A voz dizia: “eis que estou para fazer uma coisa nova”. Em Isaías, no capítulo 49, do versículo 8 ao 10, consta que Deus salvou Israel de todo o mal e, da mesma forma, ele estava me chamando para livrar o meu povo do pecado, do diabo e da carne. Ah, mas eu não sabia em que lugar estava a passagem, tive que procurar na concordância bíblica*”. Percebi, então, que o café que Enéas Tognini tomou foi às 6 horas e 30 minutos aproximadamente – após

1 hora e 30 minutos do início de sua “luta” sagrada; e que o seu segundo período de oração, no qual retomou a “luta” com Deus, deu-se em aproximadamente 1 hora e 30 minutos após o café. Não sei, obviamente, quanto tempo durou a pausa para o café na cozinha de sua casa, mas a sua experiência religiosa aconteceu, por lógico, depois das 8 horas quando ainda estava a sós com Deus. Sua família estava dormindo, ainda. O *colaborador*, porém, havia se despertado para a “consciência messiânica”, pois “lutou” com Deus. Logo depois da realização da entrevista, registrei em meu caderno de campo que Enéas Tognini, em sua experiência religiosa, procurou traçar paralelos com a história bíblica de Jacó que, depois de ter sido “ferido na coxa”, passou a se chamar Israel porque havia “mudado de alma”. Diz o texto canônico: “então disse o homem: “Seu nome não será mais Jacó, mas sim Israel, porque você lutou com Deus e com homens e venceu” – conforme Genesis 32: 22 – 32. Embora Enéas Tognini não tenha feito alusão à história bíblica de Jacó, a sua memória religiosa foi aquela de quem sofreu uma mudança desde dentro, e subjetiva, pois “lutou com Deus e com homens e venceu”.

Ao mesmo tempo, o *colaborador* ouviu “uma voz que vinha da biblioteca”; uma voz que ecoou do “lugar das letras”, do “lugar do código escrito”. Disso decorreu que se estabeleceu um limite à “suficiência religiosa da textualidade” e que, por conseguinte, a oralidade pentecostal foi “soberana” e modelar na experiência religiosa de Enéas Tognini. Além disso, os pastores protestantes históricos aprendem, em seus cursos de formação teológica, sobre a importância de uma biblioteca de qualidade, mas os pentecostais interpretam, à sua maneira, que “a letra mata e o espírito vivifica” – 2 Coríntios 3:6b⁸⁹. A oralidade da experiência religiosa extática, portanto, a partir do contato com o sagrado, em oposição ao profano naturalizado em seu cotidiano, tornou-se sobreposta à textualidade da biblioteca “monumental e idôlatra” conforme indicou o *colaborador*.

Apesar da oralidade ecoada por meio de “uma voz que vinha da biblioteca”, Enéas Tognini mencionou um texto bíblico de suporte à sua chamada para apregoar a mensagem de esperança do Reino de Deus. Ao mencionar o texto bíblico de “Isaías, no capítulo 49, do versículo 8 ao 10”, como me disse, Enéas Tognini teve consigo a convicção da mensagem de libertação da opressão do povo de Israel, ao mesmo tempo em que esteve atento ao povo brasileiro dominado pelo “sistema de mundo, político, pecaminoso”, como se nota na leitura da entrevista do *colaborador*. Para Enéas Tognini, seu momento de purificação consistiu em

⁸⁹ Para os pentecostais, a subjetividade da experiência sagrada e a oralidade de suas orações, visões e profecias são superiores ao código escrito interpretado a partir da hermenêutica bíblica.

abandonar a idolatria e em confiar somente no direcionamento do Espírito Santo. Ele reinterpretou o texto sagrado do profeta Isaías, que diz:

Assim diz o Senhor: No tempo aceitável te ouvi e no dia da salvação te ajudei, e te guardarei, e te darei por aliança do povo, para restaurares a terra, e dar-lhes em herança as herdades assoladas; Para dizeres aos presos: Saí; e aos que estão em trevas: Aparecei. Eles pastarão nos caminhos, e em todos os lugares altos haverá o seu pasto” – Isaías 49: 8 – 9.

Para que Enéas Tognini tivesse acesso ao cumprimento das promessas messiânicas, no entanto, ele teve que abandonar os seus ídolos. Quando *“Deus disse: “entrega!”*. Enéas Tognini perguntou: *“entrega o que, Senhor? Ele respondeu: “a biblioteca”*. Porque a *“biblioteca era um ídolo para mim”* – disse Enéas Tognini. *“Tinha mais ou menos 4.000 volumes. Era verdadeiramente um ídolo! Só que Deus não levou a biblioteca porque Ele não precisava dela, mas, para mim, os livros ficaram em segundo plano”*. O colaborador se referiu a uma hierofania sagrada, cuja sabedoria religiosa excedeu o seu lugar textual, teológico. Na verdade, a teologia, como resultado da produção e do conhecimento doutrinário, representada nas obras da biblioteca, não teve a grandeza ora transcendente, ora imanente, “do ouvir e do falar” com o Espírito Santo. Sobre isso, argumentou Enéas Tognini que *“acima da teologia está a experiência!”*.

Na abdicação do seu *“modus vivendi”* religioso, anterior, rumo à vontade de Deus, Enéas Tognini continuou detalhando a sua experiência com a divindade: *“E Deus continuou: “entrega a direção do Colégio Batista”, que era outro ídolo para mim. Respondi novamente: entrego!”*. Entendi que a decisão sobre a abdicação da direção do Colégio Batista Brasileiro não foi igualmente fácil para o colaborador porque a instituição era uma referência educacional. Ele narrou que tinha *“uma admiração muito grande pelo Colégio, estava sendo abençoado e era um dos principais colégios da cidade”*. Ainda assim, ele respondeu: *“entrego!”*. A divindade foi insistente em relação aos cargos ocupados em instituições eclesásticas, pois, mesmo seu pastorado na Igreja Batista de Perdizes, tornou-se um ídolo religioso que deveria ser rigorosamente abandonado: *“A Igreja de Perdizes?”*, perguntou Ele. *De novo eu disse: entrego!”*. A mística pentecostal, portanto, estava acima das instituições eclesásticas, das hierarquias religiosas e da textualidade que marcou as suas posições teológicas anteriores à experiência pentecostal.

Além das instituições, o Espírito Santo quis, segundo Enéas Tognini, avocar um lugar prioritário em sua história, pois não aceitou dividir sua primazia divina com a família do colaborador. Ele recebeu a arriscada incumbência de deixar a sua família em *“segundo*

plano”, conforme me disse, para centralizar seu relacionamento com Deus na vocação messiânica atribuída pelo Espírito Santo. “*Quando chegou a vez da família, fiquei parado um pouquinho, mas maior era Deus que pedia. Finalmente, eu concluí: entrego Senhor! Claro que eu nunca abandonei a família como andaram dizendo... Nunca deixei de sustentar a família: Deus sempre me abençoou!*”. Depois de ter negociado a ordem das prioridades em sua história de vida, Enéas Tognini estava pronto para agir em nome do Espírito Santo e, com destino ao Reino de Deus, demonstrou-se apto para a *vocação renovada*: sua missão estava em “primeiro plano”. Em decorrência do seu chamado, Enéas Tognini percebeu que o “horizonte familiar da vida foi ultrapassado; os velhos conceitos, ideais e padrões emocionais” não eram mais adequados porque estava “próximo o momento da passagem por um limiar”, por uma provação com destino ao caráter messiânico do Reino de Deus (CAMPBELL, 2007, p. 61).

Em seguida, Enéas Tognini se sentiu “purificado” e chamado para a iniciação messiânica. Ele experimentou o batismo no Espírito Santo que, por sua vez, capacitou-o para uma “obra tremenda” de salvação messiânica e de pregação pentecostal *renovada*. Como a repetição da vivência “neotestamentária”, o *colaborador* narrou que “*naquela hora, veio um poder tremendo sobre mim, quase insuportável! Era um poder muito grande que eu não sei explicar direito. É indizível! Foi uma experiência tremenda! Quando acordei, sem que tivesse dormido, senti que a mesa estava banhada de lágrimas*”. Por isso, o *colaborador* transpôs os limiares guardados por Deus em um resistente “*céu de bronze*”, cuja experiência o conduziu a sonhar com a passagem da “Idade de Bronze” à “Idade de Ouro” na sua história de vida religiosa. Posterior à cuidadosa descrição, Enéas Tognini me falou que “acordou sem que tivesse dormido” ao indicar uma experiência de “sonho em vigília” conforme assinalou Desroche quando dialogou com os textos de Roger Bastide, entre outros. Pois “o sonho não está longe da esperança” que se demonstrou na possibilidade de superação da realidade *catastrófico-infernal* (DESROCHE, 1985, p. 19)⁹⁰.

⁹⁰ O “céu de bronze”, como uma espécie de “Muro do Paraíso”, que “oculta Deus das vistas humanas, é descrito por Nicolau de Cusa como constituído pela “coincidência dos opostos”, sendo seu portão guardado pelo “mais alto espírito da razão, que impede a passagem enquanto não for superado”. Os pares de opostos (ser e não-ser, vida e morte, beleza e feiura, bem e mal, e todas as outras polaridades que ligam as faculdades à esperança e ao temor e que vinculam os órgãos da ação a tarefas de defesa e aquisição) são as rochas em colisão (Simplégades), que esmagam os viajantes, mas pelas quais os heróis sempre passam” (CAMPBELL, 2007, p. 90).

“Saí humilhado para ser exaltado.”: a provação.

Não obstante a experiência religiosa de Enéas Tognini com o Espírito Santo, seu chamado para atuar em nome do messias remeteu-o a uma trajetória de sofrimento em um nominado “período de provações”. Para a consecução da missão que se realizou em nome do Espírito Santo, fez-se necessário que o *colaborador* se submetesse à provação para que se fortalecesse e adquirisse aptidão na batalha política pelo Reino de Deus. Tratou-se, pois, de um período de preparação e de submissão de Enéas Tognini aos “tempos de sofrimento” em busca de sua subsequente aprovação. Por isso, a preparação de Enéas Tognini por meio de “provações” requereu dele maior comprometimento espiritual do que denominacional. As “provações” do entrevistado, no entanto, iniciaram-se a partir do momento em que ele “abdicou dos ídolos” mencionados na entrevista e, em seguida, constituiu um *movimento messiânico*. Buscou uma “terra sem males”, desejada não apenas em tempos de “provações”, análoga a uma “terra sem comunismo” – segundo indicou em sua narrativa. A partir da experiência religiosa do dia 16 de agosto de 1958, portanto, Enéas Tognini começou: “*a colocar em prática tudo o que havia prometido para Deus*”. Iniciou-se, pois, um “período de provações” em que se estabeleceu a metáfora bíblica do “deserto imaginado”. Ele disse: “*Fui jogado com força em um deserto que representou a minha provação espiritual, a qual me tornou apto ao Reino de Deus*”⁹¹. Desde a tradição bíblica, “o messias” e seus emissários messiânicos sabem se preparar “na metáfora” da provação do “deserto”, cuja imagética é a de “aridez” até os tempos redentores para os quais os seus comissionamentos aconteceram.

Na entrevista, Enéas Tognini apontou para a sua “humanidade sofredora” e, por isso, remeti-me à Desroche, que escreveu: “os messias observáveis são pessoas humanas” que logicamente experimentaram uma vocação, uma provação e uma missão divina no decorrer das suas histórias de vida. Segundo Desroche, tais narradores messiânicos “pertencem ao humano, demasiado humano, e a observação discerne a sucção de sua humanidade rumo a esse sobre-humano”, mas “os messias só se tornam messias mudando de alma” (DESROCHE, 2000, p. 56). Enéas Tognini se tornou um religioso resistente diante das denominadas “hostes espirituais da maldade” que pretenderam arruinar a sua missão, utilizando-se, inclusive, e endogenamente, dos seus “irmãos religiosos”. As “sucessões de provas” fazem o resistente saber que “existe um poder benigno, em toda parte, que o sustenta em sua passagem sobre-

⁹¹ Os evangelhos canônicos demonstram a proximidade de Jesus de Nazaré e de seu precursor, João Batista, com o deserto que indicava sofrimento e “provação”. Lê-se: “Então, Jesus foi levado pelo Espírito para o deserto, para ser tentado pelo diabo” – Mateus 4:1.

humana” aos períodos mais difíceis da sua história de vida religiosa (CAMPBELL, 2007, p. 102).

Após aceitar a sua *missão renovada*, Enéas Tognini deixou as funções denominacionais. Ele narrou, assim: “*no período de um ano tive que preparar um diretor para o Colégio Batista. O meu sucessor foi o pastor Werner Kashel. Fiquei mais três anos na Igreja, mas no primeiro dia de janeiro de 1964 deixei a Igreja Batista de Perdizes e comecei a fazer viagens missionárias*”. Por isso, Enéas Tognini se inspirou em seus precursores: em Rosalee Mills Appleby e no pastor José Rego do Nascimento – que ajudaram na fundação do Movimento de Renovação Espiritual. Por meio de uma experiência messiânica modelar, Enéas Tognini pôde demonstrar sua consequente representação da encarnação do “λόγος”, do Verbo, da Palavra, quer fosse Jesus de Nazaré, quer fosse o Espírito Santo que agiu em nome do “Χριστός” (do Cristo). E Enéas Tognini apresentou e representou o “λόγος” enquanto foi “provado pela Palavra” para vencer as dificuldades ministeriais e políticas como provas necessárias à sua “aprovação religiosa”. Evidentemente, ele agrupou os seus “discípulos” e se colocou “acima da hierarquia eclesiástica” – conforme abalizou Alphantéry (Apud. QUEIROZ, 2003, p. 29). Para tanto, Enéas Tognini constituiu o seu *movimento messiânico* ao mesmo tempo em que tomou parte do sentimento maior de protestantes brasileiros contrários às esquerdas políticas. Em estudos anteriores, constatei que “conforme crescem os movimentos messiânicos, seus personagens fortalecem uma vontade estratégica, típico-ideal, de estabelecer um reino milenarista” (SEAWRIGHT, 2013, p. 213).

O Movimento de Renovação Espiritual e “uma visão de anjos”.

Considerarei, ainda, em uma pesquisa anterior, as controvérsias sobre as origens do Movimento de Renovação Espiritual ao mencionar os escritos não somente de Enéas Tognini, mas do pastor batista brasileiro Humberto Viegas Fernandes acerca do tema⁹². Porque Fernandes escreveu que Rosalee Mills Appleby iniciou na Rádio Guarani, de Belo Horizonte, um “programa denominado de Renovação Espiritual”, em 1956⁹³. Segundo Fernandes, entretanto, Rosalee Mills Appleby teve de retornar às pressas para os Estados Unidos, seu país de origem, para se tratar após “ter caído enferma” – conforme descreveu (FERNANDES, 1979, p. 14). Por esse motivo, “transferiu a direção do programa para o, então, pastor batista

⁹² Refiro-me à minha pesquisa de mestrado intitulada: “Poder e experiência religiosa: um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira” (SEAWRIGHT, 2008).

⁹³ Escreveu, ainda, acerca da sua experiência de pregação durante uma das programações que aconteceu no primeiro ano de seus estudos teológicos, em 1956 (SEAWRIGHT, 2008, p. 52).

brasileiro” José Rego do Nascimento que o conduziu em uma mudança de conotação com relação ao conceito de *renovação espiritual*. *A priori*, a *renovação espiritual* disse respeito a um “novo nascimento” como experiência “soteriológica”; *a posteriori*, sob a direção de José Rego do Nascimento, o programa radiofônico passou a pregar o batismo no Espírito Santo como “segunda bênção”, como meio para a obtenção de mais força espiritual, de dons e de privilégios na vivência cristã (SEAWRIGHT, 2008, p. 52)⁹⁴. Enéas Tognini, porém, discordou de Fernandes, pois, segundo ele, o programa radiofônico se iniciou na Rádio Guarani, em Belo Horizonte, apenas em 1958 e não em 1956⁹⁵.

Após refletir sobre a controvérsia entre Fernandes e Enéas Tognini, assim como acerca do conceito em torno dos embates sobre “o demônio das origens”, conforme escreveu Marc Bloch, constatei que se instaurou uma acirrada disputa pelo tempo do início do Movimento de Renovação Espiritual (BLOCH, 2001, p. 58). Enéas Tognini quis situar o início do Movimento ao tempo do seu batismo no Espírito Santo – somente em 1958. Recordo-me que Enéas Tognini me disse, com o gravador desligado, e registrei no caderno de campo, que “*antes do meu batismo no Espírito Santo não havia Movimento de Renovação Espiritual (e eu era contra os pentecostais), pois a Rosalee Mills Appleby orou e, depois, quatro anos antes da minha experiência, o José Rego do Nascimento recebeu o batismo no Espírito Santo; mas, quando eu deixei os ídolos e passei às fileiras de renovação espiritual para as igrejas protestantes históricas... passei às fileiras do Exército de Jesus Cristo, como seu mensageiro enviado para levar renovação espiritual para a política que estava nas mãos dos comunistas do Diabo... porque eles eram do Diabo*”. E Enéas Tognini se recordou, em sua entrevista, que: “*antes das experiências que mudaram a minha vida, eu era completamente avesso a qualquer obra de avivamento. Eu era um tradicional. Detestava e combatia veementemente os pentecostais. Tenho muita coisa escrita combatendo o batismo no Espírito Santo e os dons espirituais, além de outras doutrinas avivadas. Eu tinha uma ojeriza muito grande aos pentecostais*”. Mas escreveu que “as orações de D. Rosalee foram respondidas e “Deus, em 1954 e 1958, batizou dois homens que eram líderes nas fileiras batistas: José Rego do Nascimento e Enéas Tognini. José Rego, cerca de quatro anos antes”. O *colaborador* assegurou, porém, que “Renovação Espiritual nasceu no coração de D. Rosalee, do pastor

⁹⁴ De outra forma, a salvação espiritual por meio da redenção do espírito advém da profissão de fé em Jesus de Nazaré, como salvador. Esta era a “primeira bênção” adquirida pelo neófito. Como parte da continuidade da vivência cristã, a proposta pentecostal mais comum de *renovação espiritual* era a recepção do Espírito Santo – o batismo no Espírito Santo como “segunda bênção”.

⁹⁵ A origem do programa Renovação Espiritual, segundo Enéas Tognini, foi a resposta divina às orações de José Rego do Nascimento para que “Deus abrisse as portas de uma rádio para a sua proposta de programação” em torno do batismo no Espírito Santo como “segunda bênção” (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 53-54).

José Rego do Nascimento e no meu”. Posteriormente, “o fogo da misericórdia de Deus se alastrou para outras vidas, para outras igrejas, e para outras denominações” – conforme escreveu (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 250).

Para Enéas Tognini, o ano de 1958, em disputa com as memórias de Fernandes, foi de transição à nova espiritualidade pentecostal e *renovada*, ao mesmo tempo em que se organizou o Movimento de Renovação Espiritual. Destaca-se, daí, a importância de uma nova conotação para a *renovação espiritual*. Pois, se com Rosalee Mills Appleby se pregava o “novo nascimento” e com José Rego do Nascimento o batismo no Espírito Santo, para Enéas Tognini a “segunda bênção” capacitava o protestante não apenas para renovar a sua igreja e a instituição eclesiástica, mas para *renovar* e libertar a política nacional. De maneira “mitificada”, o ano de 1958 passou à história do *colaborador* como fundamental à sua experiência maior com o Espírito Santo além de marcar implicitamente um significativo momento na história política nacional. O ano de 1958 foi considerado por Meihy como o “ápice e a síntese privilegiada de uma fase da vida brasileira”. Ademais, Meihy aduziu que “há um antes e um depois daquele ano”: o término da edificação de Brasília, a construção da estrada Belém-Brasília, a nova presença de multinacionais no país, o surgimento do Cinema Novo, a conquista do campeonato da Seleção Brasileira de Futebol na Copa do Mundo e o surgimento da Bossa Nova – entre outros eventos (MEIHY, 2004, p. 24).

Para Enéas Tognini, contudo, o ano de 1958 foi antecedido pela atuação religiosa ministerial de seus precursores; mas, de seus precursores, Enéas Tognini reforçou que: “o papel da missionária Rosalee foi de influenciar líderes denominacionais no Brasil Ela incluía todas as denominações... Não ficava só na batista. Esse era o trabalho da dona Rosalee. Ela o fazia com maestria, pois sempre era convidada por muitas igrejas para dirigir principalmente as reuniões de oração, além de ter produzido uma literatura muito boa [...]. Quando a missionária orou o pastor Rego foi decididamente para a batalha! Com a diferença de que o Rego respondia para todo mundo. Jamais obedeceu a dona Rosalee... Ele realmente respondia para todo mundo! O pastor Rego não levava nada enrolado para a casa, ele respondia mesmo... Ele era uma pessoa de combate. Era combativo! Quando começou a pregar, Rego se tornou um grande líder de renovação. Falam muitas mentiras sobre o Rego, mas ele foi um grande líder! [...] Agora, o pastor Rego era de combate. Quando ele era atacado, depois de pregar nas igrejas, sempre respondia de maneira contundente. Por tudo isso, sua personalidade era bastante definida [...] Quem derrubou a mata foi o pastor Rego. Ele derrubou as árvores! Derrubou os cedros do Líbano! O Rego derrubou tudo! A

mensagem do Rego era de fogo e, como consequência, as pessoas eram poderosamente batizadas no Espírito Santo do Senhor”.

No entanto, Enéas Tognini se colocou de forma reflexiva, mística, na entrevista, e, por meio de sua experiência continuada com o Espírito Santo, descreveu-me uma manifestação hierofânica e angelical em um dos costumeiros Encontros de Renovação⁹⁶. Por meio dos *encontros renovados*, em diferentes lugares do país, conforme sinalizou, ele e José Rego do Nascimento, entre outros, pregaram o batismo no Espírito Santo com experiências religiosas proféticas, extáticas. Após narrar sobre o aspecto combativo e piedoso de José Rego do Nascimento no interior do Movimento de Renovação Espiritual, no entanto, Enéas Tognini disse que *“entre tantos Encontros de Renovação, lembro-me do segundo Encontro de Renovação Espiritual, em Belo Horizonte. No Teatro do Parque, o conclave contou com mais de 1.000 pessoas de todas as denominações tradicionais e pentecostais”*⁹⁷. *Eu preguei por 2 horas e 20 minutos naquela reunião. Não sei como, nem eu acreditei, porque parecia ter passado 5 minutos apenas. As pessoas não sentiram o tempo da pregação. Todas saíram extasiadas daquele Encontro. Foi uma experiência tremenda! Durante aquele Encontro, uma senhora teve visão de anjos que traziam duas bandeiras, uma de renovação espiritual, entregue para mim, e outra, de batismo no Espírito Santo, entregue ao Rego”*. O colaborador, porém, contou-me sobre a enfermidade que, como forma de “provação”, impossibilitou José Rego do Nascimento de continuar pregando o batismo no Espírito Santo. Ele disse: *“aconteceu, porém, que o Rego ficou doente. Eu, então, tive que levantar as duas bandeiras! Fiz o meu trabalho e o do Rego! A minha parte, de renovação espiritual, era a mais fácil. Eu tinha tudo na mão, embora o livro do Rego, Calvário e Pentecostes, não servisse para falar de batismo com o Espírito Santo por ser altamente combativo. Por isso, Deus usou o meu livro... O Batismo no Espírito Santo cuja primeira edição foi em 1960. Desde lá, não para de sair novas edições. Os meus livros são inspirados pelo Senhor! Foi o meu livro que realizou o trabalho do Rego! Milhares e milhares, e milhares e milhares de pessoas foram batizadas no Espírito Santo. Foi uma experiência tremenda! Honrosamente, levantei a bandeira de renovação espiritual e de batismo no Espírito Santo! Deus me escolheu. Fiz mais que o Rego. Graças a Deus que me deu a vitória! [...] Agora está parado...*

⁹⁶ Segundo me contou Enéas Tognini com o gravador desligado, depois da sua segunda entrevista, os Encontros de Renovação “serviam para levar avivamento às igrejas históricas, mas também para despertar os crentes para a terrível realidade política no início da década de 1960”.

⁹⁷ Em sua segunda entrevista, Enéas Tognini disse, por meio de significativa diferenciação de sua memória, que estavam reunidas 2.000 pessoas no referido Encontro de Renovação. Sem me ater obviamente à verdade do número de pessoas presentes, notei que ele quis demonstrar o alcance e o impacto da mensagem do Movimento de Renovação Espiritual.

O que se vai fazer? Está com 87 anos mais ou menos. Ele até lê, mas não reage mais.”. Na segunda entrevista concedida, o *colaborador* reiterou que “o pastor Rego do Nascimento, pouco depois, um ano e pouco depois, ficou doente e não tem saído da casa dele”.

Entre outros elementos na narrativa de Enéas Tognini, considero a “mística da oralidade”, da sua experiência com o Espírito Santo, e da pregação pentecostal, em relação à negociação de “códigos” com a textualidade dos livros escritos acerca do fenômeno “pneumatológico”; considero, ainda, a experiência de manifestação de um anjo que “instruiu” e “abençoou” o nascente Movimento de Renovação Espiritual por meio de bandeiras entregues: para Enéas Tognini, a bandeira de renovação espiritual, e, para José Rego do Nascimento, a bandeira de batismo no Espírito Santo; além do “sucesso de vendas”, entre os fiéis, dos seus livros devocionais, destaco inclusive que, após a enfermidade de José Rego do Nascimento, Enéas Tognini requereu espiritualmente a bandeira dele e ficou com as duas: tornou-se o principal líder do Movimento de Renovação Espiritual. Daí, *renovação espiritual*, como conceito, passou da teologia pentecostal do batismo no Espírito Santo à *renovação política* do país por meio das “intervenções religiosas” do *colaborador* em relação ao comunismo imaginado e à superação das esquerdas “diabólicas” como “*ponto mais alto do trabalho*” que Deus o mandou fazer – conforme me disse. Diante do “εσχάτος” (da escatologia), do Movimento de Renovação Espiritual, portanto, o desejo pelo arrebatamento aos céus como parte da “parousia” foi amenizado enquanto se buscou a instauração do Reino de Deus *milénar* e vicário ao Império da Iniquidade institucionalizada por meio da atuação das esquerdas no país⁹⁸.

As provações institucionais: “a luz apagou misteriosamente”.

Outras experiências religiosas fundamentais no período das “disputadas origens” do Movimento de Renovação Espiritual aconteceram não mais no dia 16 de agosto de 1958, mas no dia 16 de outubro daquele ano de “origens” e “provações”. Foi uma “madrugada de avivamentos”, batismos no Espírito Santo e “provações” ocorridas nas dependências do Seminário Teológico do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro⁹⁹. Os alunos que compunham o grêmio estudantil do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro,

⁹⁸ No caso dos messianismos, o “imaginário religioso pregresso, sua exacerbação ou superação por uma nova revelação profética, está sempre presente, interpretando a realidade, postulando objetivos e indicando os meios pelos quais estes serão alcançados” (NEGRÃO, 2001, p. 34).

⁹⁹ Em 1958 foi fundada a Igreja Batista da Lagoinha e, seu primeiro pastor, José Rego do Nascimento, assumiu a direção do mencionado programa radiofônico “Renovação Espiritual”.

convidaram José Rego do Nascimento para ministrar palestras sobre o tema: “o pentecostes se repete?”. No dia 16 de outubro de 1958, portanto, os seminaristas organizaram uma reunião de oração na biblioteca do Seminário sem que o reitor da instituição fosse avisado. Na concepção *pentecostal renovada*, o Espírito Santo está, na prática, acima das “autorizações” e “burocracias institucionais”: ele não se detém no “universo das letras” e não se “submete às autoridades humanas” representadas pelas hierarquias eclesásticas. Com liberdade espiritual, no decorrer da vigília de oração aconteceram as experiências de batismo no Espírito Santo sucedidas de êxtases com choros incontidos e com “*glossolalias*”¹⁰⁰.

José Rego do Nascimento ficou hospedado no Seminário durante a semana em que palestrou aos alunos da instituição. Na noite do dia 16 de outubro, José Rego do Nascimento realizou alguns trabalhos fora das dependências do Seminário em igrejas situadas no Rio de Janeiro (XAVIER, 1997, p. 59). Depois de ter pregado naquela noite, José Rego do Nascimento retornou às dependências do Seminário e foi recebido por diversos seminaristas. Tais seminaristas propuseram que José Rego do Nascimento realizasse uma reunião de oração na biblioteca do Seminário para buscar a resposta espiritual à pergunta: “o pentecoste se repete?”, para além da teologia e da doutrina do protestantismo histórico brasileiro. Enéas Tognini disse que quando José Rego do Nascimento retornou das suas atividades ministeriais no Rio de Janeiro ele estava cansado, mas não negou a realização da vigília de oração. Segundo Enéas Tognini, a reunião de oração não havia sido programada embora todos estivessem desejosos pelo “poder do Espírito Santo” (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 55). Conforme o pastor e “historiador institucional” dos batistas brasileiros, José dos Reis Pereira:

em outubro, os alunos do Seminário o convidaram para falar numa semana especial de despertamento espiritual. No final dessas reuniões, numa sexta-feira, foi realizada, na sala da biblioteca do Seminário, uma noite de oração, sob a direção de Rego. Cinquenta seminaristas, quatro visitantes e Rego se reuniram na, então, pequena sala da biblioteca e foram até a madrugada, cantando e orando, mas fazendo tal bulha que se poderia ouvir à distância. (PEREIRA, 2001, p. 255-256)

Por sua vez, Enéas Tognini me contou que “*a experiência que o pastor José Rego viveu na biblioteca do Seminário Teológico do Sul do Brasil marcou o início do Movimento de Renovação Espiritual. Nós já conhecíamos o Espírito Santo, mas os irmãos ainda não... Não foi propriamente o início, mas como a rapaziada do Seminário estava desgostosa com o Reitor, que era o Dr. Oliver, eles convidaram o Rego para um trabalho fenomenal. Era uma semana de avivamento ou qualquer coisa assim... O pastor Rego dirigiu o trabalho naquela*

¹⁰⁰ A “glossolalia” é “falar em línguas estranhas” ou em “língua dos anjos”; trata-se da prática de uma linguagem “ininteligível” e que, em êxtase e transe, escapa aos campos semânticos e idiomáticos convencionais.

semana de avivamento... Era um trabalho de fogo... No ano seguinte, convidaram-me para pregar também. Foi uma experiência tremenda!”¹⁰¹. Na semana de renovação espiritual, os seminaristas *renovaram* para José Rego do Nascimento uma pergunta que se tornou prática religiosa recorrente: “o pentecoste se repete?”. A reunião na biblioteca do Seminário não foi somente para contestar a postura de Oliver, reitor da instituição, mas, outra vez, colocou a posição do Espírito Santo como superior às lideranças denominacionais. Ao mesmo tempo, o Espírito Santo se manifestou em uma hierofania no “lugar das letras”, no “universo do livro” e entre os “conteúdos teológicos escritos”: justamente na biblioteca. Na carta de José Rego do Nascimento escrita para Enéas Tognini, na qual narrou aquela experiência religiosa ocorrida no interior da biblioteca, encontra-se uma resposta à experiência pentecostal vivida durante a madrugada de oração: “por volta da quarta oração, aconteceu o pentecostes”. Em outros termos, José Rego do Nascimento disse que ocorreu a “visitação do Senhor” durante a possessão da divindade que proveio da exacerbação da *oralidade pentecostal renovada* em meio à “concretude livresca” da teologia protestante histórica. A partir da experiência *pentecostal renovada* acontecida na biblioteca, José Rego do Nascimento e os seminaristas responderam afirmativamente à pergunta: “o pentecostes se repete?”. Segundo José Rego do Nascimento, o “Espírito caiu sobre a casa, possuindo a muitos”, e, no “cair do Espírito”, os seminaristas caíram no chão e nas mesas, confessando os pecados com “voz alta”, com “gemidos” e com “choro incontido”.

Em sua entrevista, Enéas Tognini me falou mais sobre a vigília na biblioteca: “*o poder do Espírito Santo estava trabalhando naquela madrugada. Quando quiseram fechar as janelas que davam para a casa do Reitor, os alunos foram impedidos pelo Espírito Santo. Eles caíram no poder do Espírito. Foi uma noite memorável de reconciliação... Não foi trabalho do Diabo porque o Diabo não reconcilia ninguém, nem promove reconciliação. Era um trabalho de Deus, mas os nossos colegas pastores não entenderam nada. Surpreendentemente, a noite no Seminário foi memorável! Foi marcante!*”. Em sua carta para Enéas Tognini, José Rego do Nascimento confirmou que se levantou depressa e temerosamente depois da “visitação do Espírito” para fechar os basculantes da sala da biblioteca porque queria evitar o excesso de barulho para as casas da vizinhança do

¹⁰¹ Sobre as suas palestras no ano de 1959 no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Enéas Tognini se lembrou que: “*foi uma bênção também porque a rapaziada ficava toda junta e não saía do meu quarto, nas dependências do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Todos queriam saber de tudo sobre o Espírito Santo. Foi uma coisa maravilhosa! Digo novamente: foi uma experiência tremenda!*”.

Seminário¹⁰². José Rego do Nascimento, no entanto, disse que se sentiu “repreendido pelo Espírito” por temer a (sobre) naturalidade da experiência religiosa e as lideranças institucionais. Depois da repreensão, ele retornou ao seu “lugar de oração”.

Essa *primeira fase* da experiência na biblioteca ocorreu até “cerca de 1h30”. Para José Rego do Nascimento, foi “como se apenas cinco minutos se tivessem passado”. Após a *primeira fase* das experiências religiosas vividas na biblioteca do Seminário, o grupo de alunos iniciou um “período de cânticos”, e, logo depois, se expressou com os diversos testemunhos de fé, com as diferentes confissões de pecados e com os relatos de experiências místicas, extáticas. Quando os testemunhos religiosos chegaram ao término, novamente o grupo de alunos se pôs a orar e, conforme José Rego do Nascimento, “recomeçou a visitaço do Espírito” em uma *segunda fase* da experiência religiosa na biblioteca. Alguns seminaristas, porém, pediram “ao Senhor que parasse a visitaço – o Batismo do Espírito”. Os alunos, mesmo assim, não continham as suas emoções e, em êxtase seguido de transe, “andavam rindo por todos os cantos da sala”. A reunião foi marcada por uma “viso” extraordinria, segundo a qual um dos seminaristas viu o prprio Jesus – enquanto estava de olhos fechados. Aps a viso, este seminarista se agarrou em Jos Rego do Nascimento e no queria abrir os seus olhos. Conforme Jos Rego do Nascimento, a reunio da biblioteca terminou “cerca de quatro horas da manh” quando os seminaristas encerraram um perodo de oraes.

Para Enas Tognini, o “*Reitor foi o maior beneficiado com a viglia de orao*”, pois, segundo ele, alguns alunos “*no eram convertidos, no pertenciam a nenhuma denominao, e, para piorar, estavam brigados com o Dr. Oliver. Durante aquela madrugada, os alunos foram bater na porta da casa do Reitor para pedir perdo. Outro exemplo de regenerao foi o de um aluno que era noivo no Paran, mas era muito namorador. Esse aluno, que levava uma vida meio atrapalhada, meio torta, foi poderosamente batizado com o Esprito Santo. Depois, ele deu testemunho do seu concerto com Deus. Foi uma experincia tremenda!*”. E o colaborador se indignou que Oliver tenha sido o “*primeiro a escrever uma pgina em O Jornal Batista contra o Rego. Eu, naquele tempo, era da Junta Administrativa do Seminrio e ns tivemos muitas discusses difceis. Oliver era irredutvel! Era muito autoritrio! Era um verdadeiro texano!*”. Mas Jos Rego do Nascimento escreveu em sua carta para Enas Tognini que: “Podemos proclamar: comeou o avivamento em nossa Ptria”. Ao contrrio do

¹⁰² Grande parte dos professores do Seminrio morava ao redor do prdio principal, nas casas destinadas acomodao dos docentes e suas famlias.

que Enéas Tognini esperou em relação à postura de Oliver, a “provação”, e, como ele disse, “a reação já se faz sentir”¹⁰³.

Ainda em sua carta, José Rego do Nascimento procurou “preparar” Enéas Tognini, perguntando-lhe: “Enéas, estamos prontos para o martírio nesta hora desafiante?”. Na “provação” que ocorreu depois da experiência religiosa na biblioteca do Seminário, a Administração e o Corpo Docente da instituição se utilizaram de *O Jornal Batista*¹⁰⁴, como veículo oficial da Convenção Batista Brasileira para publicar sua declaração oficial (página 7 – O JORNAL BATISTA, Quinta-feira, 20 de novembro de 1958.). Evidentemente, José Rego do Nascimento estava temeroso pela possibilidade de “martírio nesta hora desafiante”, como escreveu, porque teve receio de que a Igreja Batista da Lagoinha – da qual era pastor – fosse excluída da Convenção Batista Brasileira após a sua experiência religiosa da biblioteca do Seminário¹⁰⁵. Antes mesmo que se tomassem medidas definitivas sobre os “problemas institucionais e teológicos” causados pelo Movimento de Renovação Espiritual, os 12 membros da Junta Administrativa se reuniram em 19 de dezembro de 1958 para escrever reprimendas e advertências acerca do Movimento de Renovação Espiritual¹⁰⁶.

¹⁰³ Escrevi em um dos meus capítulos no livro intitulado “Os batistas – controvérsias e vocação para a intolerância”, ao mencionar a carta de José Rego do Nascimento para Enéas Tognini, que “um professor do Seminário já teria culpado o reitor por ter aberto as portas do Seminário a um herético”. Segundo o professor em questão, “as discussões já começam a surgir”, pois “o sentimentalismo, a emoção barata, têm sido chamados para justificar o ocorrido”. No entanto, o habilidoso Rego disse que os seminaristas eram mais “racionais do que simplórios”, aduzindo que os eventos da biblioteca passaram pelo crivo da razão teológica (SEAWRIGHT, 2012, p. 138).

¹⁰⁴ Cf. *O Jornal Batista*. Rio de Janeiro, nov. 1958, p. 07.

¹⁰⁵ Na declaração em *O Jornal Batista*, a Administração e o Corpo Docente manifestaram o desejo de esclarecer aos pastores e às igrejas batistas locais sobre a posição do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil em relação aos acontecimentos. Admitiu-se, no documento mencionado, que o grêmio formado pelos alunos do Seminário convidou “certo pastor” para dirigir as reuniões de oração e as preleções. Em seu posicionamento oficial, o Seminário não admitiu, contudo, que “certo pastor” fizesse as reuniões de avivamento que durante “a noite inteira”, sem “consentimento e autorização da Administração do Seminário”. Com a chamada “bulha da biblioteca”, alguns professores estavam “sendo argüidos por terceiros” sobre a legitimidade do episódio pentecostal ocorrido no Seminário. A declaração, portanto, enfatizou que a reunião se deu com “extremado emocionalismo e excessos perturbadores”.

¹⁰⁶ Em *primeiro* lugar, como consta na declaração da Junta Administrativa, o plenário aprovou a anterior declaração da Administração e do Corpo Docente do Seminário do Sul, pois, segundo o documento da Junta Administrativa, os fatos ocorridos na biblioteca e em igrejas vizinhas, durante a estada de Rego no Rio de Janeiro, foram “desagradáveis”. Em *segundo* lugar, a declaração da Junta Administrativa dirigiu um “apelo urgente às Igrejas Batistas do Brasil no sentido de se acautelarem” e de estarem “em alerta contra qualquer desvirtuamento da gloriosa doutrina do Espírito Santo”. Este “desvirtuamento” poderia ocasionar “excessos de emocionalismo” e ainda algumas “consequências imprevisíveis”, as quais gerariam “dúvidas e confusão no seio das igrejas batistas”. De antemão, a declaração da Junta Administrativa alertou que dúvidas e confusões poderiam “provocar cisão” na denominação – consta na declaração uma prece acerca do perigo iminente: “*rogamos ao Senhor que nos livre e guarde*” da divisão. Em *terceiro* lugar, a Junta Administrativa “lamenta a atitude tomada pelo Pastor José Rego do Nascimento” por ter “levado a efeito tais reuniões; principalmente, a que se realizou na Biblioteca do Seminário, sem prévio acordo com o irmão Reitor, que foi surpreendido em altas horas da noite pelos estranhos acontecimentos que se passavam naquele recinto”. Complementarmente, a Junta Administrativa orou em sua declaração, nos seguintes termos: “A Junta do Seminário roga ao Senhor que

Segundo Xavier, a reunião do Seminário se tornou conhecida entre os batistas brasileiros e, por seu turno, José Rego do Nascimento passou a ser criticado por ter se tornado um *pentecostal renovado*. A reação da Administração, do Corpo Docente e da Junta Administrativa não foi de cordialidade com Oliver porque um dos professores o responsabilizou por ter permitido que um “herege” falasse na Semana de Renovação Espiritual. Xavier atribuiu aos batistas o que chamou de “tradicionalismo conservador”: *“não tinham o coração aberto para o que o Espírito iria fazer”*. Juntamente com José Rego do Nascimento, Enéas Tognini passou a ser criticado como “herege” por causa da sua experiência de batismo no Espírito Santo ao “abdicar dos ídolos” relacionados ao seu status institucional. Disse Enéas Tognini sobre José Rego do Nascimento, que: *“formou-se, em Belo Horizonte, um ninho de cobras contrárias à Renovação Espiritual... Só que o Rego respondia um por um... Até que escreveu o livro “Calvário e Pentecostes”, que é de combate. Esse livro tem um conteúdo teológico de bastante profundidade, porém sua principal característica é ser combativo. Por isso, o pastor Rego foi o grande desbravador... Foi lutador! Ele verdadeiramente derrubou a mata! Após todos os conflitos, o Rego ficou muito doente... Foi uma experiência tremenda! Eu comparo a vida do Rego como uma vela... A vela se acabou, pois faz 35 anos que o pastor Rego está parado e ninguém sabe exatamente dos seus motivos. Foi nesse combate, nessas coisas todas, que o Rego se acabou por inteiro. Está lá, mas está firme... Está lúcido... Você poderia entrevistá-lo, sem nenhum problema... Acho que ele poderia dar muitas informações a respeito do Movimento de Renovação Espiritual. Isso se tiver saúde para dar entrevistas pra você...”*. Sem me deixar atrair apenas pelas histórias sobre as origens do Movimento de Renovação Espiritual, considerei as diferentes tensões teológicas, institucionais e as múltiplas “relações de poder” no interior da Convenção Batista Brasileira na década de 1960. Tais relações de poder se fizeram sentir na oposição de Rubens Lopes e de Delcyr de Souza Lima, entre outros, a Enéas Tognini. Em categorias messiânicas, que notei a partir das entrevistas, Enéas Tognini se colocou “acima da hierarquia eclesiástica” e sofreu as consequências das suas rupturas com as compreensões doutrinárias dos batistas brasileiros sobre a “pneumatologia”. Sentindo-se “provado” por determinação do Espírito Santo, Enéas Tognini não considerou deixar que a sua posição denominacional de prestígio, o seu trabalho remunerado e as suas funções religiosas institucionais fossem o ápice da provação. Além de elaborar propostas de resistência às “hostes diabólicas” das esquerdas

orientar os irmãos envolvidos nesses acontecimentos, a fim de que reflitam a tempo e evitem desvirtuamentos e exageros”, pois, segundo a Junta, os “desvirtuamentos de uma boa doutrina são sempre perigosos e funestos”.

políticas brasileiras, sua *“missão foi direcionada para levar o poder do Espírito Santo às igrejas tradicionais. Entre elas, especialmente, as igrejas batistas, presbiterianas e metodistas”* – segundo mencionou.

José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e seus *discípulos renovados* despertaram a desconfiança dos principais líderes da Convenção Batista Brasileira, mas confiaram, de forma mística, no poder do Espírito Santo para lutar contra quaisquer “expressões da maldade”, provações – quer exógenas, quer endógenas. O *colaborador* problematizou a história religiosa dos que recebiam o batismo no Espírito Santo dentro das igrejas históricas antes do surgimento do Movimento de Renovação Espiritual. Ele disse que *“o grande problema era que a pessoa, após o batismo com o Espírito Santo, corria para uma igreja pentecostal... Desaparecia completamente do mapa... Caía no anonimato! Sabíamos que as igrejas pentecostais já estavam no poder do Espírito. Nós não precisávamos ajudá-los. As igrejas históricas estavam completamente abandonadas do poder do Espírito Santo de Deus! Os históricos permaneciam distantes dos olhos pastorais daqueles que pregavam o avivamento do Senhor!”*. No entanto, *“os irmãos da Convenção Batista Brasileira não entenderam a minha experiência com o Espírito Santo”*. Houve divergências com esses irmãos não apenas em relação à teologia por causa de uma “nova pneumatologia”, e da propagação da mística do batismo no Espírito Santo, mas, institucionalmente, por causa de situações conflitivas no interior da Convenção Batista Brasileira que culminaram no primeiro cisma dos batistas brasileiros no ano de 1965. Curiosamente, os adversários denominacionais de Enéas Tognini não eram, porém, seus inimigos no campo político porque tinham o “inimigo em comum” – os “comunistas do Diabo”. Sobre Rubens Lopes, recordou-se o pastor batista brasileiro José Vieira Rocha de maneira laudatória: *“O grande nome dessa época, no meio batista, em São Paulo, e no Brasil, era o pastor Rubens Lopes. O pastor Rubens Lopes deve ter sido ordenado em 1938, 39, e, a partir de 1940 ele se despontou como nosso grande líder. Era um homem que vivia à frente do tempo dele. José Vieira Rocha argumentou, ainda, que não era pastor nesta época, mas a liderança dele era tão marcante que a gente acostumava acompanhá-la. A partir daí o nome dele foi para o espaço nacional; Ele foi presidente, aqui em São Paulo, da Ordem dos Pastores por mais de 30 anos e da Convenção Batista do Estado. Não muito longe disso, talvez, 25 anos; Foi presidente ininterrupto e, depois, foi também por muitos anos presidente da Convenção Batista Brasileira”*. Ademais, José Vieira Rocha destacou a evidente crise institucional entre os batistas brasileiros ao dizer que: *“três pastores batistas do Brasil se destacaram na proposta renovada no interior do protestantismo histórico, a saber, o pastor Enéas Tognini, de São Paulo; o pastor Wilson Regis, do Rio de*

Janeiro; e outro pastor de Minas Gerais, José Rego do Nascimento. Esses três líderes expoentes chegaram à conclusão de uma posição doutrinária renovada da doutrina do Espírito Santo”.

Além de José Vieira Rocha, outro admirador de Rubens Lopes e opositor institucional de Enéas Tognini foi Delcyr de Souza Lima – como escrevi antes. Ele se lembrou daquele “preeminente líder denominacional” de forte influência política e contrário aos supostos teológicos do Movimento de Renovação Espiritual: *“agora vou revelar minhas memórias com mais profundidade. Nesse período, de 1950, de 1958 e em toda a década de 1960, ativei-me bastante com trabalhos pelo Brasil – em vários estados. Lembro-me da Campanha Nacional de Evangelização liderada pelo pastor Rubens Lopes. Esse pastor foi um líder como dificilmente se encontrará outro, pois conseguiu mobilizar os batistas do país inteiro utilizando-se maravilhosamente da situação política. Ele conseguiu, para você ter uma ideia, visitar todas as assembleias legislativas e todos os governadores dos estados brasileiros, assim como os presidentes da República. Levou sempre uma Bíblia para cada um dos presidentes com mensagens para eles. É tradição protestante presentear autoridades governamentais com exemplares da Bíblia Sagrada. O Rubens Lopes, então, mobilizou outras campanhas de evangelização, conferências. Nessas ocasiões, fiz oito séries de conferências em diferentes estados brasileiros. Isso tudo culminou em uma Campanha, com o Maracanã “lotadíssimo”, durante a conferência final. Essa é uma lembrança muito alegre que tenho. Houve uma série de conversões por meio da Campanha Nacional de Evangelização com ajuda de parceiros entre as autoridades civis e militares. Tamanha era a influência do pastor Rubens Lopes como grande líder”.*

Mas, Enéas Tognini revelou que *“o presidente da Convenção Batista Brasileira, pastor Rubens Lopes, que antes era meu amigo íntimo, também não entendeu a minha experiência. Nós éramos tão amigos que passávamos férias juntos, porém ele não me entendeu mesmo... O pastor Rubens Lopes virou um bicho contra o trabalho de renovação espiritual. Quase um demônio! Fui jogado com força em um deserto que representou a minha provação espiritual, a qual me tornou apto ao Reino de Deus. Numa ocasião em que fui à Sumaré, para participar do retiro espiritual dos pastores batistas, o Rubens mandou que me retirasse de lá sob a acusação de ser pentecostal. Foi algo bastante vergonhoso e desagradável para mim. Saí humilhado para ser exaltado. Segundo as convicções de Enéas Tognini, aquele que se opõe à obra do Espírito Santo”, e que, por isso, é “quase um demônio”, torna-se inimigo (sobre) natural de Deus, dos projetos espirituais que estão “acima da hierarquia eclesástica”. Na mentalidade de profeta do Espírito Santo, nenhum ser humano pode se opor às ações de Deus*

manifestas em sua história e em sua mensagem, quer se trate de práticas decorrentes da experiência religiosa, quer se trate de novas convicções espirituais. Se não for de Deus, do Diabo é.

No centro das suas “provações”, encontraram-se os opositores denominacionais de Enéas Tognini que pretenderam organizar um *“dispositivo bem armado”*, como disse Rubens Lopes, para fazer um *“shake-up”* doutrinário entre os batistas brasileiros (COMISSÃO DOS TREZE, 1963, p.7 e 9). Esse *“dispositivo bem armado”* foi organizado a partir da Comissão dos 13, em janeiro de 1962 e na 44ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira que aconteceu na cidade de Curitiba. Proposta a criação da Comissão dos 13 pelo pastor Muryllo Cassete, seus estudos, seus trabalhos e seus pareceres anuais culminaram em um cisma pentecostal na 47ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira em janeiro de 1965, na cidade de Niterói. Na manhã do dia 28, o plenário votou a proposta do pastor Isaías Barcelos de Oliveira emendada por Delcyr de Souza Lima em favor do desligamento de igrejas batistas que mantiveram as suas identificações teológicas com o Movimento de Renovação Espiritual. Por conseguinte, determinou-se, por decisão plenária, que fossem excluídas do rol da Convenção Batista Brasileira aquelas igrejas que já tinham sido retiradas das convenções batistas estaduais. Até o final do ano de 1965, portanto, 32 igrejas batistas foram desligadas da Convenção Batista Brasileira por alinhamento doutrinário com o Movimento de Renovação Espiritual.

Lembro-me de que Enéas Tognini me contou com os “olhos marejados”, os quais insistiram em me dizer algo além das suas palavras, sobre as tensões e “provações” vivenciadas após a criação da Comissão dos 13: *“é preciso saber que a Comissão dos 13 foi a maior falácia que nós podemos imaginar. O objetivo maior da Comissão dos 13 era o de cuidar doutrinariamente das questões de renovação espiritual, apresentando relatórios às assembleias da Convenção Batista Brasileira. Essa tal Comissão foi eleita com 13 participantes, sendo três de renovação espiritual, três contrários a renovação e sete para julgar as questões doutrinárias.”*

Embora convergente com Rubens Lopes e com o colaborador Delcyr de Souza Lima acerca do anticomunismo protestante, Enéas Tognini manifestou a clara oposição institucional que ambos sustentaram contra o Movimento de Renovação Espiritual. Disse Enéas Tognini que *“quando chegava a reunião da Comissão, o Rubens Lopes se colocava indistintamente. É claro que nós, do Movimento de Renovação, naturalmente, sempre perdíamos os debates”*. Sobre Delcyr de Souza Lima, lembrou-se que: *“havia um rapaz, que está vivo ainda, chamado Delcyr de Souza Lima. Esse pastor Delcyr foi um combatente feroz deles! Ele*

escrevia contra nós. Ele fazia um monte coisas contra nós! O pastor Delcyr pertencia à Comissão dos 13 e sempre perdia as estribeiras, ofendendo um a um. Depois, quando o tempo passou, o pastor João Soren, que já está na glória, disse para o Delcyr: “eu não sei onde é que eu estava que não te quebrei a cara!”. Nós todos e, eu mesmo, sempre fomos atacados pelo modo ofensivo como o Delcyr falava. A Comissão dos 13, na verdade, existia para nos excluir! Foi um verdadeiro fracasso, nos relacionamentos e nas decisões. Eu acho mesmo que a Comissão dos 13 era manipulada contra nós, de renovação”. No entanto, Irland Pereira de Azevedo me contou que acompanhou a “irrupção” do Movimento de Renovação Espiritual e a formação de “um grupo de trabalho, a Comissão dos 13 [...] A Comissão dos 13 funcionava sob a presidência da Convenção Batista Brasileira que na ocasião era o presidente pastor Rubens Lopes quem mandava... Esse grupo estudou... Houve trabalhos de ambas as partes... Esses trabalhos foram discutidos e, finalmente, a Comissão dos 13 ainda que com votos contrários, não de todos, mas de parte dos integrantes do grupo de renovação espiritual, apresentou um relatório à Convenção: a chamada declaração dos 13 sobre a nossa posição que tem sido “a histórica” dos batistas desde 1609 com relação ao Espírito Santo”. E Irland Pereira de Azevedo falou que “o fato de recebermos o Espírito, e o dom dele, quando cremos em Jesus como senhor e salvador, desde o pentecoste: a promessa diz respeito a vós e a tantos quantos o senhor chamar. Portanto, o Espírito Santo foi concedido uma vez por todas, assim como o calvário é único e “irrepetível”, também o pentecoste é singular. Essa é a posição histórica dos batistas e a Convenção Batista Brasileira aprovou. Foi então que houve um movimento extremamente... Uma decisão extremamente infeliz... Eu estava lá na Convenção Batista Brasileira ocorrida em Niterói, Rio de Janeiro. Quando o relatório foi apresentado e foi notificado que havia um grupo de igrejas, 20 ou 30 e tantas igrejas, que estavam envolvidas com a renovação espiritual... É... Levantou-se um orador ardoroso com um discurso fulminante e flamejante: propôs que todas essas igrejas fossem excluídas do rol cooperativo da Convenção Batista Brasileira”.

Como disse antes, a 47ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira se realizou em janeiro de 1965 no templo da Primeira Igreja Batista de Niterói. O presidente era Rubens Lopes que estava motivado com a organização da Campanha Nacional de Evangelização – que ocorreu no mesmo ano. Mas, o assunto de “renovação espiritual” foi outra vez discutido pelo plenário. No decurso do conclave, houve uma proposta de resolução do assunto “doutrinário” referente ao Movimento de Renovação Espiritual, bem como do assunto referente às igrejas envolvidas com o pentecostalismo *renovado*, político-religioso. O pastor Trascy R. dos Santos propôs que, diante da importância do assunto, a Convenção Batista

Brasileira deveria formar uma comissão para um estudo sobre possíveis exclusões de igrejas arroladas.

A partir da sessão de 2ª feira, 25, a Convenção tomou outro rumo. A assembléia rejeitou um parecer que previa o adiamento de matéria controvertida: os problemas causados pela atuação do movimento denominado “Renovação Espiritual”. Praticamente três sessões, de tempo prorrogado, foram gastos no debate desse problema. O resultado foi a não realização do programa relacionado com a Campanha e a impossibilidade de discutir outros assuntos trazidos pelos pareceres. Mas quem pode prever os rumos de uma assembléia batista? Os que contrariaram o adiamento argumentaram que esse assunto vinha-se arrastando desde 1959 e era tempo de dar uma definição. Assim entendeu a maioria absoluta dos mensageiros e assim foi feito. (página 7 – O JORNAL BATISTA, Domingo, 7 de fevereiro de 1995)

De forma substitutiva, o pastor Isaías Barcelos de Oliveira fez outra proposta:

que esta Convenção desligue, do seu rol de igrejas cooperantes, todas as que foram excluídas das Convenções Estaduais, por motivo de sua identificação doutrinária-prática com o movimento renovacionista pentecostal, ora em curso no Brasil, sempre que solicitada a fazê-lo e que a Convenção Nacional evite trazer para o seu rol cooperativo, igrejas que não tiverem sido previamente ligadas às Convenções Estaduais e ao mesmo tempo desligue se houver qualquer Convenção Estadual ligada ao movimento supracitado. (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 151)

Depois da proposta de Isaías Barcelos de Oliveira, foram 38 os oradores que se inscreveram para discursar acerca da temática. Na sessão do dia 27 de janeiro de 1965, portanto, os trabalhos tomaram rumos decisivos, pois, depois de muita tensão no plenário, depois de diferentes pronunciamentos, e, depois de esclarecimentos diversos, a proposta se encaminhou para uma resolução institucional sobre o “problema” dos batistas em relação à *renovação espiritual*. O pastor Delcyr de Souza Lima, integrante da Comissão dos 13, sugeriu uma emenda “à primeira propositura da proposta de Isaías Barcelos de Oliveira: de que, doravante, passe a considerar para desligamento todos os casos que venham ser solicitados por convenções estaduais” (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 154).

A primeira votação, com a emenda, conduziu o plenário à aprovação de seus termos por 912 votos favoráveis contra 60 contrários. A proposta com a emenda ficou assim transcrita:

Que esta Convenção desligue do seu Rol de Igrejas Cooperantes todas as que foram excluídas das Convenções Estaduais, por motivo de sua identificação doutrinária-

prática com o movimento Renovacionista Pentecostal, ora em curso no Brasil, e que, doravante, passe a considerar para desligamento, todos os casos que venham a ser solicitados por Convenções Estaduais. (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 154)

Alguns dos congregacionais entenderam que a proposta havia sido feita e votada para que se excluíssem apenas as seguintes igrejas: a Igreja Batista do Fonseca e a Igreja Batista de São, no Estado do Rio de Janeiro e no Estado do Espírito Santo – respectivamente. A imprevidência, contudo, deu-se muito provavelmente devido às “acaloradas discussões” plenárias. Ressaltou-se, diante disto, que, em verdade, a proposta foi destinada para todas as igrejas que participaram, de alguma maneira, do Movimento de Renovação Espiritual (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 155). Assim, houve a *segunda* votação:

Plebiscito. Depois de responder à consulta que lhe foi endereçada sobre a interpretação que dava à proposta Isaías Barcelos, a mesa, não querendo que sua vontade prevalecesse remeteu o assunto para o plenário. Este respondeu por 467 votos contra 28, que votou pelo desligamento de todas as igrejas ostensivamente ligadas com o movimento renovacionista, interpretação que foi exposta também pela mesa. (SEAWRIGHT In: PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 189)

O plebiscito foi realizado e, portanto, consumou-se a proposta que provocou o primeiro cisma denominacional na Convenção Batista Brasileira. Houve, entretanto, mais uma votação, a *terceira*, que abordou a possibilidade da formação de uma comissão para estudar as consequências da decisão – de retirar as igrejas do Movimento de Renovação Espiritual do seu rol de igrejas cooperantes – tomada pela Convenção.

Na terceira votação, o plenário aprovou o Parecer da Comissão Especial encarregada de estudar as consequências de decisão tomada pela Convenção a respeito das Igrejas de Renovação Espiritual, sendo que aqui a aprovação foi quase unânime: 351 votos a favor e 1 (um) contrário. Vale notar que, dentro dessa Comissão Especial, composta de onze membros houve cinco votos vencidos. (SEAWRIGHT, In: PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 188)

Segundo Enéas Tognini, na “tarde sombria de 27 de janeiro de 1965”, no ensejo em que a Convenção Batista Brasileira se encaminhava para a votação da exclusão das “igrejas do Senhor”, Deus revelou “a sua vontade de amor, mandando forte temporal que estremeceu a terra”. A luz faltou durante o temporal no dia 27 e, portanto, naquele dia anterior à exclusão

das igrejas cujos pastores e leigos insistiram nas propostas *renovadas*. Disse Enéas Tognini que “[...] o desfecho foi em Niterói, em 1965. Por isso, na Convenção de Niterói, quando foram votar o alijamento das igrejas, a luz apagou misteriosamente. Eles, então, não puderam votar porque já estava tarde. A decisão ficou para o dia seguinte... Quando foram votar, novamente um mistério: a grande faixa que anunciava a Campanha de Evangelização, do Rubens Lopes, em 1965 caiu no chão. Não era um sinal de Deus? Deus estava falando! Deus é herege também? Como é que vocês foram dividir? Esses homens que receberam a bênção do Espírito Santo vão sair fora? Eu entendi que Deus estava falando por meio desses episódios. Eles não entenderam nada. Estavam com muita raiva, com muito ódio! Foi uma experiência tremenda!”.

Em outra interpretação de Enéas Tognini, ele destacou que

a tempestade era a ira de Deus contra exclusão de igrejas irmãs. E a falta de luz nada mais seria do que Deus falando ao Seu Amado Povo Batista que faltava “luz” para se votar proposta tão contundente. Deixando na mesa o problema Renovação Espiritual para decisão no dia seguinte pela manhã, Deus estava dando tempo aos espíritos exaltados, oportunidade para ponderar e orar. Mas, a maioria não entendeu e não atendeu a voz do Senhor. (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 157)

No apagar das luzes, e de forma “misteriosa”, conforme Enéas Tognini, a divindade demonstrou a sua ira contra os líderes denominacionais apontados pelo *colaborador*, os quais se colocaram como elementos fundamentais ao seu período de “provação”. Por isso, Enéas Tognini ponderou: “*quero falar algo muito sério, pois, da mesma forma como a luz do dia apagou na morte de Jesus Cristo, meu mestre, também a luz apagou quando quiseram nos martirizar naquela hora conforme havia previsto José Rego do Nascimento*”. Ao fazer a correlação da morte de Jesus de Nazaré, concebida como redentora, o *colaborador* se posicionou outra vez como um vocacionado enviado pelo seu “mestre” que foi submetido à “provação” da divindade por se colocar acima da “estrutura hierárquica” denominacional. Daí a sua identificação com a superação dos desafios institucionais com destino ao Reino milenar de Deus. O *colaborador* se utilizou da expressão “*martirizar*”, assim como fez José Rego do Nascimento em face das provações institucionais. Considerou-se um “mártir” não no sentido de uma “morte literal”, mas no que tange a uma metáfora empregada em períodos de “expansão das propostas cristãs” de “avanço da fé” no “apagar das luzes” rumo ao milênio. A memória religiosa de Enéas Tognini remontou a tradição messiânica do

protestantismo de núcleo textual: “E houve trevas sobre toda a terra, do meio dia às três horas da tarde” – Mateus 27:45.

A respeito das consequências da exclusão das igrejas referidas, Enéas Tognini mensurou-as: *“expulsaram 32 igrejas e, no fim do ano, o número chegou a 52. A Convenção Brasileira expulsou as igrejas com ódio! Com ódio! Ódio! Ódio! Ódio! Um ódio tremendo! O Rego chamava isso de “Ódhium Teológico”. O ódio teológico é o pior que existe! Dos sete integrantes da Comissão dos 13, que deveriam ser neutros, alguns se simpatizaram conosco. No entanto, eles não foram batizados no Espírito Santo porque o Rubens influenciava muito. Havia muitos americanos no meio da denominação. Os americanos estavam contra nós! Mesmo assim, nós tínhamos pessoas conosco. É difícil dizer, mas o João Soren e outros mantiveram uma atitude pacífica, embora não pendessem para o nosso lado. Pelo menos, alguns tiveram atitudes pacíficas e amorosas. Agora, o Delcyr, e outros, eram somente ódio, ódio, ódio e ódio”*. Apesar da opinião do colaborador mencionado, Irland Pereira de Azevedo se mostrou bastante incomodado, no momento da entrevista, por causa do texto da minha dissertação de mestrado por meio do qual demonstrei as relações de poder entre os líderes do Movimento de Renovação Espiritual e os seus opositores denominacionais. Para Irland Pereira de Azevedo, *“não houve nada de questão de poder, não houve nada de questão de busca de status...”*. No momento da entrevista, ele se lembrou que nós havíamos conversado, em outro momento, sobre a hipótese das “relações de poder” que concebi e elaborei em outros textos. Irland Pereira de Azevedo votou contra a exclusão das igrejas batistas ligadas ao Movimento de Renovação Espiritual, de Enéas Tognini e de José Rego do Nascimento entre outros pastores e leigos, mas manteve a sua proposta apologética – *“não houve nada de questão de poder”*.

Respeitados os pressupostos democráticos da prática em história oral, Irland Pereira de Azevedo me disse que: *“você conversou comigo, ligeiramente, sobre essa visão de poder. Na verdade, você escreveu uma dissertação de mestrado sobre isso: que eram relações de poder! Discordo. Não houve luta de poder, não houve... Decididamente, não houve. O que houve foi temor de divisão denominacional, de se bandear e tombar com a versão para rachar tudo. Então, para que se evitasse, com razão doutrinária, para que se evitasse isso, foi feita essa Comissão conservadora – a Comissão dos 13. A Comissão tomou uma posição, mas em vez de tratar caso por caso, como deveria ser, na minha opinião... Bem, eu votei contra a proposta de exclusão em massa das igrejas. Eu entendia que deviam enviar comissões averiguadoras para todas as igrejas. Em alguns casos, pastores eram da renovação e as igrejas não. Algumas igrejas estavam sendo influenciadas por eles, mas não*

tinham uma posição ao lado da renovação espiritual. Em face da decisão da Comissão da Convenção, então elas bandearam repentinamente para a renovação espiritual: uma espécie de batista pentecostal. Mas não houve essa coisa... Digamos, essa loucura pelo poder e essa tensão toda e essa visão de choque de poder... Você está errado”.

No decurso de sua narrativa contrária à minha percepção sobre as relações de poder existentes no interior da Convenção Batista Brasileira, Irland Pereira de Azevedo assumiu uma postura apologética de defesa institucional, e, em determinado momento, disse-me que *“o pessoal de renovação não queria liderar a Convenção Batista Brasileira em nenhum momento... Não houve essa ameaça, de jeito nenhum. Nenhum deles foi líder e nem vice-presidente da Convenção. Não houve choque de poder! Defendo minha denominação e esse é um ponto que precisa ficar bem claro”*. Ao entrevistar Enéas Tognini, ele disse que *“em janeiro de 1965 aconteceu a exclusão das igrejas, que ocorreu inteiramente por causa do batismo com o Espírito Santo. A exclusão se deu pelo batismo com o Espírito Santo e por algumas relações de muito ódio e de poder”*. Ainda assim, Enéas Tognini assistiu, segundo ele, a morte de quase todos os que eram contrários à “obra do Espírito Santo” porque: *“o trabalho foi sendo abençoado. Comecei, então, a fazer tudo o que o Espírito Santo me pediu”*; mas admitiu que os trabalhos evangelísticos *“foram intensos”* principalmente porque o pastor Rego era batista, eu era batista, e, então, a bênção veio para os batistas... *E começou a perseguição também. Foi um negócio muito sério (a perseguição). O pastor Rubens Lopes fez de tudo para apagar o fogo do Espírito Santo. Mas, fomos devagar, devagar, devagar. Agora, fui pregando em diversas igrejas batistas, tradicionais, avivadas e metodistas avivadas, metodistas tradicionais, presbiterianas de todos os tipos. Por exemplo, a campanha que fiz para salvar o Brasil do comunismo, em 15 de novembro de 1963, com resposta em 1964, estendeu-se para todas as denominações protestantes. Por isso, Deus me abençoava e, hoje, então, o batismo no Espírito Santo é moeda corrente, mas no tempo que eu comecei o trabalho... Falou em batismo no Espírito Santo... Era a mesma coisa que falar em pentecostal. Falou em pentecostal... Era quase como falar no Diabo”*. Para o colaborador, os batistas que se opuseram à obra do Espírito Santo atuante no Movimento de Renovação Espiritual *“eram muito radicais. Mas, com o transcorrer dos tempos, fui convidado por diversas igrejas batistas tradicionais para pregar o evangelho. Verifiquei que eles pegaram a visão mesmo sendo contrários à obra... Eles pegaram a visão do trabalho e, hoje, batismo no Espírito Santo é moeda comum. Todo mundo fala em batismo no Espírito Santo, atualmente. Os batistas tradicionais que gastaram 40, de 40 a 50 anos, sempre na oposição, sempre combatendo...”*.

Enéas Tognini acreditou que superou as provações porque o seu compromisso espiritual era grande e a sua vida era protegida pela divindade. Por isso, *“todos os que me perseguiram morreram!”*. Conforme Enéas Tognini, mesmo os pastores proeminentes foram vencidos porque não atingiram a longevidade como ele, à época da entrevista com 94 anos e, atualmente, com 101 anos de idade. Enéas Tognini considerou uma dádiva de Deus atingir a longevidade em detrimento dos seus oponentes e em prejuízo dos oponentes do Espírito Santo que permaneceram ao lado da denominação. Ele me disse que: *“tinha pastores, aí, famosos, que fizeram mesmo uma campanha terrível contra nós e contra o Espírito Santo. Interessantemente, quase todos morreram há muito tempo. O pastor Rubens Lopes já morreu e parece até que tem um filho que é pai de santo dessas religiões espíritas... O pastor Reis Pereira morreu! Todos os contrários morreram! Ninguém que se levanta contra a obra de renovação fica isento da vingança divina em prol dos seus escolhidos, dos seus iluminados”*. Ao se referir ao filho “pai de santo” de Rubens Lopes, Enéas Tognini manifestou a sua opinião em relação à pertença de “filhos de crentes” às religiões de matriz afro-brasileira como sendo “castigo” por desobediência aos “propósitos do Espírito Santo”.

Para comemorar, porém, as superações triunfalista e espiritual das suas “provações”, Enéas Tognini se recordou do hino escrito pelo pastor batista renovado Rosivaldo de Araújo: *“O pastor Rosivaldo de Araújo, que foi um grande líder da Renovação Espiritual no Nordeste, escreveu aquele hino: “ninguém detém, é obra santa... essa causa é do Senhor”. Este hino ainda é cantado em todos os lugares do Brasil. Nunca passou a novidade desse hino. Aquilo que permaneceu foi “obra santa”. Ninguém nos deteve! Ninguém nos detém! Ninguém nos deterá!”*¹⁰⁷.

OBRA SANTA DO ESPÍRITO

Pr. Rosivaldo de Araújo

Obra Santa do Espírito/Esta causa é do Senhor.
Como um vento impetuoso/Como fogo abrasador
Estamos sobre terra santa/Reverência e muito amor
Esta hora é decisiva/Vigilância e destemor.

Ninguém detém!
É obra santa (bis)
Nem satã, nem o mundo todo/Pode apagar esse ardor.
Ninguém detém!
É obra santa!
Esta causa é do Senhor.

¹⁰⁷ Sobre música pentecostal, ver a dissertação de mestrado de Natanael Francisco de Souza: “Raízes do pentecostalismo no Brasil: a canção da mudança” (2008).

Em meu peito renovado/Arde o fogo do Senhor!
 É a bênção do Espírito/Nos enchendo de fervor.
 E Jesus está salvando/Apagando toda a dor;
 No Espírito Batizando/Pois da vida Ele é o Senhor.

Eis Jesus já vem chegando/Trescalando suave odor;
 Já se sente o perfume/Da unção do salvador!
 E a Noiva adornada/De pureza e esplendor,
 Aguardando entrar nas bodas/Pra reinar com seu Senhor.

“Nós exorcizamos o Brasil das esquerdas diabólicas...”.

As “provações” de Enéas Tognini foram narradas com a emotividade e, ao mesmo tempo, com a firmeza de um religioso “autorizado pelo Espírito Santo”. Superada a fase da “provação”, e mesmo antes do “princípio das suas dores”, Enéas Tognini abandonou sua antiga maneira de viver para continuar rumo à instalação do Reino de Deus em uma “terra sem males”. As esquerdas políticas brasileiras e a “pessoa do Estado” foram demonizadas, assim como se acreditava que “as esquerdas possuíram o Estado” no ambiente tenso da Guerra Fria. Por isso, tornou-se necessário superar as esquerdas por meio da *renovação espiritual* e por meio das propostas de parte dos protestantes conservadores para o país “possuído pelo *Diabo de comunismo*”. Em Thomas Hobbes, de forma clássica, o Estado foi considerado como a grande multidão reunida em “uma pessoa” – o “soberano”, o “Leviatã” imaginado¹⁰⁸.

Nessas categorias, aos protestantes *ortodoxos anticomunistas* restava a proposição do exorcismo da “pessoa do Estado” como forma de sua santificação religiosa, de sua purificação política e da vitória do Reino de Deus sobre os comunistas¹⁰⁹. Conforme o *colaborador*, “*era como se o Estado fosse mesmo uma pessoa, como já ouvi dizer, e, por causa disso, estivesse possuído sem qualquer esperança que não fosse o comunismo. No Brasil, os militares com a nossa ajuda, ou seja, com a ajuda dos civis, dos religiosos não somente protestantes, fizeram uma espécie de exorcismo – acho que a esquerda foi o demônio mais difícil de ser expulso. Mas, creio que Deus não ouviu os católicos... Deus ouviu os evangélicos. Na verdade, na verdade, Deus me ouviu e ouviu ao Movimento de Renovação Espiritual. Acho que ouviu os outros também... Era legião...*”. Embora fosse opositor institucional de Enéas Tognini, Delcyr

¹⁰⁸ Para Hobbes, o Estado era o “[...] Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa”. Em sua “mitificação” original, o Estado era considerado uma “pessoa” mediante os pactos de reciprocidade de uma “grande multidão” (HOBBS, 1979, p. 106).

¹⁰⁹ Em uma teologia ortodoxa, exorcismo é concebido como a “expulsão de espíritos malignos de uma pessoa” – conforme Millard J. Erickson (2011, p. 76).

de Souza Lima manteve um “inimigo em comum” com ele, o “*comunismo diabólico*”. Nesses moldes, a *consciência messiânica* de protestantes brasileiros se consolidou progressivamente, porque o país precisou ser “salvo” e “liberto” das “hostes malignas”. Disse Enéas Tognini reiteradamente que os comunistas “*eram do Diabo! Tratava-se, pois, de uma luta entre Deus e o Diabo, entre aqueles que eram de Deus e aqueles que eram do Diabo. Travou-se uma luta da luz contra as trevas...*”.

Para Enéas Tognini, a cidade de São Paulo estava vivendo uma situação calamitosa que, em sentido apocalíptico, poderia pôr termo à sua existência. Na retomada de seu discurso messiânico de salvação de São Paulo como parte do Brasil, o *colaborador* compreendeu a possibilidade de redimi-la e concitou os *ortodoxos anticomunistas* ao movimento de salvação: “e o que estamos fazendo de positivo para evangelizar a cidade de S. Paulo? S. Paulo será destruída. Antes, porém, Deus lhe está dando tempo de oportunidade, de refrigério espiritual”. Em seu texto sobre a iminente destruição de São Paulo como parte do Brasil, escrito no dia 3 de abril de 1964, Enéas Tognini ponderou:

Precisamos reconhecer que estamos diante de UM PERIGO ATUAL. O comunismo é envolvente. Vêde as nações que êle já esmagou. Um terço do nosso globo e talvez mais um pouco, acha-se debaixo do seu tacão. É um rôlo compressor terrível. Implacável. É catequista. É missionário. Sacrifica-se pelo Partido. Está organizado e muito bem. Tem planos terríveis para a conquista do mundo. Não dorme. Trabalha dia e noite. Vigia sempre... Reconhece o grande valor da palavra escrita e usa-a em gigantesca escala. Bilhões de porções de seus ensinios circulam por toda a terra. Ilude os homens. Procura atraí-los com miragens. Não nos enganemos com o seu canto de sereia. É uma força do demônio. É uma das grandes forças descritas na Bíblia. Ao contrário do que muitos pensaram que seria um poder efêmero, isto é, de pouca duração, êle vem se sustentando em grande poder, vem desafiando as maiores resistências da terra, zomba de Deus e desdenha das fôrças espirituais. (TOGNINI, 1971, p. 74-75)

De seu imaginário *messiânico, iluminado*, Enéas Tognini partiu em prol da “salvação ideal” do Brasil estabelecida por meio da “resposta que a imaginação coletiva dá a problemas históricos sempre inéditos” que revelam as partes dos “grupos humanos”, as “suas naturezas profundas” e as “suas diferenças” – conforme Laplantine (1977, p. 22). Por isso, ele elaborou um plano religioso que consistiu em organizar um *dia nacional de jejum, oração e humilhação* de parte dos protestantes brasileiros por uma intervenção de Deus na política do país. Contou-me, então, que “*chefiando o Serviço Secreto do 2º Exército, um dos militares mandou me chamar e, na conversa, mostrei para ele o plano de jejum, oração e humilhação para salvar o Brasil dos comunistas. Ao apresentar o meu plano ao militar, que é incrédulo, e que hoje é um general, ele me disse: “reverendo, se o senhor fizer isso, é a salvação do Brasil!”*”.

Perguntei a Enéas Tognini, em seguida, pelo nome do militar que dialogou com ele sobre o plano religioso de salvação para o Brasil, mas não se lembrou. Houve, ainda, por causa da “seletividade da memória”, um “pacto subjetivo de esquecimento” entre o militar e Enéas Tognini: *“hoje eu não sei mais quem era o chefe do Serviço Secreto porque não guardei o nome dele e, com o passar dos tempos, passou também da minha cabeça. O militar foi subindo na hierarquia e, depois, foi sendo transferido... Não gravei o nome dele... Infelizmente, não gravei o nome dele. Ele era o chefe do Serviço Secreto... O que ele me confidenciou não posso contar de maneira nenhuma. Foi uma experiência tremenda!”*. Não obstante o esquecimento do colaborador, perguntei-lhe sobre os detalhes do seu diálogo com o chefe do Serviço Secreto do II Exército e ele me respondeu sobre a discrição do encontro entre os dois: *“Enquanto nós conversávamos, entraram dois homens na sala, mas o militar interrompeu a conversa, quando os dois homens saíram, ele me disse: “reverendo, vamos tomar um café!”. Fomos tomar o café na rua do antigo Mapping... Esqueci o nome da rua... Quando estávamos tomando café, o militar me disse em segredo: “reverendo, não sei quem eram aqueles homens, hoje nós temos que tomar cuidado porque estamos cercados, até mesmo dentro do Exército temos comunistas”. Ele fechou tudo, a janela e tudo, então conversamos... Ele não transpirou!”*. Depois de revelar os detalhes da conversa com o chefe do Serviço Secreto do II Exército, Enéas Tognini alimentou o seu imaginário ao reconhecer: *“aquele militar foi um anjo de Deus! O que sei é que o anjo de Deus trabalhou naquela ocasião”*.

Protegido, pois, por “um anjo de Deus” em oposição aos perigos políticos e religiosos, outro diálogo com o chefe do Serviço Secreto do II Exército foi necessário para que o seu plano de redenção do Brasil fosse consolidado: *“certa vez, este mesmo major mandou o sargento Primo, que trabalhava na introdução do quartel, que me buscasse. Ao chegar, o sargento disse: “pastor, o chefe do Serviço Secreto gostaria de ter uma conversa com o Senhor”. Depois, fui e conversei! Ao final da conversa, o major – que era incrédulo – me disse que eu deveria salvar o Brasil. Quando deixei o local, a sala do major, nem sentia quando pisava no chão, de tanta alegria”*.

Além da satisfação e da subsequente alegria de Enéas Tognini que tinha um plano religioso, redentor, aprovado não apenas pelo Espírito Santo, mas apoiado também pelo chefe do Serviço Secreto do II Exército, ele pôde concretizá-lo por meio de uma proposta piedosa às igrejas protestantes de diferentes denominações. *“Creio que o ponto mais alto do trabalho, que Deus me mandou fazer, contudo, foi no dia 15 de novembro de 1963, quando aconteceu o dia de jejum, oração e humilhação. Os comunistas já estavam agindo, pois apreenderam em*

*Paris, o plano dos chineses para influenciar o Brasil. Já estava tudo pronto! Os grupos de extermínio já estavam prontos aqui no Brasil, mas o povo estava dormindo! Infelizmente, o povo não percebia! No dia 15 de novembro nós mudamos o coração do povo brasileiro. Nós oramos bastante e o temor de Deus caiu sobre todos. Foi uma experiência tremenda! As emissoras chegaram a nos convidar para fazer programas de rádio e de televisão. Tudo isso foi feito para a honra e glória do Senhor Jesus Cristo!”. O plano de jejum, oração e humilhação de Enéas Tognini não se limitou à denominação batista brasileira ou aos pastores e leigos ligados ao Movimento de Renovação Espiritual. Também os presbiterianos independentes *ortodoxos anticomunistas*, entre outros, aderiram à sua “proposta redentora da pátria”. Leonildo Silveira Campos – vinculado à *rede heterodoxa comunista* – narrou sobre a dinâmica da igreja local à qual pertenceu, ainda como jovem leigo, no início da década de 1960. Segundo ele, “a gente acompanhou bem aquela situação e, principalmente, no dia 15 de novembro de 1963 quando houve a conclamação para que as igrejas evangélicas no Brasil orassem. A ordem era que se fizesse um dia nacional de jejum, oração e humilhação – liderado pelo pastor Enéas Tognini – para que o Brasil fosse liberto do risco de comunismo. Esse dia nacional de oração e jejum me pegou ainda em Votorantim, onde morava (aqui próximo de Sorocaba). A minha Igreja Presbiteriana Independente, naquele dia abriu as portas por volta de 6 horas da manhã, quando começaram as reuniões de oração. A Igreja foi até às 21 horas. Então, das 8 às 9 horas era mocidade... Das 9 às 10 horas os diáconos... Das 10 às 11 horas eram os presbíteros. Depois vinham as senhoras, depois vinham as crianças... Cada um tinha a sua hora de oração. O pessoal ficou naquela Igreja ruminando o dia inteiro”.*

A recepção do *dia nacional de jejum, oração e humilhação* não foi semelhante entre as igrejas protestantes, pois Rubens Lopes, entre outros, não apoiou a iniciativa. Suas razões para não sustentar as estratégias de Enéas Tognini não foram políticas, mas teológicas e institucionais como se recordou o *colaborador*. “O Rubens Lopes não participou da campanha de jejum, oração e humilhação. Ele, inclusive, nos combateu pelo rádio e por todos os meios possíveis. Segundo o que dizia ele “jejum é do Velho Testamento”. Na verdade, parece que o Rubens não fazia teologia, pois o que ele falou foi uma “bestiologia” qualificada. Sabemos que fome é fome... Não tem fome do Velho Testamento que tenha diferença com fome no Novo Testamento. Jejum é jejum e fome é fome. Nunca respondi ao Rubens, sempre o deixei falando sozinho. Fizemos o trabalho! Penso que o importante é que o Brasil evangélico inteiro, com exceção do Rubens Lopes e da Igreja Batista de Vila Mariana, participou da Campanha que salvou o Brasil do Demônio!”. Ao se lembrar da

oposição de Rubens Lopes contra o *dia nacional de jejum, oração e humilhação*, Enéas Tognini me contou que “*teve gente que ficou dois ou três dias sem comer e sem dormir*” em prol da salvação do Brasil. E narrou – ao se referir a um fenômeno (sobre) natural – que em “*um templo da Igreja Católica, sei lá de onde, combateram meu trabalho, mas o templo caiu. O templo caiu sozinho com uma tempestade tremenda. O templo caiu!*”. Seus opositores, quer fosse Rubens Lopes, quer fossem os católicos, entre outros, que o “*combateram*”, mantiveram-se contrários à vontade do Espírito Santo – segundo aduziu: e “*o templo caiu!*”.

O plano de *jejum, oração e humilhação* elaborado por Enéas Tognini decorreu curiosamente de sua receptividade aos fundamentos políticos e teológicos estadunidenses praticados por Abraham Lincoln durante a Guerra de Secessão, entre o norte e o sul dos Estados Unidos nos anos de 1861 a 1865. Segundo o *colaborador*, “*o plano de jejum, oração e humilhação, aqui no Brasil, foi baseado no plano dos Estados Unidos, na época de Abraham Lincoln, um século antes. No caso do Lincoln, foi em 1863 e no nosso foi em 1963*”. O documento anexo E.T.1, é o “*Proclamation Appointing a National Fast Day*” que demonstra o pedido do senado estadunidense ao presidente Lincoln para que proclamasse um dia de *jejum, oração e humilhação* diante de Deus na busca pela “*misericórdia divina*” em face das consequências da Guerra Civil. Para Lincoln, os sofrimentos dos cidadãos estadunidenses, e da nação, em consequência da Guerra Civil estavam relacionados aos “*pecados nacionais*” e às “*transgressões nacionais*” não confessadas:

And whereas it is the duty of nations as well as of men, to own their dependence upon the overruling power of God, to confess their sins and transgressions, in humble sorrow, yet with assured hope that genuine repentance will lead to mercy and pardon; and to recognize the sublime truth, announced in the Holy Scriptures and proven by all history, that those nations only are blessed whose God is the Lord
(Anexo E.T.1)

Ao buscar uma solução religiosa para os resultados da Guerra Civil ainda no ano de 1863, Lincoln fez a “*Proclamation Appointing a National Fast Day*” para levar parte dos estadunidenses à *humilhação* perante Deus, à “*confissão de pecados nacionais*”, à busca por clemência e por perdão. Assim, Lincoln concluiu, dizendo:

Now, therefore, in compliance with the request, and fully concurring in the views of the Senate, I do, by this my proclamation, designate and set apart Thursday, the 30th. day of April, 1863, as a day of national humiliation, fasting and prayer. And I do hereby request all the People to abstain, on that day, from their ordinary secular pursuits, and to unite, at their several places of public worship and their respective homes, in keeping the day holy to the Lord, and devoted to the humble discharge of the religious duties proper to that solemn occasion.

All this being done, in sincerity and truth, let us then rest humbly in the hope authorized by the Divine teachings, that the united cry of the Nation will be heard on high, and answered with blessings, no less than the pardon of our national sins, and the restoration of our now divided and suffering Country, to its former happy condition of unity and peace. (Anexo E.T.1)

Enéas Tognini levou uma parte *ortodoxa* das igrejas protestantes brasileiras, que foi uma parcela dos religiosos *anticomunistas*, à realização do *dia nacional de jejum, oração e humilhação* após cerca de um século da Proclamação de Lincoln nos Estados Unidos. Os religiosos envolvidos buscaram não somente o arrependimento da nação por causa do “pecado de comunismo”, mas também a intervenção do Espírito Santo nos rumos do país. Como se pôde constatar, a Igreja Presbiteriana Independente em que Leonildo Silveira Campos era membro, em Votorantim, ensejou uma dinâmica própria de oração e contrição espiritual para salvar o Brasil do comunismo. Embora Leonildo Silveira Campos fosse um *heterodoxo comunista*, a igreja local na qual ele e sua família eram membros se destacou na defesa do anticomunismo em semelhança de outras comunidades. Provocativamente, entretanto, Leonildo Silveira Campos narrou com um leve e ligeiro sorriso ao descrever o compromisso espiritual dos anticomunistas em salvar o Brasil: “*e não há de ver que Deus ouviu mesmo a oração do pessoal! Porque dia 31 de março aconteceu o golpe militar que depôs João Goulart*”. A discordância provocativa de Leonildo Silveira Campos em relação à “mística de salvação do Brasil”, no entanto, demonstrou-se no alinhamento dos eventos que se sucederam à piedade de *renovação espiritual*.

Com firmeza e “olhar fito em algum lugar do passado”, em determinado momento da entrevista, porém, Enéas Tognini compreendeu que o dia 31 de março de 1964 foi de libertação, salvação e redenção em face do *dia de jejum, oração e humilhação* nacional consagrado por parte dos protestantes brasileiros. Ele falou que “*foi assim que Deus respondeu a oração de 15 de novembro de 1963 com 31 de março de 1964, quando o Brasil ficou livre do comunismo. Por causa dessa campanha nós temos a liberdade!*”. Depois de dizer que no dia 15 de novembro de 1963 os protestantes que aderiram às suas propostas *messiânicas* e *milenaristas* mudaram “*o coração do povo brasileiro*”, Enéas Tognini considerou que: “*se esse pessoal está gozando de liberdade hoje, e já faz tempo, é porque nós salvamos o Brasil naquele dia de jejum e oração*”.

Evidentemente, o desenvolvimento da consciência messiânica de Enéas Tognini – mediante a “realidade decadente apresentada pelas esquerdas *diabólicas*” – adveio de sua experiência pentecostal extática e de um diálogo com Deus seguido de seu batismo no

Espírito Santo, conforme o *colaborador*. Porque, segundo disse o narrador, foi naquele “período, em que vivi a experiência de batismo no Espírito Santo”. E “era um tempo de transição na política brasileira. O presidente era Juscelino Kubitschek, em 1958. Existiram ali, naquele período, alguns movimentos de divergência política e de convergência também”. Embora os batistas brasileiros – e grande parte dos protestantes históricos – tenham escrito na declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira sobre a notória separação entre Igreja e Estado, as percepções que Enéas Tognini teve eram de que os protestantes estavam vinculados às estruturas políticas brasileiras: “*nós, os protestantes, éramos a coluna espiritual sobre toda a estrutura política brasileira*”. Mas, assim como “*coluna espiritual*”, parte dos protestantes *ortodoxos anticomunistas* orou, “abençoou” e apoiou, quer de forma direta, quer de forma indireta, os militares e civis que depuseram Jango da Presidência da República.

Enéas Tognini me contou que não se satisfazia com uma matéria da *Revista Isto É* intitulada de “Os Evangélicos e a ditadura militar” assinada por Rodrigo Cardoso¹¹⁰. Na matéria, Cardoso mencionou o *jejum* convocado por Enéas Tognini “quatro meses antes de o marechal Humberto Castelo Branco assumir a Presidência” e escreveu que “o pastor Tognini segue acreditando que Deus, além de brasileiro, se tornou um anticomunista simpático ao movimento militar golpista”¹¹¹. Segundo Cardoso, o *colaborador* disse: “não me arrependo [...] Eles fizeram um bom trabalho, salvaram a Pátria do comunismo” (*ISTO É*, Ed: 2179, 10. Jun.2011)¹¹². Mas, Enéas Tognini argumentou que queria “*fazer uma denúncia*” ética contra a *Revista Isto É*, pois “*a revista Isto É publicou uma reportagem falando sobre a minha história. Eles fizeram aquilo sem a minha autorização. Não tiveram ética nenhuma... Não me consultaram...*”. No entanto, o *colaborador* falou com notável “ar de crítica”: “*disseram que fiquei a favor dos militares. Não ficamos a favor dos militares simplesmente. Nós oramos a Deus e deixamos que Deus trabalhasse... Pedimos que Deus mandasse alguma coisa*”. Não se tratou, pois, de um “simples apoio” aos militares e de “mera ortodoxia anticomunista”, porém de uma ação direta de Deus por meio do Espírito Santo manifesta na salvação *messiânica*. Como consequência das estratégias de Enéas Tognini, e de outros protestantes, “*Deus mandou 1964!*” – disse o narrador.

¹¹⁰ Rodrigo Cardoso leu a Autobiografia de Enéas Tognini e a minha dissertação de mestrado que trazem brevíssimos apontamentos sobre o sentimento de salvação encontrado na posição do *colaborador*.

¹¹¹ Humberto de Alencar Castelo Branco foi presidente do Brasil entre 15 de abril de 1964 e 15 de março de 1967.

¹¹² Ver matéria disponível em: http://www.istoe.com.br/reportagens/141566_OS+EVANGELICOS+E+A+DITADURA+MILITAR. Acesso em: 23 de dezembro de 2014.

Em consequência do “dia da redenção messiânica” com “contornos escatológicos”, Enéas Tognini declarou que: *“nós salvamos o Brasil do comunismo! Foi a missão de Deus. Os militares, e principalmente o Castelo Branco, se levantaram contra o comunismo [...]”*. E se Enéas Tognini exerceu um papel religioso e *messiânico* contra as “hostes espirituais da maldade” comunista ao buscar a instalação do Reino de Deus na terra, “os militares foram os anjos de Deus”, que de forma “hierárquica e organizada”, suplantaram as esquerdas: *“meu trabalho foi intenso contra as ameaças comunistas naquele tempo e os militares exerceram um papel angelical. Eram querubins, serafins, anjos, arcanjos trajados com verde oliva. Nós salvamos o Brasil do comunismo!”*¹¹³. A combinação da dita personalidade angelical de “pureza” nos militares, de consequentes ações organizadas em torno de uma “missão” aliada aos imaginados trajes militares fez que a intervenção do dia 31 de março de 1964 fosse, para Enéas Tognini, não apenas um “advento político”, mas que tivesse uma perspectiva de “santificação espiritual”, de “legitimação espiritual”. Por isso, na pluralidade das interpretações sobre o golpe civil-militar que depôs Jango da Presidência da República se encontra a convicção político-religiosa de Enéas Tognini, e de outros protestantes, em face da demonização do ex-presidente: *“nós exorcizamos o Brasil das esquerdas diabólicas...”*. Se Delcyr de Souza Lima descreveu um episódio de possessão demoníaca de Jango no Comício da Central do Brasil, Enéas Tognini concebeu necessário exorcizar o Brasil das esquerdas. Não era suficiente expelir os demônios do ex-presidente Jango, mas expelir Jango e todas as potestades comunistas do Brasil, da “pessoa do Estado”: exorcizá-los em nome do messias.

Na retomada de sua leitura e exposição bíblica acerca das respostas ao período de “ameaças comunistas” vivenciadas no Brasil e, pouco depois da intervenção militar *“que exorcizou o Brasil das esquerdas diabólicas”*, Enéas Tognini destacou que havia esperança nos seus dias. Isto porque ele estava vendo o “LANÇAR DE FOLHAS DA FIGUEIRA” que indicou o “verão que se aproxima, isto é, da volta do Senhor Jesus”. Para completar, fundamentou a sua alusão ao “verão” como período de amadurecimento da salvação nos fins dos tempos por meio do texto bíblico: “aprendei, pois, a lição da parábola da figueira: quando já os seus ramos renovam e as folhas brotam, sabeis que está próximo o verão. Assim também

¹¹³ Segundo Erickson, a angelologia tem como centro o estudo bíblico sobre o próprio anjo que, para ele, é um “ser espiritual criado”, cujo “significado literal do termo é mensageiro”. Ao mesmo tempo, os arcanjos são “anjos comandantes”, e, singularmente, “Miguel é o único citado pelo nome nas Escrituras (Jd 9). A outra referência bíblica não fornece nome (1Ts 4: 16). Gabriel, outro anjo citado nas Escrituras, não é identificado como arcanjo (Dn 8: 16; 9: 21; Lc 1: 19, 26). Alguns teólogos veem uma hierarquia angélica e funções diferenciadas entre as diferentes categorias de anjos: de serafins à arcanjos (ERICKSON, 2011, p. 15 e 18).

vós: quando virdes acontecer estas coisas, sabeis que está próximo, às portas – Marcos 15: 28 – 29” (TOGNINI, 1971, p. 78).

Visões do Millennium: memórias de protestantes sobre a vitória do Reino de Deus.

As “visões e versões escatológicas” do *Millennium* remontaram as histórias de *colaboradores ortodoxos anticomunistas* no dia do golpe civil-militar que conduziu o país ao Regime Militar com duração até o ano de 1985. A metáfora do *Millennium* foi “situada na história” e significou um período de crença na “imanência de Deus”, mas remeteu as ações de protestantes para um tempo marcado pela “mística transcendente”, pela *renovação espiritual*, e, por outro lado, pela intensidade da pregação evangelística com forte “denúncia ideológica” ao comunismo¹¹⁴. Recordei-me, então, das reflexões de Jacques Le Goff, em sua História e Memória, sobre as crenças escatológicas, que: “entre o aquém atual e o além do fim dos tempos, um longo período aqui em baixo, que é uma espécie de prefiguração terrestre desse além” como “heaven on earth” cuja influência teológica principal decorreu da literatura apocalíptica judaico-cristã (LE GOFF, 2008, p. 326-327).

Segundo Le Goff

Este Millenium deu o nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a ativação dessa era: os milenarismos (ou, segundo o grego, chiliasmos). Muitas vezes o aparecimento dessa era está ligado à vinda de um salvador, de um guia sagrado que ajuda a preparação para o fim dos tempos, deus ou homem, ou homemdeus, chamado Messias na tradição judaico-cristã, derivando daí o nome de messianismos, dado aos milenarismos ou movimentos similares [...] (LE GOFF, 2008, p. 327)

Complementarmente, Le Goff disse que “não podemos esquecer-nos de que o *milenarismo* se centra sobre a parte “dos tempos” que precede o fim propriamente dito; o seu programa é quase fatalmente político e religioso e, muitas vezes, confunde estes dois níveis”. Pode-se depreender que nem todo *movimento messiânico* é, portanto, *milenarista*. São *milenaristas* aqueles *movimentos messiânicos* cujos líderes acreditam na existência, no amadurecimento e no estabelecimento de um período de paz, justiça e felicidade duradoura mediante a irrupção do sagrado sobre a terra. Com o final da “espera”, levanta-se, pois, um líder *messiânico* e *milenarista* que dissemina as crenças teológica e política na implantação de

¹¹⁴ De forma tensiva, eles estavam entre o “já” e o “ainda não” escatológicos, pois, segundo Paul Tillich, a crença na escatologia situa “o cristão num período entre os *kairoi*, os tempos em que o eterno irrompe no temporal, entre o ‘já’ e o ‘ainda não’, e o sujeita às infinitas tensões que esta situação implica para a existência pessoal e histórica” (TILLICH, 2005, p. 449).

um Reino de Deus estável mediante a derrota do *anticristo* ou dos *anticristos*. Comumente, acredita-se que ao final dos mil anos não literais haverá a tentativa derradeira de se derrubar o messias do trono e, com a “batalha final”, com o “armagedon”, o *Diabo*, o *anticristo* ou o inimigo do messias supremo será cabalmente derrotado e condenado eternamente. Posterior à derrota final do *anticristo*, os “salvos” devem desfrutar dos “deleites eternos” com Jesus de Nazaré na Nova Jerusalém.

Por isso, o *Millennium* está entre o “já” se tem um Reino de Deus em meio aos seres humanos, e uma “Idade de Ouro”, ao mesmo tempo em que “ainda” se espera pela “parousia” por meio de um “arrebamento aos céus” ou à “Nova Jerusalém prometida”. Le Goff mencionou Desroche, segundo o qual: “a tradição escatológica tem por objetivo o fim do mundo”. Neste fim de mundo, porém, “a tradição messiânico-milenarista visa apenas o fim de um mundo no momento do grande dia, o Millennial Day, que será ao mesmo tempo o início de uma nova Era, de uma nova Idade, de um novo Mundo” – conforme aduziu Desroche (Apud. LE GOFF, 2008, p. 327). Nesse “novo mundo”, a salvação é proporcionada pelo messias ou seus emissários durante o estabelecimento do *Millennium* e com as seguintes características sublinhadas por Norman Cohn (1970, p. 11): a salvação é “coletiva” (desfrutada não apenas pelos líderes messiânicos, mas por uma coletividade), é “terrena” (se realiza neste mundo durante o *milênio* e não, ainda, em um “céu”), é “imminente” (porque é súbita, breve e se estabelece abruptamente), é “total” (o novo estado religioso e político de coisas altera totalmente a “vida na terra” ao provocar a sensação de perfeição) e é “miraculosa” (acontece por intervenção de seres sobrenaturais, do próprio deus ou de seus agentes *messiânicos milenaristas*).

Majoritariamente interpretado como uma metáfora de “mil anos”, o *Millennium*, entretanto, indicou nos *messianismos milenaristas* um período de tempo em que Deus reinou sobre a terra. Em alguns casos, significou um período de reinado de Deus precedente à “parousia” como acreditou Enéas Tognini, Delcyr de Souza Lima e Elio Eugênio Müller, entre outros; os *colaboradores*, apesar de suas crenças na irrupção religiosa e política do sagrado no Brasil a partir da intervenção civil-militar de 31 de março de 1964, não abandonaram as suas crenças na “segunda vinda” de Jesus de Nazaré em um sentido teológico conservador. Ao entrevistar o pastor luterano e capelão reformado do Exército Brasileiro, membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, IECLB, coronel Elio Eugênio Müller, em Curitiba, Paraná, lembrei-me das “visões e versões escatológicas” do *Millennium*; conforme as entrevistas de Enéas Tognini, Delcyr de Souza Lima, José Vieira Rocha e Elio Eugênio Müller, o próprio sagrado irrompeu a realidade *catastrófica* brasileira por meio do

levante civil-militar do dia 31 de março de 1964. E Elio Eugênio Müller vivenciou no interior do Exército Brasileiro, em Cruz Alta, no Rio Grande do Sul, no serviço ao 17º Regimento de Infantaria, em 31 de março de 1964, o que chamou de “a revolução redentora” ou, simplesmente, de “*A Redentora*”¹¹⁵.

Se Enéas Tognini disse que Deus usou os militares para que ele e os demais líderes *messiânicos*, *milénaristas*, salvassem o Brasil do *Diabo*; se Delcyr de Souza Lima demonstrou que Jango estava possuído pelo “*Comunismo*” como entidade *diabólica*, foi, entretanto, Elio Eugênio Müller quem vivenciou de dentro do Exército Brasileiro a intervenção civil-militar – o *Millenial Day* – quando os “*anjos trajados de verde oliva*” depuseram Jango com o clamor de parte da sociedade brasileira. No ideário protestante *messiânico* e *milénarista*, era o fim de um mundo político em transição para um “novo mundo” religioso e político de mais felicidade e realizações.

Quando cheguei à casa de Elio Eugênio Müller para realizar a entrevista que compôs o *corpus documental* desta pesquisa, notei que ele esperava por perguntas objetivas e, por isso, preparou um esboço parecido com um roteiro que foi logo abandonado em cima do “braço de um sofá”. Pedi-lhe, no entanto, que me desse o roteiro que preparou porque verifiquei a presença de correlações feitas manuscritamente entre as duas modalidades de tempo estudadas não apenas por Tillich: “*Καῖρός*” (Kairós) e “*Χρόνος*” (Chronos). Elio Eugênio Müller sustentou que existe um contato do tempo Kairós no tempo Chronos da sua história de vida¹¹⁶. A distinção realizada pelo *colaborador* em seu “rascunho documental” – entre Kairós e Chronos – decorreu de sua paráfrase do conhecido texto bíblico de Eclesiastes do rei Salomão: “Tudo tem o seu tempo determinado (KRONÓS) e há tempo para todo o bom propósito, abaixo do céu (KAIRÓS). Eclesiastes 3.1”. Em seguida, rascunhou: “Em outras palavras: tudo tem o seu “Kronós” determinado e há o “Kairós” para todo o bom propósito”. Após o seu nascimento, o evento do Chronos que Elio Eugênio Müller relacionou com o Kairós foi curiosamente o seu serviço militar obrigatório no ano de 1964 no 17º Regimento de Infantaria; sucedeu-se um tempo de pastorado cujo ápice foi o ano de 1970 em que serviu como ministro protestante na Igreja Evangélica de Confissão Luterana de Três Forquilhas, no Rio Grande do Sul; consta um novo contato temporal do Chronos com o Kairós quando foi

¹¹⁵ De Curitiba procedeu um manifesto que demarcou o posicionamento *heterodoxo* e ideológico de luteranos que firmaram o seu “posicionamento político-social”. O VII Concílio da IECLB “elaborou o Manifesto de Curitiba” entregue ao presidente Médici em Brasília (5 e 6 de novembro de 1970) pelos “eminentes pastores Karl Gottschald, Kunett e Ernesto Schlieper”. Reily trouxe o documento na íntegra (2003, p. 356-364).

¹¹⁶ Compreende-se que em alguns momentos o tempo Kairós irrompe – por meio do sagrado manifesto – no Chronos. Em decorrência disso, desenvolvem-se “hierofanias” da divindade na história de vida das pessoas religiosas e no decurso do tempo histórico.

admitido como aspirante a oficial capelão na Academia Militar das Agulhas Negras, em 1983; uma transferência para Recife com a notável ascensão hierárquica ao posto de tenente-coronel capelão; por fim, ele constatou um novo e derradeiro contato temporal do Chronos com o Kairós quando foi promovido à patente máxima para um capelão militar (para o chamado “quadro complementar”), que é a de coronel, e, em seguida, foi transferido à chefia do Serviço de Assistência Religiosa do Exército, SAREx.

Compreendi que a narrativa de Elio Eugênio Müller apontou não apenas para uma ordem sequencial em sua história religiosa e militar, mas também às irrupções do sagrado na sua vivência além dos contatos temporais entre a sua trajetória e a divindade acreditada. Como soldado, e, depois, como cabo infante combatente, Elio Eugênio Müller denominou, como sinalizei antes, o que chamou de a “Revolução” de 31 de março de 1964 de “*A Redentora*” que pôs termo ao comunismo e ao processo de “*cubanização*” do Brasil, segundo disse. No *Millenial Day* do colaborador, tornou-se necessário transpor a imagética para “defender a pátria” do “risco concreto” de comunismo conforme supôs: “*na proximidade de Cruz Alta, se estabeleceu o 17º Regimento de Infantaria e havia mais um quartel de artilharia que precisava de muitos jovens. E muitos iam, de fato. Eu também queria ir! Assim, em 1964 parti para servir à pátria no Exército Brasileiro. Foi no início da... Aliás, foi antes de iniciar a Revolução de 31 de março de 1964*”. As lembranças de Elio Eugênio Müller passaram pelo “serviço à pátria” no momento milenar de ativação da memória messiânica e milenarista em uma “Idade de Ouro” conquistada com piedade, esforços coletivos e prontidão militar. “*Quero retornar um pouco, se você me permite. Quero voltar, lá, no jovem soldado e, depois, no jovem cabo de 1964. No dia 31 de março de 1964, estava dentro do quartel em Cruz Alta, Rio Grande do Sul – no 17º Regimento de Infantaria. Não era cabo, ainda. Era um jovem recruta que tinha entrado em fevereiro. Eu não tinha iniciado ainda o curso, pois estava, mais ou menos, me acostumando com a farda, com os coturnos, com a marcha, com o manuseio de armas, com o mosquetão (aquele velho mosquetão), e com o tiro ao alvo. Ah, o 31 de março... Lembro-me muito bem da Revolução redentora que chamo de “A Redentora*”.

Elio Eugênio Müller sinalizou, ainda, para o comprometimento militar e religioso de um jovem protestante que serviu no Exército Brasileiro no ano em que “*A Redentora*” se impôs como “resposta libertadora” para um tempo de opressão e de “pecado comunista”. Momentos depois da intervenção militar que depôs Jango da Presidência da República, disse Elio Eugênio Müller que: “*nós fomos reunidos no pátio e o nosso comandante comunicou que no Brasil tinha acontecido um momento difícil... Que os militares tinham feito uma intervenção na área política e administrativa da nação... Na época, foi-nos comunicado exatamente*

assim. Depois, quando voltamos para a nossa companhia, o capitão, num círculo mais restrito, na companhia em que estávamos, com “cento e poucos” soldados, pôde-nos falar melhor e explicar: “olha, isso aqui vai trazer consequências e vocês vão ter uma vida mais difícil, agora. Vão ter que tirar mais serviço e vão ter que ficar de prontidão... Vão ter que sair para guarnecer locais que são visados para ataques e, principalmente, as centrais elétricas, os correios e todas as áreas de serviços públicos vitais para o bom funcionamento de uma cidade...Vão ter que guarnecer os quartéis...”.

Após o início de *“A Redentora”*, *“peguei dez meses de prontidão – vida difícil”*, contou-me Elio Eugênio Müller. Disse também que aprendeu a *“viver na dificuldade de ser soldado, pois não era guerra – guerra é bem pior – mas uma prontidão é um pequeno retrato do que se espera daquele soldado que precisa estar sempre pronto em defesa da pátria para ser mandado para qualquer lugar”*. Era um período de incertezas e expetativas cotidianas na vida da caserna, pois um *“soldado não sabe para onde terá que ir”*. Ao indicar os “custos à sua história” e os subsequentes dramas de um soldado para a “redenção do seu país”, Elio Eugênio Müller narrou que parte dos civis tinha dificuldades em acreditar nos problemas que estavam passando e *“no que estava acontecendo...”*. Não raras vezes, a narrativa da “redenção da pátria” foi acompanhada pelos dramas e pela superação das dificuldades vivenciadas pelos emissários do *messias* no *Millenial Day* brasileiro: *“o nosso quartel foi atacado duas vezes na tentativa de roubar armas. Obviamente, os subversivos não tiveram êxito. Quando estava de serviço numa central elétrica, guarnecendo com meia dúzia – eu cabo, meia dúzia de soldados e mais um sargento, nós fomos atacados à noite. No ponto onde estava, uma bala disparada no escuro passou a dois centímetros da minha cabeça. Não me atingiu, mas o visado era eu que estava na luz porque os demais estavam protegidos. Estive na mira de comunistas. Eu estava me locomovendo para trocar a guarda... Naquele momento, senti o quão difícil era a situação, o quão difícil era para o povo discernir aquilo que de fato estava acontecendo no Brasil”*. Tratava-se de uma batalha não somente no campo das ideias contra o “inimigo interno”, porém de entraves que transpuseram a *imagética messiânica* à prática de combate real.

Ao submeter as memórias de Elio Eugênio Müller às análises, retornei para as narrativas de Delcyr de Souza Lima sobre as suas percepções acerca da *“contrarrevolução”* ou do *“contragolpe”*. Os cruzamentos necessários das entrevistas realizadas me remeteram para as variações da *geografia da espiritualidade política* do sul do país para o sudeste, isto é, das lembranças do golpe civil-militar vivenciado de dentro do Exército Brasileiro, em Cruz Alta,

no Rio Grande do Sul, para as recordações do mesmo evento nacional a partir da cidade do Rio de Janeiro. De Elio Eugênio Müller à Delcyr de Souza Lima, portanto.

Para Delcyr de Souza Lima, o golpe civil-militar de 31 de março de 1964 foi um “*contragolpe*” porque “*o comunismo estava para dominar o país*” – conforme disse. E houve “*um levante contra aquele governador do Estado de Minas Gerais... Aquele que foi presidente de um banco famoso, mas esqueci o nome dele agora...*”, contou-me o entrevistado. Era Magalhães Pinto, um dos fundadores da União Democrática Nacional, UDN, ex-deputado e ex-governador do Estado de Minas Gerais entre 1961 e 1966. Conforme Delcyr de Souza Lima, Magalhães Pinto “*acionou diversas lideranças*” e “*as lideranças chegaram ao Exército e ao comandante geral...*”. Por isso, “*o Exército teve que preparar civis conscientes para um contragolpe, uma contrarrevolução*” em resposta às “ações golpistas” dos comunistas, segundo me disse. Outro político inusitadamente lembrado por Delcyr de Souza Lima que, segundo ele, estava no centro de “ataques *diabólicos* comunistas”, foi Carlos Lacerda, governador da Guanabara entre 1960 e 1965: “*com o governador Carlos Lacerda a coisa foi muito dramática, muito diabólica*”. Anos depois, após ter lido a obra *1964: História do Regime Militar Brasileiro*, verifiquei que Napolitano evidenciou, entre outros autores, as posturas de Magalhães Pinto e de Carlos Lacerda nos antecedentes, assim como no percurso dos acontecimentos que precipitaram o golpe civil-militar de 1964. Enquanto o general Olímpio Mourão organizou os seus soldados para sair de Minas Gerais, de madrugada, e “salvar o Brasil do comunismo e da subversão”, segundo disse, Magalhães Pinto “acabou dando aval para a ação, com planos de declarar Minas um estado beligerante”. Com isso, a “Velha raposa da política, Magalhães Pinto sabia que a ação de Olímpio Mourão, do ponto de vista estritamente militar, seria um fracasso, mas criava um fato político importante que poderia ser capitalizado pelo líder civil que ele supunha ser”. Ao mesmo tempo, Carlos Lacerda presumia, por sua vez, ser “o grande líder civil da conspiração” e “liberou a sua polícia e seus correligionários paramilitares para aterrorizar a esquerda na Guanabara” (NAPOLITANO, 2014, p. 61-62)¹¹⁷.

Delcyr de Souza Lima, porém, rememorou que no dia 31 de março de 1964 “*o Carlos Lacerda ficou acordado a noite inteira com o staff dele e com alguns secretários do Estado*

¹¹⁷ Napolitano escreveu sobre como Washington “não apenas acompanhava as conspirações e apoiava os conspiradores”, mas também como se tornou “decisivo nos acontecimentos” durante os antecedentes e a consecução do golpe civil-militar de 1964. Além disso, demonstrou sobre a “Operação Brother Sam” de apoio aos militares intervencionistas juntamente com as atitudes de Jango no ambiente do golpe, inclusive em relação ao seu discurso no Automóvel Clube que, segundo o historiador, levou o general Olímpio Mourão a colocar “a farda de combate” e a organizar “sua coluna de recrutas sem experiência que deveria sair das Minas Gerais, naquela mesma madrugada, para salvar o Brasil do comunismo e da subversão” (NAPOLITANO, 2014, p. 61-62).

da Guanabara. Eles ficaram alertas, e vigilantes, no Palácio da Guanabara. Houve um momento dramático em que ele começou a chorar e outros estavam chorando também, e dizendo: “estamos sabendo que os tanques estão se aproximando do Palácio Guanabara”. Naquele levante contra o Lacerda, os comunistas rebelados queriam entrar no Palácio da Guanabara, mas ele permaneceu com boa postura e com arma em punho para defender seu Estado, seu país e a moral do povo”. A visão de Delcyr de Souza Lima sobre o “dia da redenção de Deus” não precedeu, entretanto, a sua narrativa com alusões à imagética apocalíptica de “χάος” (de caos) em meio às batalhas políticas e religiosas, de riscos à “vida conservadora” nacional e de libertação da realidade opressora “imposta” aos brasileiros por meio da “subversão comunista”. Para o colaborador, os eventos caóticos do dia 31 de março de 1964 partiram dos comunistas: “eu fiquei preso no trânsito na noite que estourou o Movimento Comunista e eles reprimiram com violência esse tal Movimento...”. Na perspectiva da “contrarrevolução” ou do “contragolpe”, Delcyr de Souza Lima se recordou que: “estava voltando de Botafogo, pois tinha ido visitar uma família carente do lado da minha primeira esposa. Quando cheguei naquela região da Estação Leopoldina, tem uma estação de estrada de ferro ali... Eu estava de carro... O caminho que nós tínhamos era aquele (ainda não tínhamos a Avenida Brasil funcionando), então fiquei preso perto da Leopoldina porque os comunistas invadiram um vagão de trem na linha que atravessava a estrada... Não conseguia chegar em Realengo... Fiquei parado com o carro ali... Mais ou menos de 22 horas e 30 minutos até sabe lá quando... Porque parei ali naquele trânsito maluco... Os comunistas atravessaram um vagão de trem no meio da linha... Eles botaram o vagão bem no meio da avenida rodoviária. Por quê? Para evitar que os tanques de Realengo, e da Vila Militar, pudessem chegar ao Centro do Rio de Janeiro. Porque eles, os comunistas, iriam atacar certamente o Palácio Guanabara”.

Em seguida, o narrador se lembrou, à sua maneira, dos militares leais a Jango embora estivessem vivenciando um caos no enfrentamento aos comunistas: “a Rádio Mairinque Veigas, que funcionava ainda, foi tomada pelos comunistas revoltados... E vários militares exerceram papéis importantes no movimento comunista também. Principalmente com os subalternos, os sargentos. Embora tivesse um almirante famoso que estava rebelado contra a pátria”. Era do almirante Cândido da Costa Aragão que o colaborador se lembrou, pois se manteve leal a Jango e contrário a Lacerda. Anderson da Silva Almeida transcreveu as palavras de Lacerda para uma cadeia de rádio no momento do caos e da resistência de Aragão às ações dos militares intervencionistas contrários ao Palácio da Guanabara:

O Palácio da Guanabara está sendo atacado, neste momento, por um bando de desesperados. Fuzileiros, deixem suas armas, porque vocês estão sendo tocados por um oficial inescrupuloso. Almirante Aragão! Almirante Aragão! Assassino, monstruoso! Incestuoso miserável. Deixe seus soldados e venha decidir comigo essa parada. Almirante Aragão, não se aproxime porque eu te mato com o meu revólver! (In: ALMEIDA, 2014, p. 12) ¹¹⁸

Ademais, a Rádio Mairinque Veigas – *“tomada por comunistas revoltados”* – começou a colocar *“programas de propaganda ideológica no meio da noite. E, nessa noite, que houve o ataque do movimento comunista, e a contrarrevolução militar, registre-se que fiquei aprisionado no trânsito até de madrugada. Naquela madrugada os oficiais do Exército estavam agindo contra os rebelados. O Exército tirou aquele vagão e, finalmente, consegui chegar bem em casa... Cheguei em casa já era por volta de 3 e 30 minutos ou 4 horas da madrugada. Culpa dos comunistas! Não dormi. Fiquei o restante da noite ouvindo o rádio do carro. Eu continuei ouvindo o rádio em casa... A noite inteira ouvindo a Rádio Mairinque Veigas que, dominada por comunistas, deu ordens de comando sem cessar. E eles dividiram o país em regiões. A rádio dizia assim: “atenção camaradas da região X, num sei o que lá, 8, Y, num sei o que... É de 50 em 50, anotem o nome dos 50 que devem ser eliminados...”*. A ordem era para eliminar os inimigos como em Cuba... Encostados num paredão de fuzilamento”. Em consequência disso, Delcyr de Souza Lima contou que passou a *“noite toda ouvindo para ver se meu nome aparecia entre as 50 pessoas que deveriam morrer”* porque temeu pelos riscos à sua vida. Queria saber se seu nome *“aparecia entre as 50 pessoas que deveriam morrer”*. Ele me disse que: *“escrevia contra o comunismo e os religiosos de esquerda, quem sabe não é? Essa gente era perigosa. Só que eu escrevia mesmo... Era missão dada. Então eles liam as listas e, pacientemente, o locutor lia informações do tipo: “região tal, Y, X”. Eram os códigos lá, deles... Mapearam o Brasil. Eles continuaram: “atenção, atenção líder da região tal, os que devem ser eliminados são fulano, fulano, fulano”. 50 nomes. De 50 em 50. A noite inteira: de 50 em 50”*.

Nas memórias da “calamidade”, e, em seguida, na ratificação da posição sobre uma *“contrarrevolução”* ou de um *“contragolpe”*, Delcyr de Souza Lima considerou que as tentativas de golpe comunista que motivaram as ações militares foram coisas *“do Diabo, mas o Senhor levantou homens bravos para livrar o país daquela gente dominada”*. Delcyr de

¹¹⁸ Em seguida, Almeida mencionou uma entrevista do almirante Aragão a Hélio Goldstejn por meio da qual a posição do oficial leal a Jango ficou registrada: “eu tinha um compromisso moral comigo mesmo, era uma coisa minha, de vingar a morte do Getúlio. Eu achava que devia depor o Lacerda”. Segundo o almirante Aragão, a sua “briga com Lacerda era uma briga antiga que foi evoluindo até o golpe. Você entende? Pelas nossas posições. Não era propriamente uma briga. Era caracterização de posições. O Lacerda com a alma danada do golpe e eu como o tipo eminentemente ajustado a um comportamento legalista” (GOLDSTEJN, 1979, p. 8).

Souza Lima sustentou, de igual forma, que as *“igrejas continuaram com toda a liberdade graças à contrarrevolução militar como bênção recebida”*. Por isso, com o Reino de Deus apareceu o *Millennium* posterior a um tempo de libertação marcado pelo levante de *“homens bravos para livrar o país”*. Porque *“tratava-se de uma revolução comunista, mesmo, armada e já com o país inteiro tomado. Certamente, a Rádio Mairinque Veigas não atingia tudo... Dividiram, aqui, essas regiões em sub-regiões e, cada estado, dividia nas suas próprias sub-regiões, respectivamente. Estava um movimento nacional. Comunismo... Com o Julião lá no norte, na Bahia tinha outro, aqui no Rio tinha o Brizola, o João Goulart. Daí amanheceu e não deram mais notícias... Mas fiquei ouvindo também a rádio do governo do Estado da Guanabara porque, naquele tempo, era Estado da Guanabara. Em 1964 estava tudo preparado para um golpe comunista. A coisa explodiu, pois o Exército tomou conta e impediu um verdadeiro golpe. O Lacerda, governador Lacerda, quando ele chorou, dizendo: “tanques estão vindo em direção do Palácio Guanabara.” O povo todo estava tenso ouvindo a noite inteira o avanço da revolução... Coitado do Lacerda que ficou acuado dentro do Palácio Guanabara”*.

José Vieira Rocha me contou, em sua entrevista, sobre a sua visão libertadora da *“Revolução”* acontecida no dia 31 de março de 1964. Contou-me como o pastor Rubens Lopes era um *“grande nome aliado aos militares que estavam no comando da Revolução de 1964”* e, em seguida, disse-me que *“Deus usou a Revolução de março de 1964 para salvar o Brasil de coisas terríveis”*. No entanto, narrou a sua crença na *“Revolução”* como sendo *“o dedo de Deus”* em uma interferência *“hierofânica”* na história dos religiosos e, neste caso, dos militares intervencionistas, bem como dos políticos anticomunistas. Mas, conforme o entrevistado, *“toda revolução é o dedo de Deus conduzindo a “história da salvação” das pessoas e das sociedades. No Brasil não foi diferente”*. Sabe-se, com Miguel Rojas Mix, que os regimes autoritários na América Latina seguiram a linha do *“fascismo que pode ser definido como um movimento político totalitário ou autoritário de ideologia racista, oposto à democracia liberal e ao comunismo”*; o conceito pode ser aplicado a outros movimentos considerados fascistas para os quais o *“componente religioso”* é *“muito mais importante”* (MIX, 2007, p. 17). A *“hierofania”* compreendida no âmbito da *“história da salvação”*, das *“pessoas e das sociedades”*, põe em relevo que o próprio Deus se manifestou, segundo creu José Vieira Rocha, em diferentes revoluções, e, sobretudo, neste caso, na *“Revolução”* que depôs o ex-presidente Jango. Por isso, o *colaborador*, à sua maneira de se posicionar, buscou a legitimação histórica da *“Revolução”* do dia 31 de março de 1964 com alusões factuais ao partir do suposto basilar messiânico, político e *“soteriológico”* de que *“Deus usou*

movimentos, revoluções, guerras, para favorecer a evangelização no Brasil”. Como se pôde perceber, a ditadura militar brasileira foi legitimada também por crenças religiosas cristãs, pois, segundo Mix, em sua análise do caso chileno, existem “mitos de legitimação” que foram reavivados por parte da sociedade latino-americana. Operacionalizada dentro da “civilização cristã e ocidental”, a ditadura militar brasileira, assim como a chilena, engendrou uma “visão histórica apocalíptica” e “linear” na luta “entre o bem e o mal, entre o Espírito e a matéria” (Ibid., 2007, p. 143).

Em busca dessa legitimação e da “*história da salvação*”, José Vieira Rocha ponderou que: “*quando Napoleão Bonaparte estava conquistando a Europa, ameaçando, ali, Portugal, D. João VI trouxe a sede do reino dele para cá, instalou-se aí no Rio de Janeiro em 1808. Quase ninguém dá esse olhar nessa perspectiva, o que serve para se pensar sobre isso. Mas, particularmente faço esse olhar... É bem sabido que os ingleses sempre foram muito ligados a Portugal até por questões marítimas, por navegações marítimas e, então, os franceses que tantas vezes tentaram entrar no Brasil, pelo Rio de Janeiro, em Pernambuco, no Maranhão, eles não conseguiram... Mas os ingleses, por causa dessa amizade com o Portugal, quando Portugal veio, isso aqui ficou uma espécie de ninho de ingleses. E vieram muitos ingleses para cá e vieram por causa do comércio, mas entre eles havia muitos evangélicos, muitos crentes, muitos anglicanos. Você vê a igreja... A primeira igreja evangélica organizada no Rio de Janeiro, a Igreja Cristã Fluminense, que foi resultado da presença dos ingleses entre nós [...] Mas a presença deles na evangelização do Brasil foi muito forte... Perceba como Deus foi usar a revolução de Napoleão para trazer o evangelho aqui. Gosto de pensar nessas coisas! Tudo concorreu para o nosso bem. Para o bem da evangelização*”. Após declarar que acredita na “condução divina da história” e oferecer bases para a sua argumentação, o colaborador finalmente fez a pergunta que parecia querer escapar durante a entrevista: “*você acha que com a Revolução de Março de 1964 foi diferente?*”. Antes de mencionar as duas grandes guerras mundiais do século XX como importantes para a evangelização protestante do Brasil e, por isso, de alguma forma, conduzidas por Deus, pelo “*dedo de Deus*”, José Vieira Rocha declarou a vitória sobre as esquerdas brasileiras supostamente “contrárias à evangelização protestante”: “*vencemos os comunistas, graças a Deus, porque o Senhor dos Exércitos queria que a evangelização avançasse no Brasil. Teologicamente, é possível identificar uma ação clara de Deus em todos esses momentos históricos. Excelente isso*”.

Enéas Tognini, contudo, demonstrou o alinhamento possível entre os supostos religiosos e políticos em prol do Brasil redimido na instauração do Reino de Deus e do *Millenium* apregoado. Para explicar, mencionou um texto bíblico paulino e escreveu:

despertemo-nos do sono da indiferença em que temos estado até aqui, e entremos no campo de batalha da vida nacional, empunhando a ESPADA DO ESPÍRITO que é a Bíblia, vestindo toda a ARMADURA DE DEUS e a COURAÇA DA JUSTIÇA, cingidos da VERDADE, pés calçados com a preparação do EVANGELHO DA PAZ, abraçando o ESCUDO DA FÉ e tomando o CAPACETE DA SALVAÇÃO, e ORANDO sempre no Espírito Santo, porque “a nossa luta não é contra carne e sangue, e, sim contra os principados e potestades, contra os dominadores dêste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes [...] A cidade de S. Paulo deve ser o quartel general dessa FÔRÇA de Cristo no Brasil [...] O clarim de Cristo nos conclama a essa terrível batalha. É a hora do diabo, mas Cristo venceu o diabo e nós, em Cristo SOMOS MAIS QUE VENCEDORES. (TOGNINI, 1971, p. 77)

O “Reino de Deus” e as narrativas de resistência ao Regime Militar Brasileiro.

Entre o Movimento Diretriz Evangélica e a “Trincheira”.

Para delinear as disputas teológicas e ideológicas entre os batistas brasileiros, Delcyr de Souza Lima disse que surgiu outro “*Movimento político de batistas, talvez seguindo o “evangelho social”, do americano Walter Rauschenbusch, dando muita ênfase à obra social e política*”. *Eles incentivavam as pessoas à adesão nos movimentos políticos (de esquerda), e fomentavam ideias socialistas. Tratavam de assuntos de economia, de pobreza e eram por causa disso, da ideologia, comunistas de fato. Eles intitularam o Movimento de Diretriz Evangélica*”¹¹⁹. Delcyr de Souza Lima me lembrou dos fundadores do Movimento Diretriz Evangélica, os pastores batistas brasileiros: David Malta do Nascimento e Hécio da Silva Lessa. Fiquei, então, motivado pela referência ao nome do pastor David Malta do Nascimento e, depois de entrevistar Delcyr de Souza Lima, telefonei-lhe para propor que se tornasse um *colaborador* desta pesquisa. Mas, ele me disse: “*Leandro, estou muito enfermo e acamado... estou te atendendo, mas estou deitado... não quero dar entrevista, pois a minha memória está confusa, não insista muito...*”. Insisti pouco para entrevistá-lo, pois percebi o seu estado precário de saúde. Recorri, então, aos textos que pudessem me auxiliar na compreensão da história de vida de David Malta do Nascimento e da trajetória do Movimento Diretriz Evangélica.

Ao término da década de 1940 e início dos anos de 1950, David Malta do Nascimento intensificou o seu envolvimento em debates políticos, religiosos e sociais. Aos editores da revista “Novos Diálogos”, David Malta do Nascimento disse que foi estudar tardiamente porque terminou o “curso colegial com 20 anos de idade”, porém com as “leituras”, “o contato com universitários, a polêmica que resultou nessa compreensão de uma teologia aberta ao ser humano”, conduziram-no para uma “posição de esquerda”. E David Malta do Nascimento falou que: esse “assunto que diz respeito à beneficência cristã, ação social, justiça social me tocou bastante e naquela época – fim da década de 1940 e início de 1950 – se desenvolvia no Brasil o esquerdismo marxista”. Desde o curso superior de Direito, David Malta do Nascimento fez parte de um “grupo que era de uma tendência socialista”. Segundo descreveu, nesse contexto surgiu o Movimento Diretriz Evangélica que “foi um ideal, o sonho de alguns líderes batistas, e nós tínhamos uma abertura porque eu sempre fui bastante sensível e voltado para o problema da aproximação das denominações batistas e evangélicas no Brasil.

¹¹⁹ Para conhecer melhor a obra de Walter Rauschenbusch, ver: “*Christian Socialism*” (1921), “*Christianity and the Social Crisis*” (1907) ou “*Christianizing the Social Order*” (1912).

Então, nós – Lauro Bretones, Mario Barreto França, Hécio Lessa, Himaim Lacerda, dentre outros – nos aliamos de alguma forma à Confederação Evangélica do Brasil”¹²⁰.

Em diálogo com Delcyr de Souza Lima, o narrador me contou que o Movimento Diretriz Evangélica criou: “*um jornalzinho deles...*”. Contou-me, outrossim, que: “*esses pastores escreveram artigos para O Jornal Batista e iniciaram uma rádio com esse nome, Diretriz Evangélica*”. Para apontar o suposto “desvio doutrinário” da *ortodoxia* teológica batista, Delcyr de Souza Lima contou um “caso cotidiano” como “chave analítica” para a sua concepção em relação à *heterodoxia comunista* entre os batistas brasileiros: “*o curioso é que uma pessoa, mais especificamente uma senhora, ouvindo o programa radiofônico da Diretriz Evangélica, escreveu uma carta aos diretores. Eram dois diretores radiofônicos: Hécio da Silva Lessa e David Malta (este último está muito doente). Nessa carta a mulher disse: “ouvi a programação da Diretriz Evangélica e gostei muito, pois estou interessada em aprender mais sobre o comunismo e peço informações”. Veja só...*”. Sem titubear, o próprio Delcyr de Souza Lima ofereceu-me a sua interpretação sobre o “caso cotidiano” narrado: “*Um programa evangélico, que deveria pregar o evangelho do Reino de Deus, anunciou uma coisa dessas de tal maneira que uma pessoa, inclusive não crente, escreveu não para pedir informações sobre a salvação, sobre o evangelho, mas informações sobre a doutrina comunista*”. Sob a perspectiva “salvacionista” e, de maneira correlata, *anticomunista* de parte dos batistas brasileiros, Delcyr de Souza Lima percebeu a “incoerência” de um programa radiofônico que, segundo ele, deveria pregar exclusivamente a “salvação do espírito” em detrimento da realidade social, do “evangelho social” ou de interpretações comunistas da realidade brasileira¹²¹.

Contudo, David Malta do Nascimento não dissociou a sua interpretação da Bíblia Sagrada, dos profetas bíblicos e do próprio Jesus de Nazaré acerca dos “problemas sociais”. Para David Malta do Nascimento – ainda em sua entrevista à revista Novos Diálogos – havia uma leitura bíblica distinta da *ortodoxia* batista brasileira: “a Bíblia, pra mim, é exemplar quando você lê, por exemplo, a respeito dos profetas no Velho Testamento — meu Deus do

¹²⁰ Disponível em: <<http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=115>>. Acesso em: 2 de abril de 2015. Segundo o relatório da CNV, a Confederação Evangélica do Brasil era a “expressão mais intensa do movimento ecumênico no país até 1964, e os movimentos de juventude das igrejas avançavam na promoção de projetos educativos e em ações sociais que desafiavam o segmento a uma responsabilidade sociopolítica com base em valores como a justiça e o direito, com uma teologia e um chamado à atuação que se contrapunham de igual forma ao desenvolvimentismo conservador” (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 157).

¹²¹ A expressão “salvacionista” é utilizada por Jorge Pinheiro, entre outros, para se referir à supervalorização da salvação do espírito por parte dos batistas brasileiros em detrimento do “evangelho social”. Para compreender a expressão, recomendo a leitura de seu texto que remonta a história do “salvacionismo” protestante no Brasil: “Salvacionismo ou Evangelho Social?” (PINHEIRO, In: PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 235-256).

céu! — os profetas foram líderes contundentes nesses aspectos da justiça social para todos. Textos famosos. E quando você chega no Novo Testamento, eu vejo Jesus Cristo próximo da pobreza. Jesus Cristo curou o doente, multiplicou o pão para os famintos, tudo fez e ensinou a respeito dos pobres. Como não se há de sensibilizar um ser humano para com o seu próximo lendo a Bíblia?! Eu não entendo como não possa. Agora, o chamado capitalismo manipulou e defendeu em nome do princípio da liberdade uma posição de concentração do poder e da riqueza”.

Em oposição à Diretriz Evangélica, Delcyr de Souza Lima disse, acerca do Movimento, que *“deveria pregar o “Reino de Deus”, e seu éthos, mas, ao invés disso, propagou uma espécie de “comunismo teológico”*. Mas, Delcyr de Souza Lima exacerbou a sua contrariedade ao Movimento: *“na minha coluna semanal, denominada Trincheira Batista, eu atacava essa tal Diretriz Evangélica, as palavras deles... Comentava tudo com base na Bíblia Sagrada. Por um lado, tínhamos que fazer apologia contrária ao Movimento de Renovação Espiritual e, por outro, tínhamos que refutar as ideias comunistas dos protestantes de esquerda”*. Conforme Lisboa, no ano de 1963 os “batistas brasileiros acompanhavam através das páginas de O Jornal Batista vários debates, alguns de natureza doutrinária, outros de natureza eclesial, além dos de natureza política” (2012, p. 41). À esquerda, tinha-se os textos do Movimento Diretriz Evangélica e, logicamente, à direita publicava Delcyr de Souza Lima em sua coluna: “Trincheira em defesa da sã doutrina”. Delcyr de Souza Lima tinha, segundo Joanildo Burity, um “estilo nervoso” e, por meio da sua “Trincheira”, “reacendeu uma velha polêmica protestante”. Essa polêmica aconteceu em torno do debate sobre se o “destinatário primeiro, ou mais importante, da missão da igreja, era o indivíduo ou a sociedade” (BURITY, 2011, p. 164).

Após materializar a entrevista com Delcyr de Souza Lima, recorri às edições de “O Jornal Batista” para compreender a tensão presente na narrativa. De saída, contudo, percebi as intenções de David Malta do Nascimento em relação ao Movimento Diretriz Evangélica: “surgimos no cenário evangélico, como um programa afirmativo, consequente, responsável” em busca do “testemunho cristão autêntico na grave hora por que atravessa o mundo”¹²². Ao sentir a tensão provocada pela presença do Movimento, David Malta do Nascimento declarou que eles não tinham “a preocupação de agradar a grupos ou pessoas”, mas de buscar “amor e justiça” por meio da inspiração “nas lições do Mestre e edificados no seu exemplo” (página 1

¹²² Recorrentemente, a expressão “grave hora” e, neste caso, “grave hora por que atravessa o mundo” indicou a polarização ideológica no ambiente da Guerra Fria e, não distante disso, sobre as tensões da sociedade brasileira em torno dos embates ideológicos.

– O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 1 de junho de 1963). Por isso, a posição do Movimento era de “inconformismo e vanguarda” com um programa social definido:

Como Programa Evangélico e de evangélicos, queremos estar presente no grande debate, sentindo as aflições, as dores e os anseios das massas brasileiras famintas e desprezadas. Vivemos uma hora histórica. O Brasil arcaico e ultrapassado cede lugar ao Brasil novo que se levanta. O povo clama pelas reformas estruturais. As forças vivas e progressistas da Nação se põem em marcha pelo estabelecimento de uma verdadeira democracia, em que impere a justiça e todos tenham o direito a uma vida digna [...] O Movimento cívico, que ora se processa em todo o País, só comparável ao Abolicionista, pela alteração do texto constitucional e consequente realização da Reforma Agrária, tem a dimensão dos grandes acontecimentos [...] Altere-se, pois, a Constituição, que não é ela intocável. Faça-se a Reforma Agrária. Venha o Brasil novo. Saudemo-lo de pé, que na luta pelo bem, a vitória é certa. (*Ibid.*, junho de 1963, p. 5)

Em seu artigo, David Malta do Nascimento exaltou a possibilidade da realização de reformas políticas e, entre elas, salientou a Reforma Agrária por meio da proposta de alteração da Constituição dos Estados Unidos do Brasil promulgada a 18 de setembro de 1946 – “que não é ela intocável”, conforme escreveu. De maneira homóloga, o articulista propôs “saudar” um novo Brasil “de pé” e escreveu de encontro à “alienação, o alheamento, a ausência de face do processo histórico de emancipação do povo brasileiro é atitude conveniente, criminosa e anti-cristã” (*Ibid.*, junho de 1963, p.5). Ao concluir o seu artigo, David Malta do Nascimento disse sobre a “alienação”: “denunciamo-la”, “recusamo-la”, “condenamo-la”. Evidentemente, David Malta do Nascimento mexeu com as convicções *ortodoxas anticomunistas* de Delcyr de Souza Lima, entre outros, como pertencente à *rede* mais conservadora estudada nesta pesquisa. Ao “entrincheirar-se”, Delcyr de Souza Lima logo reagiu: “esta coluna surge para atender a uma necessidade”: “a de termos uma trincheira de onde ininterruptamente ofereçamos resistência às forças invasoras que põem em perigo o edifício das nossas convicções e a natureza das nossas atividades”. Segundo Delcyr de Souza Lima, estava “começando uma guerra de idéias que pode desvirtuar o conceito correto que temos do evangelho; que pode confundir o povo quanto à verdadeira missão das igrejas, e que pode desviar as atenções da mocidade para causas duvidosas”. Para o articulista, “essa invasão não é feita por inimigos declarados dos batistas mas sim por homens que pertencem ao nosso próprio território” (página 4 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 16 de novembro de 1963). Antes mesmo de atacar “a frouxidão mascarada de liberdade; a infidelidade em roupagens de superioridade; o mundanismo disfarçado de ‘consciência

esclarecida'; a loucura da carne como suposta cultura", Delcyr de Souza Lima narrou sobre as suas impressões das "ameaças *comunistas*":

Querem, ao que parece, arrancar as igrejas de sua atividade evangelizadora para lançá-las às ruas, na refrega luta de classes. Querem as igrejas na política. Querem as igrejas entrando na grita de apoio a correntes, programas e reformas sociais. Alguns querem até revolução! Para eles, a simples pregação de Jesus Cristo já é algo ultrapassado. Julgam trivial falar no sangue redentor de Cristo e em céu, quando há problemas sociais a nos desafiar [...]. Ele avisou-nos, aliás que o joio continuaria crescendo até o dia da ceifa; que a iniquidade se multiplicaria no mundo, que haveria fome, guerras e pestes. (*Ibid.*, p.4)

Acirrou-se a tensão entre a "Trincheira" *anticomunista* de Delcyr de Souza Lima e o Movimento progressista Diretriz Evangélica amparado pela recém-criada Comissão de Ação Social da Convenção Batista Brasileira presidida por Hécio da Silva Lessa em 1963. Com o aprofundamento da tensão, coube a David Malta do Nascimento explicar a sua posição sobre a missão das igrejas batistas: "a melhor definição: vida. Disse-o Jesus: Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância". Para David Malta do Nascimento não seria "necessário mais sólido argumento, prova mais eloqüente, mais convincente demonstração", pois bastou "de Cristo a palavra", "do Mestre o testemunho" para que os pecadores tivessem vida restaurada nas dimensões espiritual e social. Em palavras complementares, escreveu que o cristianismo é vida "em duplo sentido: extensivo e intensivamente. Na primeira dimensão, diga-se, desde logo, vida física", pois "contempla o homem na sua existencialidade terrena e contingente", e, por isso, "curou Jesus, deu vista aos cegos, alimentou os famintos"; ao mesmo tempo, o cristianismo é "vida afetiva e mental" porque outorga ao "homem os elementos imprescindíveis ao equilíbrio emocional" porque o reconcilia "consigo mesmo": "ajusta-o", "disciplina-o", "plasma-lhe o caráter", "ordena-lhe o mundo interior", assim como conduz o ser humano "à realização de si mesmo, como pessoa e ser moral". Em seguida, David Malta do Nascimento defendeu que o cristianismo é "vida comunitária" e é "eminentemente social": um "convite à convivência", à "fraternidade", à "paz" e à sua mensagem principal, "o amor". Onde, "todo o ato de amor implica, necessariamente, numa relação de conteúdo social" e é o amor a "mais alta expressão social do cristianismo" (página 5 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 23 de novembro de 1963).

Na mesma edição de "O Jornal Batista", Delcyr de Souza Lima, entretanto, escreveu um texto intitulado de "Pastôres Engraçadinhos". Neste texto, ele abordou o assunto de um artigo

que a revista Juventude Batista publicou em seu número de agosto e setembro contendo “uma reportagem de autoria de Êzio Pires, sobre um sermão proferido na Igreja Memorial”, no Rio de Janeiro, “pelo pastor Albérico Antunes de Oliveira”. Em face do sermão de Albérico Antunes de Oliveira, o *colaborador* se indignou e disse que a “reportagem” foi “inoportuna” e que, “aceita por JB”, “termina dizendo: ‘O sermão proferido pelo pastor Antunes de Oliveira teve um conteúdo humanamente revolucionário sobretudo quando o orador chamava de **‘engraçadinhos’** (grifos meus) os pregadores de um cristianismo vazio e distanciado das necessidades” (*Ibid.*, p. 4).

Em outro artigo de sua “Trincheira”, intitulado de “Definindo posições”, Delcyr de Souza Lima fez uma série de perguntas: “vou perguntar-me a mim mesmo, e logo responderei”. De saída, ele “se perguntou”: “Têm as igrejas responsabilidade social?”. Ele mesmo respondeu: “Como igrejas, não. As igrejas visam à edificação dos crentes, ao estudo da Palavra de Deus, ao culto ao Senhor, e ao esforço organizado para levar a todo mundo a mensagem da salvação” (Página 4 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 1 de fevereiro de 1965). Em seguida, fez-se outra pergunta: “Que papel, então representariam as igrejas na comunidade de que fazem parte, na defesa da justiça?”. Ao que ele responde a si mesmo: “Nunca as igrejas deverão tornar-se agremiações políticas e nem mesmo devem permitir que surja, na direção denominacional uma cúpula que passe a falar em seu nome [...]”. E concluiu: “A situação política é do indivíduo. Seu posicionamento, se é crente, deve levá-lo a ser defensor da justiça”. Nas duas perguntas suscitadas a si e respondidas subsequentemente por si mesmo, Delcyr de Souza Lima aclarou a sua concepção sobre o “salvacionismo” como superior à responsabilidade social da igreja que foi concebida como apolítica embora o posicionamento do *colaborador* fosse evidentemente político. Ao final do mesmo artigo analisado, e, depois de outra pergunta autodirigida, Delcyr de Souza Lima ponderou que não era contrário à “justiça social”. Mas, que não concordava com os seus opositores que “não pregam para homens do governo, exortando-os a buscarem, na Palavra de Deus, o poder e a sabedoria para a prática da justiça, mas pregam contra o povo de Deus”. Em seguida, recorreu à apocalíptica protestante *ortodoxa* para considerar: “sei que o mundo, ao invés de marchar para a justiça e para a paz marcha para o tempo da grande tribulação”; logo, seu vaticínio se mostrou implacável: “e já estamos no princípio das dores”, pois “a confusão, a miséria, a violência, os terremotos, as pestes e as guerras terão, de agora em diante, um crescimento contínuo até que Cristo venha para o juízo final” (*Ibid.*, p. 4)¹²³.

¹²³ Subjazeu em sua argumentação a suposição apocalítica de que o estado das “últimas coisas” – confusão, miséria, violência, terremotos, pestes e guerras – são inevitáveis por causa da “condição escatológica” dos

Num embate derradeiro publicado em “O Jornal Batista”, David Malta do Nascimento se posicionou explicitamente por meio de “Carta Aberta ao Pastor Delcyr de Souza Lima”. Nesta publicação final, David Malta do Nascimento procurou demonstrar o porquê de Delcyr de Souza Lima não estar “preparado para o diálogo”, pois se utilizava de “linguagem agressiva e desastrada”. Neste último texto, David Malta do Nascimento procurou refutar teologicamente os argumentos do *colaborador* ao mencionar os principais títulos da “Trincheira”. Depois deste último embate não houve desdobramentos publicados, pois em “fevereiro de 1964 assumiu o novo diretor de redação de O Jornal Batista, José dos Reis Pereira, que interrompeu tanto a publicação da Diretriz Evangélica e da Trincheira” (LISBOA, 2012, p. 45)¹²⁴.

Após as diferentes confrontações publicadas em “O Jornal Batista”, Delcyr de Souza Lima me contou acerca de um debate com os membros do Movimento Diretriz Evangélica sem se lembrar da data do acontecimento. Ele disse, que: *“isso chegou a tal ponto que fui desafiado para um debate público. Aceitei participar do debate que foi presidido pelo pastor Leal Sinésio e Lauro Bretones da cidade de São Paulo. Não conheci muito bem este último pastor, mas ele era do mesmo movimento comunista – Diretriz Evangélica”*. Em decorrência da narrativa sobre o debate, Delcyr de Souza Lima me falou sobre as escolhas possíveis à época, porque havia *“três alternativas”*: *“os chamados tradicionais, os comunistas e os pentecostais”*. Em seguida, o *colaborador* justificou o seu “caminho narrativo” a respeito das escolhas possíveis: *“Eram estarrecedores esses movimentos de políticos socialistas, de esquerda, dentro das denominações históricas. Os três núcleos, tradicionais, pentecostais e socialistas, ficaram se digladiando – convivendo muito mal. Tratava-se de um tempo de posições bem definidas. O Movimento de Renovação Espiritual, por sua vez, cresceu como se diz sempre por causa da adesão do Enéas Tognini. Cresceu a tal ponto de influenciar muitas igrejas e, por isso, incomodar a denominação batista”*.

Ainda em 1963, porém, a então Ordem dos Ministros Batistas do Brasil publicou um Manifesto, com retratos socialistas, em 14 de setembro de 1963, na capa de “O Jornal Batista” (Página 1 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 14 de setembro de 1963). O pastor batista brasileiro Irland Pereira de Azevedo foi um dos nove signatários do Manifesto, segundo se lembrou em sua entrevista. Os signatários foram: José dos Reis Pereira –

“últimos tempos”. Em outros termos, Delcyr de Souza Lima considerou que não existe o que se possa fazer em casos de confusão e guerras, por exemplo, pois a apocalíptica provocava um estado ulterior e decadente de coisas.

¹²⁴ Para Israel Belo de Azevedo, a atitude ocorreu por parte do novo diretor de “O Jornal Batista” que não tinha apreço pela natureza do debate (1983, p. 290).

presidente, José Lins de Albuquerque – 1º vice-presidente, Hélcio da Silva Lessa – 2º vice-presidente, Tiago Nunes de Lima – secretário geral, Irland Pereira de Azevedo – 1º secretário, José dos Santos Filho – 2º secretário, Otávio Felipe Rosa – tesoureiro, Tércio Gomes Cunha – bibliotecário, David Malta do Nascimento – procurador. Estimulei Irland Pereira de Azevedo, ao entrevistá-lo, para falar sobre os seus posicionamentos teológicos e políticos no ambiente do golpe civil-militar brasileiro e no Regime Militar nascente à época. No mesmo parágrafo transcrito, e antes de abordar a temática do Manifesto, Irland Pereira de Azevedo – após narrar sobre o início de seu pastorado – disse: *“no que respeita ao cenário político e denominacional, cuido primeiro da narrativa sobre o “político”. Desejo dizer-lhe que sempre procurei manter-me “atenado” com a realidade política. Por isso que não podemos viver “apoliticamente”. A omissão significa uma decisão de deixar as coisas andarem e seguirem como vem sendo...”*. Em seguida, ele impôs limites aos seus posicionamentos ao dizer que, entretanto, não exerceu *“nenhuma contribuição”* ao Regime Militar Brasileiro e não teve *“nenhuma influência”*. Mas, concluiu – em uma “guinada narrativa” oposta – pontualmente: *“sou favorável às intervenções”* como resoluções às tensões políticas do Estado. Em seguida considerou a sua participação político-religiosa no interior da denominação batista em “escala ampliada”: *“foi assim que em 1963, já participante da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil (era esse o nome da organização dos pastores batistas do Brasil), fui o primeiro secretário. E fui signatário de um manifesto dos ministros batistas do Brasil a respeito da realidade brasileira. Era uma espécie de declaração panorâmica da realidade, na qual apresentamos as nossas preocupações e os nossos pleitos. Inclusive éramos favoráveis nas então chamadas, na ocasião, de “as Reformas de Base”*.

Durante a entrevista eu estranhei que Irland Pereira de Azevedo fosse favorável às *“Reformas de Base”* propostas por Jango, pois, na mesma entrevista, ele disse que acompanhou *“desde a 1ª hora”* e desde seus *“30 anos de idade, todo o cenário político no Brasil...”*, e, considerou: *“a minha percepção é que os líderes militares, os comandantes militares, viram o governo Goulart, e as manifestações políticas, as manifestações populares, como uma clara intenção de “comunização” do Brasil. Com isso, as Forças Armadas fizeram as suas intervenções. Inclusive com respaldo, com manifestações populares, da Igreja Católica e do povo em geral nas praças públicas, mulheres, famílias etc”*. Ao invés de interpretar os posicionamentos como meras “contradições”, percebi que havia mesmo uma mudança de sentido político no Brasil: de Jango e das “Reformas de Base” à ditadura militar instaurada por meio de golpe de Estado em 1964. Os posicionamentos e adesões políticas de Irland Pereira de Azevedo acompanharam o curso da trajetória política brasileira, pois

aconteceu uma guinada do *colaborador* – signatário do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil – ao seu apoio ideológico explícito do Regime Militar. Apesar disso, recordo-me da indagação que elaborei sem verbalizar durante a entrevista: por que alguém assina um documento em apoio às reformas, e, particularmente, em apoio à Reforma Agrária, mas, depois do golpe civil-militar de 31 de março de 1964 escolhe apoiar o Regime Militar ao invés de resistir?

Do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil à Escola Superior de Guerra.

Estimulei, então, Irland Pereira de Azevedo à narrativa, outra vez, sobre o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, porém percebi-o novamente incomodado com minha insistência: *“interessante sua intervenção sobre meu papel na escrita do Manifesto dos Ministros Batistas, pois a minha escrita, em 1963, ou pelo menos a minha assinatura, continuava com algumas propostas avançadas como, por exemplo, a reforma agrária. Na verdade, a nossa posição foi clara ali... Nesse sentido, nós estávamos perfeitamente dentro da visão das reformas anunciadas pelo presidente Jango... Estávamos e éramos favoráveis”*. Percebi que a ênfase de Irland Pereira de Azevedo pôs em evidência a expressão: *“Estávamos e éramos favoráveis”*, como quem quer dizer “no passado”. Com isso, porém, o *colaborador* insistiu em problematizar: *“agora, o problema do Brasil é que quando pensa em reforma, lida-se misticamente com o caso e não com a política nacional, sem os resíduos ideológicos esquerdistas. Então, este é um problema que a gente observa, mas entendemos que havia muita injustiça... População imensa... Grandes latifúndios, grandes latifúndios, parece redundância, mas realmente enormes latifúndios e população vivendo na penúria e muita gente padecendo de fome no nordeste brasileiro especificamente. Realmente nós nos compadecemos! Tinha havido, antes, manifestações de “ligas camponesas”, manifestações no nordeste, congresso no nordeste... De certo modo, o nosso manifesto ecoou e procurou captar com os radares eficientes, os sinais, os sons do Brasil de um modo a manifestar a nossa preocupação com a realidade e o nosso sonho em relação ao Brasil do futuro”*. Aqui, outra vez, constatei uma ênfase nos chamados: *“radares eficientes”*, nos denominados: *“os sinais, os sons do Brasil”*, bem como nos interesses em planejar politicamente as atuações dos batistas em caso de uma “revolução à esquerda” conforme creram alguns *colaboradores*: pensou-se o *“Brasil do futuro”* com o vislumbre das Reformas¹²⁵. Pesquisadores como

¹²⁵ Sem me referir aos *colaboradores ortodoxos anticomunistas* que, em semelhança de Delcyr de Souza Lima, consideraram o golpe civil-militar de 31 de março de 1964 como uma *“contrarrevolução”*, Leonildo Silveira

Burity, Helmut Renders, Nicanor Lopes, José Eduardo Lopes, entre outros, têm publicado sobre o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, mas ressalto, entre eles, o escrito de João Marcos Leitão Santos, que, antes de empreender uma análise criteriosa do documento, disse:

pelo seu conteúdo, o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil foi um dos mais expressivos, senão o mais expressivo, pronunciamento político do protestantismo na Quarta República, e suscitava entre a comunidade protestante, em primeiro lugar, a exigência de uma reflexão que redundaria em modelos de ação política operante sobre as instâncias políticas do país a partir de valores políticos que questionava ou propugnava. (LEITÃO SANTOS, 2014, p. 69-70)

Os signatários do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil desfecharam o documento com as suas intenções precípuas em relação à luta por justiça social e em prol do “evangelho social”:

Por isso, preconizamos a promoção urgente de reformas tais como: a) reforma agrária, que venha atender às reivindicações do homem do campo explorado; b) reforma eleitoral, que venha liquidar as circunstâncias que possibilitam e estimulam os nossos maus costumes políticos; c) reforma administrativa, que ponha termo ao nepotismo, ao filhotismo e à ineficiência tão generalizada quanto onerosa dos serviços públicos; d) reforma da previdência social, que venha pôr em funcionamento as nossas leis sociais com o pleno reconhecimento e o efetivo atendimento dos direitos dos que trabalham. (Rio de Janeiro, 14 de setembro de 1963, p.01)

Continuei estranhando – no sentido de “desnaturalizar” – as posições de Irland Pereira de Azevedo. Porque, não obstante a sua guinada em apoio ao Regime Militar narrada durante a entrevista, mesmo sendo signatário de um dos mais “expressivos, senão o mais expressivo, pronunciamento político do protestantismo”, conforme disse Leitão Santos, o *colaborador* se decidiu, em 1981, juntamente com o pastor batista brasileiro Nilson do Amaral Fanini, pelo curso de política e estratégia na Escola Superior de Guerra, ESG. Sentido contrário, a sua mudança ideológica abalou, no curso da narrativa, a coerência de seus posicionamentos à época de setembro de 1963 até 1981, entre a assinatura do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil e a abertura política realizada no período de Ernesto Geisel e João Batista de Oliveira Figueiredo. No entanto, observei que não se tratou simplesmente de “manter a coerência do discurso”, mas de uma mudança em relação às posições corroborativas das Reformas às posições do Regime Militar em sua fase de “esgotamento” e abertura política.

Houve, pois, um processo de negociação das convicções políticas de Irland Pereira de Azevedo que se tornaram homólogas à dinâmica da realidade brasileira¹²⁶.

Para detalhar o seu ingresso no curso da ESG, Irland Pereira de Azevedo disse que ele era, então, o “*presidente da Convenção Batista Brasileira, em 1980*”: “*e fui à Pataya, na Tailândia, para um Congresso promovido pela Associação Billy Graham de “missiologia urbana”. Nesse interregno, enquanto eu fui, são 40 dias, porque de lá fui para os Estados Unidos pelo Canadá para o Congresso da Aliança Batista Mundial. Quando eu estava ausente do Brasil, o Estado Maior das Forças Armadas, que de certo modo, representava a Presidência da República, enviou-me um convite ao endereço da Convenção Batista Brasileira para que fossem designados três nomes para escolha de um apenas. Os nomes deveriam concorrer para fazer o curso superior de Política e Estratégia na ESG. Sem o meu conhecimento, foram indicados os três nomes: o primeiro deles foi o meu, o segundo foi o do pastor Nilson do Amaral Fanini e, o terceiro, foi outro nome lá... Quando cheguei, o Secretário Executivo da Convenção me comunicou: “Pastor, indicamos seu nome; o nome do pastor Fanini; e outro lá”. Eu fiquei tranquilo. Escolheram o pastor Fanini por ser um homem da mídia, etc. E lá do Rio de Janeiro fica mais fácil realizar o curso. Comuniquei isso na liderança da minha Igreja. Qual não foi a minha surpresa? Recebi o convite oficial da Presidência da República para fazer o curso de 1981. O curso começava em março. Na verdade, ao invés de escolherem um, escolheram dois por causa do nosso currículo muito bom, pelo nosso domínio de línguas, pela experiência internacional. Foi um dos anos de maiores exigências da ESG sobre a qualificação dos candidatos no quesito intelectual. Nós obtivemos muitos pontos. No mínimo eram 400 pontos necessários, mas nós obtivemos 800 pontos. Então, fiz o curso no ano de 1981*”. No portal da ESG na internet consta, dessa forma, os nomes de Irland Pereira de Azevedo e Nilson do Amaral Fanini entre os diplomados da turma “Marechal Cordeiro de Farias”, de 1981¹²⁷. Constam também os nomes do pastor batista brasileiro Daltro Miguel Keidann e do pastor presbiteriano do Brasil Guilhermino Silva da Cunha na mesma turma de 1981.

Durante a entrevista, Irland Pereira de Azevedo quis evitar, no entanto, as possíveis incoerências entre o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil assinado por ele, entre outros pastores, e o seu envolvimento com a ESG na década de 1980. Em *primeiro lugar*, o

¹²⁶ Faço a ressalva necessária de que, obviamente, Irland Pereira de Azevedo, durante a escrita do Manifesto, não sustentou quaisquer convicções políticas em favor do comunismo. Mesmo em sua adesão aos supostos do Regime Militar, porém, ele não apoiou as violações de direitos humanos acontecidas durante a ditadura.

¹²⁷ Disponível em: <<http://www.esg.br/index.php/br/2014-02-19-17-51-50/diplomados/93-diplomados/121-1981>>. Acesso em: 4 de abril de 2015.

colaborador procurou demonstrar a finalidade da ESG não apenas em relação à sua própria experiência, e, em *segundo lugar*, sinalizou para a importância dos estudos da ESG em relação aos “problemas do Brasil”. Ele disse, então, que: *“há um mal entendido muito grande, uma injustiça muito grande em relação à Escola Superior de Guerra... Ainda que Golbery do Couto e Silva, ainda que outras inteligências militares tenham estado na ESG... A Escola Superior de Guerra configura-se como sendo de Altos Estudos de política, de estratégia. Procura oferecer uma visão panorâmica do Brasil, examinando a cada ano, em cada turma, a conjuntura nacional nas diversas expressões do poder nacional, do poder político, do poder econômico, do poder psicossocial, do poder militar, etc”*. Segundo Êça Pereira da Silva, a ESG pode ser comparada ao Centro de Altos Estudos Militares, CAEM, no Peru; sua presença, a partir de 1949, marcou no Brasil um período de “disputas ideológicas” análogas ao “sentimento de Guerra Fria” entre Estados Unidos e União Soviética no pleito pela “hegemonia mundial”. Para a autora,

estas duas instituições castrenses tinham como finalidade formar elites civis e militares que administrassem seus respectivos países; assim, ofereciam cursos anuais para civis e militares selecionados pelas instituições. O currículo de tais cursos objetivava abarcar o máximo de aspectos de cada uma das realidades nacionais tratando de economia, de sociologia, de infra-estrutura (comunicações, transportes, etc) entre outros temas. (SILVA, 2014, p. 1)

Ao ressaltar a importância dos estudos da ESG, Irland Pereira de Azevedo procurou, porém, por um lugar democrático para as suas posições políticas após criticar o caráter violento do “modus operandi” dos linhas-duras que aturam no Regime Militar e, ao mesmo tempo, ressaltou que nunca foi “molestado” – expressão evidentemente utilizada por ele – *“por agentes militares do governo vigente na época. Nunca! Nunca fui chamado para esclarecer coisas...”*. E me falou, com habilidade apologética, que *“a Escola Superior de Guerra, ESG, passa a limpo o Brasil e com uma atitude crítica, objetiva. Na nossa turma de 1981, criticamos a demora dos militares promoverem a redemocratização do país, a realização de eleições para que o governo civil assumisse a Presidência da República. Para que voltassem as eleições diretas. Nós fizemos essa crítica na Escola Superior de Guerra e meu grupo, lá. E a Escola como um todo fez. Éramos quase 200 integrantes, entre reitores de universidades, pastores, padres, professores universitários, pró-reitores. Foi um ambiente crítico (olha, era ano de 1981), mas a nossa atitude foi crítica em relação à realidade. E as sugestões da Escola sobem aos ouvidos inteligentes das Forças Armadas para chegar, então,*

à Presidência da República. Anualmente, a avaliação da conjuntura nacional vai através, hoje, do Ministério da Defesa – já que não existe mais EMFA: o Estado Maior das Forças Armadas. E, portanto, o Ministério da Defesa faz chegar à Presidência da República. A ESG, como sempre, traz uma contribuição muito importante para a compreensão do Brasil em relação aos problemas do Brasil, aos desafios do Brasil”. Não obstante, o colaborador requereu um “lugar democrático” para a ESG e, para tanto, opôs-se ao que chamou de: “aquilo que a ‘universidade’ costuma dizer que é, ou que foi”. Os autores que se pronunciaram a partir das “universidades”, contudo, não apresentaram uma “versão monolítica” sobre a ESG – como se pode constatar na historiografia – e sobre os seus instrumentos críticos de análise ou acerca da Doutrina de Segurança Nacional, DSN. Ainda assim, procuraram compreender a ESG com base em diferentes percepções como fez Celso Ramos Figueiredo Filho, entre outros. Segundo o autor, “nos momentos imediatamente anteriores e posteriores ao golpe de 1964, houve grande afinidade entre o pensamento autoritário representado e divulgado pela Escola Superior de Guerra (ESG) e o pensamento liberal” propalado pelos órgãos midiáticos à época¹²⁸. Mas, Filho destacou que a ESG foi, entre outras coisas, um “centro preparatório das elites” que conduziram o Brasil a esse “inevitável destino” da Doutrina de Segurança Nacional e ao tão propalado “desenvolvimento” do país. Havia, porém, critérios para a realização dos cursos da ESG, pois, exigia-se uma soma de atributos mínimos na qualificação para a pertença e inserção das elites: “elitista por definição, a ESG só aceitava no seu quadro discente estagiários provenientes das mais altas camadas da sociedade”. E os “civis procediam tanto do serviço público quanto de empresas estatais ou privadas, todos com funções diretivas, e eram admitidos no curso somente com a chancela do Presidente de República”. Ao perceber a presença discente de pastores protestantes e padres entre os alunos da ESG, constatei, pois, haver uma “elite religiosa” entre as outras assinaladas por Filho. Mas as exigências eram comuns a quaisquer membros das elites: “exigia-se curso superior completo e, a partir de 1963, idade mínima de 35 anos”. Ademais, os alunos “eram escolhidos devido à sua capacidade de liderança junto ao seu círculo profissional, bem como pela importância estratégica, conforme os critérios da DSN, de sua atividade ou de sua empresa” (FILHO, 2005, p. 85-87).

¹²⁸ E a ESG, que iniciou as suas atividades letivas em 1949, inspirou-se na “experiência expedicionária brasileira na Itália, onde os “pracinhas” serviram sob o comando do Exército dos Estados Unidos da América”. Com essa experiência, os oficiais brasileiros se inspiraram no “poderio organizacional e bélico das Forças Armadas dos Estados Unidos” para adotarem um modelo que incluiu o “projeto de Brasil Potência” com resultado de efetivação da Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (FILHO, 2005, p. 86).

Nessa linha de aparente divergência com os estudos acadêmicos, Irland Pereira de Azevedo considerou – de forma mais completa e insistida – que: a *“Escola Superior de Guerra não é aquilo que “a universidade” costuma dizer que é, ou que foi, mas é um centro de excelência em “pé de igualdade” com os institutos semelhantes da França, dos Estados Unidos e dos outros países desenvolvidos. Esses institutos surgiram depois da Segunda Guerra Mundial por causa da preocupação com a segurança nacional, em se ter um mundo “conflituado”. Então, essas instituições surgiram e, em vários países da América Latina, também apareceram. Era essa a visão que eu queira oferecer para constar na sua pesquisa”*. Além disso, a ESG fez os seus “pregadores políticos”, pois, depois do término do curso, o diplomado “deveria atuar como um multiplicador da DSN, principalmente através de cursos e palestras ministrados pela Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra”, ADESG. Por isso, Filho considerou que um dos mais “importantes objetivos da Escola” era “a multiplicação da sua doutrina por todo o país” e “a ADESG era o instrumento ideal para esse fim, pois ela contava com um escritório em praticamente todos os Estados brasileiros” (*Ibid.*, 2005, p. 87).

Nos anos de 1963 e 1981, portanto, Irland Pereira de Azevedo vivenciou um processo de negociações entre ser signatário de um documento socialista na linha do Movimento Diretriz Evangélica – que foi o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil – e ser diplomado da ESG com atuação em grandes igrejas batistas e na Convenção Batista Brasileira¹²⁹. A adesão de Irland Pereira de Azevedo às propostas da ESG produziu, por conseguinte, um efeito notável em sua história de vida, em sua elaboração teológica e em sua percepção política. Sobre esta última, o *colaborador* incorporou a ideia da DSN no que tange ao “inimigo interno” e a “*alguns dignitários da ESG*” que recorreram aos seus supostos “doutrinários”, teorizadores: “*é interessante a percepção dessa evolução a respeito do inimigo interno porque lhe pareceu, Leandro, que a ESG se tornou um polo teorizador de boa parte daquilo que se fez dentro do Regime Militar. Não foi propriamente a ESG como Escola que teorizou sobre tudo. Foram alguns dignitários da ESG, tais como Golbery; Golbery era uma inteligência estratégica enorme e ele influenciou muito, digamos, as teorias e a Doutrina de Segurança Nacional. Evidentemente que a ESG aceitou suas imposições, mas o autor (pelo menos o implantador nacional), digamos, da doutrina de Segurança Nacional, que a importou dos Estados Unidos, da Europa, foi Golbery*”. Percebi, pois, que Irland Pereira de

¹²⁹ Por lógico, isso não significa que Irland Pereira de Azevedo tenha se envolvido com o Movimento Diretriz Evangélica, mas que o Manifesto dos Ministros Batistas foi assinado inclusive por David Malta do Nascimento e Hécio da Silva Lessa.

Azevedo narrou com clareza sobre a sua experiência na ESG e sobre os reflexos dessa vivência para a sua história de vida. Motivado por isso, recorri aos estudos de Carlos Fico para compreendê-la em razão dos desdobramentos da experiência de Irland Pereira de Azevedo e da importância da ESG para outros narradores, tais como Ines Manuel Minardi:

Produzida, basicamente, no âmbito da ESG, a “doutrina” supunha que o Brasil integrava-se ao contexto internacional da Guerra Fria considerando (a) sua grande população e extensão territorial; (b) seu posicionamento geopolítico, que lhe conferia importância estratégica no âmbito das relações políticas internacionais e (c) sua vulnerabilidade ao comunismo, à luz de supostas fragilidades internas (população “despreparada” e políticos “corruptíveis”). Desse diagnóstico, decorria que (a) o Brasil tinha condições de se tornar uma das grandes potências mundiais e (b) era necessário precaver-se contra a “ameaça comunista”. Em consequência, a ESG elaborou caminhos brasileiros possíveis para (a) hipóteses de guerra entre os países capitalistas e comunistas; (b) mecanismos internos de combate ao comunismo e (c) um desenvolvimento econômico que reforçasse o destino brasileiro [...] Essa elaboração intelectual encontrou em Golbery do Couto e Silva seu principal proponente [...] (FICO, 2001, p. 41-42)

Essa percepção política no que tange à ESG fez Irland Pereira de Azevedo repensar a teologia no campo sistemático, mas, principalmente, no que concerne à sua compreensão “eclesiológica”¹³⁰. Ele mencionou Martinho Lutero no que diz respeito à teologia dos “dois reinos” para diferenciar o “reino espiritual” do “temporal”. Segundo essa teologia, “Deus tinha estabelecido dois reinos, um sob a lei e outro sob o Evangelho”. Neste caso, “o Estado deveria operar debaixo da lei, e seu principal propósito seria pôr limites ao pecado humano”, porque “sem o Estado, os maus não teriam freios”, mas “os crentes pertencem a outro reino e estão sob o Evangelho” (VANDERLINDE, 2004, p. 42). Ao ponderar sobre a teologia dos “dois reinos”, disse-me: *“eu entendo que os membros da igreja, individualmente, como cidadãos, devem ter papel importante na vida social a partir do seu bairro, da sua comunidade, dos conselhos tutelares. Mas a igreja como tal, não! A igreja como Instituição, não! Eu entendo que a instituição é apartidária, apolítica. Ela tem supremacia... A igreja tem contribuição com a vocação diferente. Não foi chamada para ser partidária, mas apartidária e com uma contribuição espiritual muito sublime. Agora, a igreja e os seus membros estão em duas pátrias: a pátria terrena e a pátria celestial: na teologia dos “dois reinos”. Exatamente, eu estava pensando em Lutero e nos “dois reinos”*¹³¹. Apesar das posturas

¹³⁰ Eclesiologia é em teologia sistemática o estudo da igreja e os seus papéis.

¹³¹ Ao apontar para a teologia dos “dois reinos”, de Lutero, o colaborador disse: *“por isso que criamos o nosso centro de altos estudos de política e cidadania, recentemente... Nós queremos criticar a realidade, que é de esquerda e a que é certa... Queremos ver o que é errado... Queremos sugerir... Queremos propor, mas não*

anticomunistas sustentadas, Irland Pereira de Azevedo considerou que o emprego da violência foi um “equivoco” do Regime Militar, em seu caráter recrudescido e ditatorial, assim como dos *comunistas* revolucionários, além da redemocratização do Brasil, pois quando fez o curso da ESG: “já havia conhecimento de que o governo brasileiro, contudo, usava a força. Por grande parte da sociedade, não só pela resistência tola ao Regime, havia esse conhecimento sobre os nossos inimigos internos que eram os comunistas. Inimigos do Brasil, quero dizer. Não só do Exército ou das Forças Armadas. Veja só, no ano em que eu fiz o curso, houve claras condenações a essas manifestações de forças, porém. Condenou-se o uso de violências. Era só a ênfase na liberdade humana e, por isso, que entendíamos ser urgente a redemocratização do país, urgente a função de um governo civil, urgente a realização de eleições gerais, a eleição do presidente da República, dos governadores porque todos eles eram nomeados, de certo modo: eleitos pelas assembleias”.

A Campanha Nacional de Evangelização.

Mas Irland Pereira de Azevedo não se deteve somente na história da sua participação no curso da ESG, em 1981, e às suas posições teológicas *ortodoxas* emolduradas politicamente pelo *anticomunismo* ou pela apologia à DSN praticada pela ESG, porque se lembrou da influência política de líderes batistas brasileiros, tais como a do pastor Rubens Lopes. O *colaborador* se recordou que, em 1965, aconteceu a Campanha Nacional de Evangelização dos batistas brasileiros, como: “um movimento que tinha por fim unir as igrejas todas para um grande impacto evangelizador do Brasil”. O ápice do movimento que conduziu os batistas brasileiros à “evangelização da pátria”, como proposta costumeira de “redenção espiritual”, subsequente à salvação política empreendida por civis e militares por meio do golpe de 31 de março de 1964, foi anunciada com entusiasmo pelo editor de “O Jornal Batista”. Uma chamada à participação veio cerca de um mês antes do acontecimento

queremos vínculo com nenhum partido... Não queremos ser alimentados nem economicamente, nem politicamente, nem culturalmente por nenhum partido político para que tenhamos essa transcendência”. Em relação ao Centro de Altos Estudos de Política e Cidadania, CEAEP, Irland Pereira de Azevedo disse: “Concebido há alguns anos e vindo à luz em agosto de 2013, o CEAEP tem por objetivo apreciar e debater temas relevantes, relacionados com filosofia, ciência e práticas políticas, fundamentos e princípios bíblicos e de diretrizes éticas para a ação política, visando a informar e formar cidadãos conscientes, responsáveis e aptos a eventualmente exercerem funções políticas, na sociedade brasileira. O Centro almeja motivar seus participantes a uma cidadania responsável, disposta a mudar os costumes e a história política do Brasil”. Coordenado pelo *colaborador*, o CEAEP teve como professores os seguintes pastores: Jorge Pinheiro, Lourenço Stelio Rega, Éd René Kivitz, Reinaldo Vieira Junior e Paulo Fabra Siqueira – entre outros. Entre os nomes listados, considerei interessante a presença de Jorge Pinheiro que mantém seus posicionamentos políticos à esquerda. Disponível em: <<http://www.batistabrasileiro.com/files/CEAEP.pdf>>. Acesso em: 6 de abril de 2015.

evangelístico: “Daqui a um mês Cristo vai lotar de nôvo o Maracanã”, no Rio de Janeiro¹³². Anunciou-se, assim, o acontecimento de maior importância, naquele contexto, para os batistas brasileiros – a Campanha Nacional de Evangelização: a data estava marcada para 31 de janeiro de 1965. Antes disso, a iniciativa havia sido aprovada pela 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, realizada em Vitória, no Espírito Santo, conforme Duncan Alexander Reily (2003, p. 311).

Para analistas como Elizete Silva, o “espírito proselitista tão característico da denominação Batista, diante da crise que o Brasil vivia às vésperas do golpe civil-militar de 1964 foi o motor de uma grande campanha de evangelização nacional”, que “pretendia ser a solução para os graves problemas do país” (SILVA, In: ZACHARIADHES, 2009, 39). Sem desconsiderar a relação dos batistas com a conjuntura política, a autora mencionou um texto transcrito em uma ata da Convenção Batista Brasileira que revelou a confluência da Campanha Nacional de Evangelização com o momento político brasileiro tenso em janeiro 1964 – data notadamente anterior ao golpe civil-militar que depôs Jango:

Considerando a gravidade do atual momento brasileiro, que está a exigir uma participação mais efetiva dos batistas, eis que eles têm uma mensagem decisiva para a atual conjuntura; considerando que tal participação se faz urgente, tamanha é a vertiginosidade com que os acontecimentos se sucedem fazendo prever profundas mudanças no país, considerando que é missão precípua dos crentes evangelizar, para o que contam com o apoio irrestrito de Cristo; Propomos que a CBB lance, nos primórdios de 1965, uma Campanha Nacional de Evangelização. (ATAS E RELATÓRIOS DA CBB, 1964, p. 6)

Os batistas estavam convictos, na 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, que a alternativa para a “situação perigosa”, com iminente “risco de comunismo”, experimentada pelos brasileiros era a evangelização por meio da “redenção do espírito”, da “redenção da pátria” que, em seu Estado redimido, deveria estar “liberta das esquerdas”. No contexto de preparação da Campanha Nacional de Evangelização – divulgada amplamente em “O Batista Brasileiro” – ocorreu o golpe civil-militar que depôs Jango e, em seguida, a “resposta de Deus” fez que a liderança denominacional comemorasse: “Os acontecimentos político militares de 31 de março a 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação”. Isto, “porque” – disseram eles – “estávamos vivendo num clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações, que nos

¹³² Em 1960, o pastor e evangelista estadunidense Billy Graham pregou no Maracanã com o Estádio lotado (*O Jornal Batista*, Rio De Janeiro, janeiro de 1965, p. 01).

roubaram o mínimo de tranquilidade necessária para poder trabalhar e progredir [...] agora as coisas mudaram”. E já era

tempo [...]. Preocupava-nos a posição do Presidente da República. Como cristãos devíamos-lhe todo o respeito aconselhado nas Escrituras. Era objeto constante de nossas orações [...] agora quando escrevemos estas notas, parece que tudo acabou [...] a democracia não está mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada [...]. O povo brasileiro pela sua índole, pela sua formação, rejeita os regimes totalitários, e muito particularmente o regime comunista [...] mesmo em nossas igrejas havia infiltrações [...] (página 3 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, abril de 1964)

O presidente da Convenção Batista Brasileira, Rubens Lopes, referido de maneira respeitosa por Delcyr de Souza Lima, por Irland Pereira de Azevedo e por José Vieira Rocha, estava liderando a Campanha Nacional de Evangelização porque, entre outras coisas, era articulador da política endógena e exógena, era estratégico e influente entre os militares. Pois, Irland Pereira de Azevedo, entre outros, descreveu a influência política de Rubens Lopes, que: visitou as *“autoridades, tanto no plano Federal, como do plano Estadual e as autoridades da Câmara Municipal também. O pastor Rubens Lopes capitaneou esse trabalho, esse movimento de visitação através das lideranças estaduais e as autoridades. As autoridades foram visitadas e eu vejo uma mudança importante de paradigma dos batistas brasileiros: fomos nós que começamos evangelizando as classes menos favorecidas, as populações mais pobres e a partir dali nós passamos a nos preocupar também com as elites, tanto intelectuais, como governantes”*. A mudança paradigmática dos batistas brasileiros, segundo o *colaborador*, foi uma guinada à “evangelização das elites” que incluiu, como consequência, os “governantes” no período do Regime Militar e que abrangeu a preparação, assim como a consecução da Campanha Nacional de Evangelização entre 1964 e 1965. Com isso, Irland Pereira de Azevedo depreendeu o período, e o promissor evento evangelístico de 1965, como um acontecimento de transição na compreensão dos batistas brasileiros. O *colaborador* disse, entre outras coisas, que: Rubens Lopes *“esteve também, não me lembro exatamente, faz tanto tempo, também em assembleias legislativas, em ambientes em que ele discursou. Um homem que tinha uma capacidade imensa, uma inteligência brilhante, uma oratória invejável... Um dos homens mais inteligentes que eu conheci: o pastor Rubens Lopes”*.

De “todas as igrejas históricas”, segundo Reily, “só os batistas conseguiram manter sua antiga ênfase evangelística, sem passar por uma crise de maiores proporções” em relação às

tensões entre tendências teológicas, políticas e institucionais¹³³. As características mais marcantes “da denominação no período do regime militar tem sido suas grandes campanhas de evangelização nacionais e continentais”, segundo o autor. O tema da Campanha Nacional de Evangelização – aprovada pela 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira – foi, a propósito da influência religiosa e política de Rubens Lopes, “Cristo, A Única Esperança”. Disse Reily que os “preparativos começaram imediatamente, sob a dinâmica liderança do presidente da comissão coordenadora, Rubens Lopes, pastor da Igreja Batista de Vila Mariana, São Paulo”, que cuidou dos pormenores de sua realização. O mesmo autor assinalou que “há, porém, evidência sólida de que os batistas encararam a Campanha Nacional de Evangelização (1965) como sua resposta ao golpe de 1964” (REILY, 2003, p. 311). No entanto, José Vieira Rocha não concordou com os meus estímulos durante a entrevista que sinalizaram para a mesma direção apresentada por Reily, e, por isso, foi enfático em sua contrariedade à ideia do autor: *“se alguém fizer alguma referência – uma inferência que seja – da Campanha Nacional de Evangelização como resposta contrária ao movimento revolucionário de 1964 está laborando em erro gravíssimo”*. Note-se, pois, que Reily não se referiu a uma “resposta contrária” dos batistas brasileiros à intervenção militar de 1964, mas a uma manifestação favorável – a uma resposta positiva –, bem como corroborativa aos ideais dos conspiradores civis-militares que insurgiram contra o, então, presidente da República. Evidentemente, José Vieira Rocha disse com propriedade que os batistas brasileiros se mantiveram majoritariamente favoráveis ao golpe civil-militar que depôs Jango; e, com Reily, considero que “a resposta ao golpe de 1964” foi uma “evidência sólida” do apoio de parte dos batistas brasileiros ao Regime Militar como resposta de “salvação religiosa e política da pátria”. Por isso, essa parte dos batistas intensificou – no decurso do ano de 1964 – as atividades evangelísticas na perspectiva da “salvação espiritual” dos cidadãos “libertos politicamente” dos “riscos de comunismo” no Brasil. Tratou-se, portanto, da redenção “política e espiritual”. Disse José Vieira Rocha, acerca do êxito das iniciativas, que: *“a Campanha de 1965 foi resultado de outra campanha de evangelização, em São Paulo, antes de 1964. Não tem nada a ver. Fazer uma referência a isso é ignorar a Campanha Nacional de Evangelização e o movimento da Revolução de março de 1964”*¹³⁴.

¹³³ Faz-se a ressalva para a crise institucional causada pelo surgimento do Movimento de Renovação Espiritual constante na Parte III desta pesquisa.

¹³⁴ Reily considerou que em 1960 a Aliança Batista Mundial realizou o seu X Congresso na cidade do Rio de Janeiro (26 de junho a 3 de julho), o “renomado evangelista Billy Graham pregou a 200 mil pessoas no estádio do Maracanã e o brasileiro João Filson Soren foi eleito presidente da Aliança Batista Mundial” (*Ibid.*, p. 311).

Assim como fez Irland Pereira de Azevedo e Delcyr de Souza Lima, José Vieira Rocha exaltou a personalidade religiosa e política de Rubens Lopes. Ao considerar a importância do ministério pastoral de Rubens Lopes, portanto, José Vieira Rocha convidou-me ao compartilhamento de sua *memória*: “o pastor Rubens Lopes... Lembremo-nos mais dele”. O *colaborador* inicialmente lamentou de que, no entanto, não foi “ovelha dele, infelizmente”, mas se recordou, que: “nutria uma admiração muito grande pelo pastor Rubens Lopes”. Para José Vieira Rocha, “ele era um homem alguns anos à frente da sua geração... Eu até reputo assim, que dado o grande avanço cultural, ideológico, filosófico, dele mesmo, da vida dele, não devia ser uma pessoa muito fácil de convivência mais próxima. Porque para alcançar a cabeça dele eram poucos, eram poucos. Eu o admirava muito. O pastor Rubens não tinha dúvida de nada”. Ao mesmo tempo em que (re)construiu o “herói”, José Vieira Rocha fez questão de enfatizar a sua identificação com a *ortodoxia* de Rubens Lopes, pois, segundo o *colaborador*, ele era admirável: “amava os fundamentos da Palavra de Deus. Não deixava nenhuma possibilidade de incertezas na palavra dele, pois a palavra e a conduta dele eram ímpares. Ele era esse homem...”. Por causa das características de Rubens Lopes e de sua personalidade marcante entre os batistas brasileiros, José Vieira Rocha ponderou sobre o caráter evangelístico de Rubens Lopes como atributo essencial de sua liderança nacional, pois: “ele criou primeiro um projeto de evangelização aqui, na cidade de São Paulo; Depois, a Campanha Nacional de Evangelização, no Brasil; E depois a Campanha das Américas em 1969. Logicamente, eu sempre, já mencionei, sempre o admirei muito e você imagina...”.

Após refletir sobre o Movimento de Renovação Espiritual liderado por Enéas Tognini, e a consequente cisão ocorrida na Convenção Batista Brasileira, em 1965, José Vieira Rocha disse que Rubens Lopes soube conduzir a situação institucionalmente instável: “ele criou, na ocasião, um jornal especial da Campanha Nacional de Evangelização em que botou a evangelização como um trabalho único na vida das igrejas batistas e, apesar desse movimento de expulsão das igrejas ter sido em 1965, o grande impulso da Convenção Batista Brasileira foi, naturalmente, a Campanha Nacional de Evangelização. Foi também em 1965, o que, de alguma maneira, ajudou a empanar a turbulência satânica daquela divisão. O Rubens era um homem, chamemo-lo assim, de Rubens, como a gente o tratava, naquela ocasião...”. Porque era “Cristo, A Única Esperança”, e não as propostas *comunistas* ou “reformistas”, Rubens Lopes “se valeu muito bem daquela situação porque era muito inteligente” – conforme José Vieira Rocha; e, em relação à “Revolução de março de 1964, era política” essencialmente e não-religiosa segundo disse o *colaborador*. Conforme José Vieira Rocha – nessa conjuntura política – Rubens Lopes “soube se aproveitar e se

aproximar do Regime com muita afinidade com os principais oficiais que transitavam pelas igrejas protestantes". Nesse sentido, o colaborador afirmou que: *"o pastor Rubens Lopes, em 1965, conseguiu chegar e ser recebido pelo presidente da República Federativa do Brasil, Humberto de Alencar Castelo Branco, pelo presidente do Senado dentro da Câmara Federal, presidentes dos supremos tribunais, por todos os governadores dos estados brasileiros... Ele visitou-os em audiência especial. Todos os presidentes das assembleias legislativas dos estados; Todos os prefeitos das capitais; Presidentes de câmaras municipais das grandes cidades. Quer dizer, ele não tinha uma equipe, um staff, que pudesse dizer que foi gente que conseguiu isso: não, não! Ele conseguiu pelo programa dele diante de Deus de evangelizar o Brasil. Ele levou bíblias para todo esse pessoal que eu mencionei, aqui, de passagem... Aqui, em São Paulo acompanhei-o na visita ao governador Adhemar de Barros; Na visita ao presidente da Assembleia Legislativa que era o Ciro Albuquerque; Presidente da Câmara Municipal; Acompanhei-o no Exército para falar com os comandantes militares"*. Daí, José Vieira Rocha pôde concluir que era grande a *"influência na época do Regime Militar!"*, por causa da atuação religiosa e política de Rubens Lopes: *"Que coisa maravilhosa! Que coisa de Deus!"*, disse-me. Esse esforço de Rubens Lopes foi para atrair os apoiadores da Campanha Nacional de Evangelização e para divulgar a realização do evento entre as principais autoridades civis e militares.

Por iniciativa de Rubens Lopes, e como forma de preparação para o evento, a denominação batista publicou o "Manual da Campanha Nacional de Evangelização da Convenção Batista Brasileira", em setembro de 1964, para divulgar os conceitos, os calendários de preparação e de realização, bem como para a formação das comissões organizadoras e seus respectivos integrantes. No prefácio do "Manual da Campanha Nacional de Evangelização", Rubens Lopes adotou uma linguagem caracteristicamente militar para convocar os batistas brasileiros à Campanha Nacional de Evangelização¹³⁵:

Quem quer que vá à guerra deve antes preparar-se. Treinamento longo e extenuante: marchas, ordem unida, exercícios de tiro, combates simulados. Depois disso, o soldado deixa de ser recruta. Está apto para entrar em combate. Uma batalha, por menor que seja, é sempre objeto de minucioso estudo pelo comando. Há que antever tudo. Nenhum pormenor pode ser esquecido. A Campanha Nacional de Evangelização terá muito daquilo que nos faça lembrar uma operação militar. (MANUAL, 1964, p. 05)

¹³⁵ O "Manual da Campanha Nacional de Evangelização" foi publicado em uma tiragem pequena segundo me falou José Vieira Rocha. Ele mesmo não tinha para me deixar fotografar. *"Não mais que 2.000 exemplares"*, contou-me. Lembro-me que consegui um exemplar raro da publicação entre os livros que Zoraide Wedemann – viúva do pastor batista brasileiro Walter Wedemann – quis doar.

E explicou:

A começar pelo nome – Campanha – de origem tipicamente militar. Campanha designa, primariamente, um campo onde se acampam tropas. Acantonamento. Por extensão ou generalização de sentido, passou a designar a própria guerra, ou qualquer ação bélica. E só figuradamente é que a palavra se aplica a um conjunto de esforços para atingir determinado fim, como é o caso da Campanha Nacional de Evangelização. Contudo, não é só o nome do movimento que nos faz pensar em guerra, mas a sua natureza também, por isso que ele terá uma feição nitidamente agressivo. Ou não valerá a pena realizá-lo. (*Ibid.*, 1964, p. 5)

Ao assumir a “linguagem da caserna” para propalar um evento religioso de “longo alcance” no ambiente posterior ao golpe civil-militar de 31 de março de 1964, Rubens Lopes, que visitou Castelo Branco, incluiu em seus termos a possibilidade de “luta espiritual” precedida pela “batalha política e militar”: “Vestiremos o uniforme de campanha. Haverá luta”; antes de ponderar que os batistas brasileiros eram, então, um “exército em marcha”, Rubens Lopes disse: “o Diabo fará tudo para deter-nos” e, com isso, advertiu aos batistas sobre o perigo das chamadas “forças do mal” dispostas a lutarem “até o último cartucho, na sua desesperada resistência”. Por isso, Rubens Lopes pregou uma espécie de “ofensiva evangelística” e a cautela em razão dos “perigos diabólicos”, ameaçadores, assim como a observância das estratégias montadas para a evangelização de parte das pessoas presentes no extenso território nacional – o que exigiu organização. Para finalizar, Rubens Lopes mencionou em seu prefácio que “o cavalo prepara-se para a batalha, mas do Senhor vem a vitória (Prov. 21: 31)” e que, além disso, Deus é “o Comandante; nós, os comandados. Ele é a Vontade; nós, os instrumentos. Ele é o dono da seara; nós, os ceifeiros” (*Ibid.*, p. 6).

Ao analisar o “Manual da Campanha Nacional de Evangelização”, organizado por Rubens Lopes, encontrei uma foto tão rara quanto aquele exemplar avaliado. Abaixo dela, como se pode perceber, existe uma tarjeta com o seguinte escrito: “no Palácio Alvorada o pastor DR. RUBENS LOPES, expõe ao Presidente da República, Marechal Castelo Branco, o que será a Campanha Nacional de Evangelização” (*Ibid.*, p. 25). Assim, a Campanha Nacional de Evangelização, cujo tema era “Cristo, A Única Esperança” não era uma resposta contrária à ascensão dos militares ao poder, mas uma resposta em apoio do cumprimento da “missão espiritual” amparada pelo Regime Militar.

No Palácio Alvorada o Pastor DR. RUBENS LOPES, expõe ao Presidente da República, Marechal Castelo Branco, o que será a Campanha Nacional de Evangelização

Embora a foto não tenha sido datada, o “Manual da Campanha Nacional de Evangelização” foi publicado no mês de setembro de 1964 – segundo consta no impresso. Por lógico, a visita de Rubens Lopes ao Palácio da Alvorada aconteceu depois do dia 15 de abril de 1964 quando Castelo Branco ascendeu à Presidência da República. Em um período evidentemente não superior aos cinco meses do evento da posse de Castelo Branco, Rubens Lopes procurou explicar ao presidente da República as suas boas intenções em relação à evangelização e, ao mesmo tempo, o seu apoio ao Regime Militar. Seu apoio seria consolidado com a realização da Campanha Nacional de Evangelização dos batistas brasileiros para ratificar a proposta de que não era o comunismo, mas “Cristo, A Única Esperança”.

Nesse sentido, Silva mencionou a proposta – “Cristo, A Única Esperança” – que se “reportava ao contexto sociopolítico do Brasil” e, com isso, ratificou a concepção de Reily ao dizer que “a Campanha Nacional de Evangelização foi uma das respostas dos batistas à conjuntura nacional durante o golpe de 1964” (2009, p. 40). Resposta favorável, portanto.

Depois de demonstrar as relações políticas dos batistas brasileiros no Estado da Bahia, Silva mencionou, igualmente, um novo trecho transcrito de uma ata da Convenção Batista Brasileira, no ano de 1975:

No Brasil, nesta década o nome Batista se tornou sinônimo de evangelista e o povo batista ganhou reconhecimento e admiração do povo e governo do país. O impacto foi além das fronteiras e hoje os batistas brasileiros se assentam ao lado dos “vip” batistas do mundo, nos movimentos mundiais de evangelização. (ATAS E RELATÓRIOS DA CBB, 1975, p. 173)

Em sua entrevista, José Vieira Rocha me contou, porém, que ficou motivado com a Campanha Nacional de Evangelização: *“extraordinária, pois eu, que era jovem, a pedido dele liderei uma campanha chamada “Operação Tinta e Pincel”. Era eu o presidente da juventude aqui de São Paulo e nós motivamos a juventude do Brasil a escrever nos barrancos, nas estradas: “Cristo, A Única Esperança”; Depois, na Campanha das Europas, escrevi isso em inglês. Então foi um movimento geral dos batistas no Brasil que afetou a esfera política como um todo, que foi beneficiado pelos militares e pelo poder da República, bem como evangelizou pela vontade soberana de Deus”*. Em seu livro sobre a “História dos batistas fluminenses”, Ebenézer Soares Ferreira escreveu que “houve clarinadas, reuniões de despertamento, conferências aqui e ali, com pregadores de até outros estados” e o “âmbito nacional foi também atingido pela Primeira Campanha Nacional de Evangelização” como resultado “de pastores e igrejas, incentivadas pelo pastor Rubens Lopes, que muito fez para que se acertasse o alvo desejado” (FERREIRA, 2001, p. 173). Nesse movimento descrito por Ferreira, alguns pregadores como Irland Pereira de Azevedo atuaram firmemente na propagação da mensagem sempre repetida: “Cristo, A Única Esperança”. Contou-me Irland Pereira de Azevedo, sobre sua atuação, de que pregou “na Bahia”, e, prosseguiu: *“eu preguei no Recife; já era conhecido dos colegas e houve realmente um impacto muito grande por causa da nossa pregação”*. Ressalte-se, no entanto, que a “pichação evangélica” empreendida por José Veira Rocha em prol da Campanha Nacional de Evangelização e as pregações realizadas por Irland Pereira de Azevedo eram partes de ações coordenadas. Nesse sentido, Rubens Lopes organizou detalhadamente as estratégias evangelísticas dos batistas no “Manual da Campanha Nacional de Evangelização da Convenção Batista Brasileira”, porém com o cuidado de identificar as comissões e os comissionados para a realização do “evento proselitista”. Foram 30 as comissões constituídas, e, entre os comissionados, encontraram-se três *colaboradores da rede de ortodoxos anticomunistas* destacados em negrito na tabela abaixo:

Comissões	Comissionados
Promoção e Propaganda	André Peticov – Relator, Henrique E. Peacock e Werner Kaschel.
Preparação Espiritual	Eliseu Ximenes – Relator, Rodney Wolfard e João Lucas.
Recenseamento Religioso	Harold Renfrow – Relator, Jabeneel Silva e Alcides Telles de Almeida.
Visitação	Hervey Headrick – Relator, Francisco Afonso de Carvalho e Bill Clinton.
Institutos de Evangelismo	Henrique E. Peacock, Amélio Gianetta e Ronald Rutter.
Literatura e Colportagem	Edgar F. Hallock, Deleyr de Souza Lima e Assuero Silveira.
Trabalhos Novos	David Gomes – Relator, Irland Pereira de Azevedo e Waldomiro Mota.
Imprensa	João Falcão Sobrinho – Relator, Almir S. Gonçalves e Ernani de Souza Freitas.
Rádio	Osvaldo Ronis – Relator, Rafael Gíóia Jr, Fausto Rocha e Edgar Calmon.
Música	João F. Sores – Relator, Bill H. Ichter – Secretário Executivo, William Ichter, Guilherme Loureiro, Boyd Sutton e A. Lakschevitz.
Pregadores	Lester Bell – Relator, Nelson Lima e Israel Pinheiro.
Intérpretes	Thurmon Bryant – Relator, Artur Gonçalves, Werner Kaschel e Walter Kaschel.
Hospedagem	Thiago Nunes de Lima – Relator, Octavio Felipe Rosa, Eurico de Souza Freitas, Celso de Oliveira e Hécio da Silva Lessa.
Sociabilidade	Edith T. Homem de Melo – Relatora, Olívia Magalhães, Ester Silva Dias e Maria Augusta Botelho de Camargo.
Relações Públicas	Gal. Mário Barreto França – Relator, Dr. Aurélio Viana, Dr. Antônio Vilas Boas, Dr. Adrião Bernardes e Dr ^a . Alzira Brito.
Conservação dos Resultados	Arides M. Rocha – Relator, A. B. Oliver e Walter Wedemann.
História e Estatística	Plínio Moreira da Silva – Relator, Gene Wise e Edson Borges de Aquino.
Concentrações Públicas	Nilson do Amaral Fanini – Relator, Aylton J. Gonçalves e David Gomes.
Desfiles	Eliézer Pereira de Barros – Relator, Raimundo Coelho e Obson de Carvalho.
Caravanas	Jairo Gonçalves – Relator, Paulo Souza e Waldemar Paschoal.
Maracanã	José dos Reis Pereira – Relator, Eurico de Souza Freitas, Obson Carvalho e Carlos Reis Mayerhoffer.
Evangelização por correspondência	Carlos Vieira – Relator, Enéas Menezes e Waldemir Ayres de Oliveira.
Assistência Médica	Dr. Carlos Leal Vieira – Relator, Dr. Luiz França Costa e Dr ^a . Helena Malta Nascimento.
Assistência Jurídica	Dr. David Malta Nascimento – Relator, Dr. Aquiles Silva, Dr. Joaquim José da Silva e Dr. Jonas Esteves.
Recuperação Total dos Excluídos	João Falcão Sobrinho, Ernani de Souza Freitas e Almir S. Gonçalves.
Homens	Alvin Hatton – Relator, Eurico de Souza Freitas, Nicodemos Barreto.
Senhoras	Gláucia C. Peticov – Relatora, Dorine Hawkins, Sofia Nichols, Olinda Lopes, Ester Silva Dias, Ruth Fr. Mathews, Nicéa M. Soren, Waldemira Mesquita, Edith Homem de Melo, Dagnar de Barros Vidal, Dirce Kaschel, Herci Lopes, Judith Moroz.
Mocidade	Ophir Pereira de Barros – Relator, Nilson do Amaral Fanini, Raimundo de Oliveira Coelho, José dos Reis Pereira, David Malta do Nascimento, João Duduch, Luís Schettini Filho e José Vieira Rocha .
Adolescentes	Luicyl Santos Fernandes – Relator, Walter S. Baptista e José Sillas Portieri.
Colégios e Estudantes	Samuel de Souza – Relator, Werner Kaschel e Jorge Oliveira Macedo.

As preocupações de Rubens Lopes em torno da organização da Campanha por meio das diferentes comissões constituídas, e outras contribuições, eram diversas e embasadas por ações estratégicas, por textos bíblicos que foram destacados no Manual de preparação do evento. Entre as preocupações da “Comissão de Desfiles”, por exemplo, encontraram-se as

orientações sobre os “atos públicos” a serem realizados por membros de igrejas batistas em diferentes cidades do país. Para Eliézer Pereira de Barros, Raimundo Coelho, Obson de Carvalho e Rubens Lopes, que supervisionou a todas as comissões, “os desfiles são testemunhos públicos de nossa fé em Jesus Cristo, portanto, devem merecer a máxima atenção dos organizadores”. Pois, “uma excelente apresentação deixará uma forte impressão, tanto no crente como no incrédulo”. Eles ponderaram que estavam “no tempo dos grandes movimentos de massa...”, devido às manifestações recentes de grupos religiosos – inclusive católicos¹³⁶. Havia, no entanto, uma “orientação para os desfiles”, conforme os “comportamentos marciais”, como procedimentos semelhantes aos desfiles militares. Os pormenores estratégicos dos desfiles foram sugeridos, tais como faixas com o tema da Campanha – “Cristo, A Única Esperança”, “batedores (com motocicletas, lambretas, bicicletas), banda de música, grupamento cívico (bandeiras nacional, estadual e cristã), grupamento de pastores (traje escuro de preferência), alegoria bíblica (“Bem-aventurada a nação cujo Deus é o Senhor, Salmo 33:12), grupamento de diáconos (traje escuro de preferência), alegoria da Bíblia (uma grande Bíblia aberta), grupamento de mensageiras do Rei, grupamento de embaixadores do Rei, grupamento de mocidade (com boinas características estaduais), grupamento de moças (representando as igrejas estaduais que estão na Campanha), grupamento escolar (representando o colégio ou qualquer outra instituição batista), grupamento de estudantes de nossos seminários (onde houver instituição de ensino teológico), carro com alto-falantes (orientador), povo em geral (grande massa de crentes)”. Entre os “dispositivos gerais” – nas orientações contidas no Manual – os próprios comissionados admitiram o “caráter marcial” característico dos desfiles militares: “em desfile, os diversos grupamentos guardarão um alinhamento mais ou menos, ao sentido da largura e da profundidade (cobertura e alinhamento na linguagem militar)” (MANUAL, 1964, p. 117-118). Não suficientes as explicações anteriores, os comissionados exemplificaram a formação dos religiosos nos desfiles por meio de figuras. Havia quatro recomendações para os “desfiles batistas” e todas se encontram no anexo J.V.R-1.

¹³⁶ Obviamente, destaco a Marcha da Família com Deus pela Liberdade – eventos ocorridos no período de 19 de março a 8 de junho de 1964 – que foi considerada por Gaspari como uma resposta do “conservadorismo paulista” ao Comício da Central do Brasil e a Jango. Por meio de uma manifestação com cerca “de 200 mil pessoas com faixas ameaçadoras (“Tá chegando a hora de Jango ir embora”) e divertidas (“Vermelho bom, só batom”), advertiu-se a “família brasileira e cristã” para o “problema do comunismo” (2011, p. 48-49). No relatório da CNV, consta que: “em 19 de março, realizou-se, no Rio de Janeiro, a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, organizada pela Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) e pela Sociedade Rural Brasileira (SRB)” (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 97).

Às vésperas do dia 31 de janeiro de 1965 houve um “Grande desfile batista”, como foi chamado, a partir da Praça da República com destino ao Monumento de Rio Branco, no Rio de Janeiro. Segundo a convocação para o “Grande desfile batista”, em “O Jornal Batista” do dia 24 de janeiro de 1965, a manifestação deveria ser um importante ato da Campanha Nacional de Evangelização (Página 1 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, janeiro de 1965). As manchetes dos principais jornais do Rio de Janeiro apontaram para a Campanha Nacional de Evangelização e, então, foram reunidas em “O Jornal Batista” do dia 31 de janeiro de 1965 – dia da grande concentração no Estádio do Maracanã. As manchetes trouxeram as seguintes notícias: “Batistas têm planos para nova revolução”; ou, “Batistas anunciam outra revolução, mas só espiritual”; e, “Batistas vão concentrar-se em março para cuidar da transformação do homem”; com maior ênfase, na capa de “O Jornal Batista”: “Deflagrada nova revolução para que o Brasil melhore”. Na mesma edição de “O Jornal Batista”, os editores se manifestaram concordes sobre as manchetes estampadas: “reproduzimos acima os títulos de notícias publicadas nos principais jornais cariocas a propósito da grande Campanha”, mas ressaltaram que: “os títulos são bem jornalísticos”; e, posteriormente, assumiram sobre os “títulos”: “não são exagerados”. Com isso, completaram de forma desafiadora: “prometemos uma revolução” e, por isso, “não podemos dar um gritinho”, pois “a reunião do Maracanã será um teste, a primeira indicação de que estamos levando a sério aquilo que prometemos” (página 1 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, janeiro de 1965). Na edição do dia 7 de fevereiro de 1965, os editores de “O Jornal Batista”, em artigo intitulado como “Clima revolucionário”, disseram: “é o clima que estamos vivendo, nós batistas, após a Convenção de Niterói, o Desfile do dia 30 e a concentração do Maracanã”, porque esses “eventos assinalaram o lançamento da Grande Campanha, da nossa Revolução, que durante meses estávamos prometendo ao Brasil e aos brasileiros”; “temos, pois, como batistas e como igrejas de ter um comportamento revolucionário, de acôrdo com o clima que nós mesmos criamos” (página 3 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, fevereiro de 1965). O editor do mesmo órgão oficial da Convenção Batista Brasileira estimou o público da seguinte forma: “não é possível fazer um cálculo exato de quantas pessoas estiveram lá”, porque os “principais jornais cariocas vão de 100 mil a 200 mil pessoas” e “digamos que havia 150 mil” – “é o estádio cheio”¹³⁷.

¹³⁷ Envolvido com a propagação do Movimento de Renovação Espiritual, e opositor institucional de Rubens Lopes, Enéas Tognini discordou sobre o êxito da Campanha Nacional de Evangelização: “inclusive, o pastor Rubens Lopes se meteu com a Campanha de Evangelização, em 1965. A Campanha, porém, foi um fracasso porque seus propósitos evangelísticos não se realizaram. Apesar de ter o bom apoio político dos militares, esse trabalho foi um fracasso absoluto. O mote do trabalho era: “nós somos 250.000 e, no final da campanha de 1965, deveríamos ser 500.000. Porque 250.000 mais 250.000 são iguais a 500.000 batistas”. Para ser batista a pessoa precisava se converter e, depois, passar pelo batismo nas águas, que acontecia no templo de qualquer igreja

Grande parte dos batistas brasileiros, assim como os integrantes excluídos do Movimento de Renovação Espiritual, valeu-se do “ambiente revolucionário” para promover a sua mensagem de “conquista do pecador”, análoga à “conquista do poder político”, para o projeto “salvacionista” instruído pela indagação: “você aceita a Jesus?”. Uma parte dos batistas, que apoiou o golpe civil-militar de 31 março de março de 1964, aproximou-se, por meio da influência de Rubens Lopes, do Regime Militar. Mesmo José Viera Rocha firmou a sua convicção: *“claro que a Revolução trouxe alguns benefícios e alguns prejuízos, conforme a historia registra, mas, pessoalmente, acho que os benefícios que aquele movimento trouxe para o Brasil foram maiores e não podem ser desconsiderados. Inclusive no que tange aos batistas liderados por Rubens Lopes”*.

Dois generais linhas-duras: “respeitem a casa do Senhor?”.

Em sua entrevista, José Vieira Rocha falou que a presença do general Humberto de Souza Melo, no convívio da Igreja Batista de Vila Mariana, assim como a sua frequência dominical assídua, foi uma “providência divina”. Por conseguinte, foi fundamental para a consecução de parte do ministério de Rubens Lopes no período da Campanha Nacional de Evangelização, em 1965. Sabe-se, contudo, que Melo contribuiu com Rubens Lopes e, conseqüentemente, com a Igreja Batista de Vila Mariana mesmo antes de seu convívio nos cultos da Igreja e anterior à sua ascensão ao comando do II Exército, em São Paulo. Foram laços construídos, portanto, antes de um envolvimento maior senão como o membro da Igreja Batista de Vila Mariana, como frequentador e apoiador daquela comunidade. Mas, Marília Melo, sua esposa, era batista, membro e também frequentadora assídua da Igreja Batista de Vila Mariana. Segundo José Vieira Rocha, a presença dela nos cultos e nos espaços de convivência da Igreja Batista de Vila Mariana foi “instrumental”: *“como ferramenta, providenciada por Deus, portanto, no trabalho de evangelização que o pastor Rubens Lopes empreendeu, o próprio Deus deu para ele – para ser membro da Igreja dele – a esposa do general Humberto de Souza Melo que era o comandante do II Exército em São Paulo. Esse importante general, por vias da companhia da esposa, frequentou muito a Igreja Batista de Vila Mariana e se tornou um grande admirador do pastor Rubens Lopes. Grande pregador*

batista. Os presbiterianos, metodistas e luteranos são diferentes nisso. Caso contrário, se não fosse batizado assim, não era batista! E o que aconteceu? Houve apenas 110.000 decisões. Conforme a prática, a gente aproveitava das decisões só 10% das pessoas – o que mostra o absoluto fracasso de Rubens Lopes na execução da sua Campanha. O pastor Rubens Lopes liderou também a Campanha das Américas, mas foi outro grande fracasso. Foi sua recompensa por fazer um trabalho contrário ao Espírito Santo”.

que ele era – o pastor Rubens Lopes”. Desligado o gravador, José Vieira Rocha me explicou que Marília Melo se destacou na benemerência da Igreja Batista de Vila Mariana, tanto quanto na busca pela “salvação espiritual” do seu esposo: ela “orava pela redenção espiritual do marido pelo Senhor dos Exércitos”. Eles passaram a frequentar a Igreja Batista de Vila Mariana, segundo José Vieira Rocha, por volta de 1970 e, portanto, tornaram-se constantes principalmente nos cultos matutinos que ocorriam aos domingos.

Dos anos de 1970 a 1973, no entanto, Melo exerceu o posto proeminente de comandante do II Exército na maior parte do governo do linha-dura Emílio Garrastazu Médici¹³⁸. Apoiado publicamente por Rubens Lopes e, por recomendação, pela Igreja Batista de Vila Mariana, Melo foi desligado do comando do II Exército para assumir a chefia do Estado Maior das Forças Armadas, EMFA. Em sua saída, a Folha de S. Paulo homenageou Melo por seu currículo militar conspícuo:

Exatamente três anos e dois dias depois de ter assumido o comando do II Exército, sendo o oficial-general que mais tempo permaneceu à frente dessa Unidade, o general Humberto de Sousa Melo passará essas funções ao general Ednardo D’Ávila Melo, no próximo dia 7 de janeiro, em solenidade na praça Sargento Mario Kozel Filho, às 10 horas com a presença do ministro Orlando Geisel, do Exército. Logo em seguida, o gen. Humberto de Melo viaja pra Brasília onde, às 15 horas do dia 8, assume a chefia do Estado Maior das Forças Armadas. (página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Quinta-feira, 20 de dezembro de 1973)

Disse-me José Vieira Rocha que Melo era: *“sempre imponente e influente porque era um dos homens mais poderosos do Brasil, na época”* e, por isso, *“contribuiu muito para que os batistas ajudassem ao Regime Militar mantendo as tradições, as tradições da família brasileira. E esse imponente general foi a grande ajuda do pastor Rubens Lopes para conseguir a possibilidade de agendar visitas para todas as preeminentes autoridades do Brasil. O II Exército, de São Paulo, comandado por ele era o maior e o mais expressivo da Revolução de 1964, ao lado do I Exército, mas não tem nenhum vínculo com o movimento da campanha em São Paulo: “Cristo, A Única Esperança”. Com o movimento militar providencial de 1964, a chegada do general Melo para a amizade do pastor Rubens não pode ser compreendida de outra maneira que não seja o dedo de Deus agindo e ajudando na Campanha Nacional de Evangelização”*. Na mesma oportunidade em que me disse que Melo nada teve com o *“movimento da campanha em São Paulo”*, assumiu que o *“dedo de Deus”*

¹³⁸ Médici foi presidente do Brasil entre 30 de outubro de 1969 e 15 de março de 1974.

interferiu na preparação da Campanha Nacional de Evangelização por meio da ajuda do oficial que, em 1965, ainda estava em ascensão no Exército Brasileiro. Não apenas por causa do apoio de Melo, o *colaborador* considerou enfaticamente que a Campanha Nacional de Evangelização não foi uma manifestação religiosa contrária ao Regime Militar, mas que aconteceu com o apoio de autoridades civis e militares visitadas por Rubens Lopes por meio da ajuda de Melo.

Paralelamente, Melo manteve a sua fidelidade aos princípios políticos e militares no “modus operandi” dos linhas-duras, assim como foi “religiosamente” leal às suas manifestações de apoio a Rubens Lopes e às iniciativas evangelísticas deste pastor. Sobre a sua atuação política, existem referências na historiografia e nos escritos jornalísticos¹³⁹. Em descrição acerca de “Os usos da repressão” pelo Regime Militar, Skidmore disse que a “tortura praticada pelo governo não acabou com a derrota das guerrilhas”, mas se estendeu no período de Médici na Presidência da República mesmo com a desarticulação tática, política e repressora dos grupos armados nos tempos de Humberto de Souza Melo no comando do II Exército (SKIDMORE, 1988, p. 249)¹⁴⁰. Com os “roubos de bancos e sequestros em 1969, os militares da linha-dura tiveram a evidência de que necessitavam para justificar a adoção de medidas de força”. Assim, parte dos oficiais do Exército propalou, segundo Skidmore, que: “guerra é guerra” quando militares foram “indagados sobre os métodos que usavam em seus interrogatórios” (*Ibid.*, p. 250). Concomitantemente, Carlos Fico demonstrou que o aparato informativo e repressivo estava atuante durante todo o período do Regime Militar, porém recrudesciu depois do AI – 5: “foi o Ato Institucional nº 5 que abriu as portas para a efetivação do sistema de segurança” e fez se intensificar a repressão dos agentes do Estado (FICO, 2001, p. 114)¹⁴¹. Skidmore sinalizou, por sua vez, para a explicação dos militares linhas-duras sobre as violações de direitos humanos durante os interrogatórios com sessões de tortura: eles zelaram “pela doutrina de segurança nacional”, agiram em nome da Lei de

¹³⁹ Irland Pereira de Azevedo e Ines Manuel Minardi enfatizaram as diferenças entre os militares da ESG e os linhas-duras.

¹⁴⁰ Menciono, ainda, Carlos Fico segundo o qual “em meados dos anos 1970, as organizações comunistas clandestinas adeptas da luta armada já estavam derrotadas” (2001, p. 134). Para Marcelo Ridenti, apesar de “uma ou outra operação guerrilheira bem-sucedida, os militares desmantelaram rapidamente as organizações armadas, especialmente entre 1969 e 1971, não hesitando em torturar e assassinar os inimigos que não conseguiram deflagrar a guerrilha rural”. Conforme Ridenti, somente o PCdoB, que era crítico das ações urbanas, conseguiu “lançar a guerrilha, na região do Araguaia, no sul do Pará” e, portanto, de 1972 a 1974 houve “encarniçada luta, que culminou com a derrota dos guerrilheiros, quase todos mortos em combate ou assassinados depois de capturados” (RIDENTI, In: RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 133-134).

¹⁴¹ Segundo a pesquisa de Nilo Dias de Oliveira, os serviços de inteligência, no entanto, tem raízes pretéritas em relação ao período da ditadura militar brasileira. Entre outros elementos suscitados pelo autor, o Sistema de Segurança Nacional adquiriu “estatura e complexidade capaz de vigiar e controlar toda a sociedade no Brasil, a partir da segunda metade da década de 1950, isto é, em plena vigência do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961)” (OLIVEIRA, 2013, p. 1).

Segurança Nacional e, de forma agressiva, seguiram os ditames dos atos institucionais. Desde o período do general Jayme Portella, que era chefe da Casa Militar de Artur da Costa e Silva, defendeu-se “uma atuação mais enérgica dos militares no combate à subversão” no Regime Militar (SKIDMORE, 1988, p. 254)¹⁴². Nesse contexto, Elio Gaspari aduziu que “entre os comandantes de tropa o caminho para a notoriedade era bem outro, apocalíptico, delirante”, pois o comandante do II Exército, Humberto de Souza Melo, entre outras coisas, “achava que a censura existente era pouca”:

Isto nos leva a dar combate ao inimigo subversivo que utiliza, como instrumentos bélico em sua insidiosa guerra revolucionária, armas convencionais brancas e de fogo, e também a palavra escrita e falada, o teatro, a televisão e o cinema para a pregação de um materialismo demoníaco. (GASPARI, 2003, p. 181)

Passo à frente da censura aos artistas e intelectuais, e em relação às operações do CIE, Gaspari assinalou que a “máquina de repressão do governo reorientara-se na direção do extermínio”. Houve, pois, um recrudescimento que aumentou as violações dos direitos humanos regido pela “mudança gradual” de “comportamento” entre os repressores a partir do segundo semestre de 1970 – conforme o autor. Para Gaspari, “na área sob jurisdição do II Exército, essa política está documentada” porque, segundo “o general Vicente de Paulo Dale Coutinho, ex-comandante da 2ª Região Militar”, o “colega Humberto de Souza Melo, que assumiu o comando do II Exército em janeiro de 1971”, manteve uma diretriz definida: “eu vi em São Paulo, e justiça se faça ao Humberto” que “quando começou o comando do Humberto, começou a diminuir o terror, porque a ordem dele era matar”¹⁴³. Gaspari, no entanto, descreveu “a matança” praticada pelo II Exército: “justiça também fazia o general Humberto. Ia ao DOI com alguma frequência e, numa dessas ocasiões, dissera ao capitão José Lisboa (delega do David dos Santos Araújo): Matem os terroristas, matem os carteiros que entregam suas cartas. Os familiares, os amigos, seja o que for. Só não quero que morra nenhum de vocês” (GASPARI, 2002, p. 380-381).

¹⁴² Artur da Costa e Silva foi presidente do Brasil entre 15 de março de 1967 e 31 de agosto de 1969.

¹⁴³ O coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra se referiu ao comandante do II Exército, Humberto de Souza Melo, como um importante apoiador das suas ações quando chefiou o DOI, em São Paulo, a partir de 29 de setembro de 1970: “o general Humberto de Souza Melo, durante o período em que comandou o II Exército, sempre teve uma especial atenção para com todos os membros do DOI/II Ex. As suas visitas inopinadas, normalmente, ocorriam horas depois de regressarmos de alguma operação de risco. Nessas ocasiões, nosso comandante elogiava a bravura de nossos homens, impulsionando-os, cada vez mais, para o cumprimento do dever. Isso elevava o moral e o espírito de corpo”. Disponível em: <<http://www.averdadesufocada.com/index.php/luta-armada-especial-100/6203-2511-o-exercito-de-ontem-e-o-exercito-de-hoje-2-parte>> Acesso no dia 30 de junho de 2015.

Irland Pereira de Azevedo se lembrou das diferenças dos linhas-duras, dos castelistas e dos militares castelistas ligados à ESG. Ao sustentar “posturas liberais”, o narrador evidentemente não aprovou a perda dos *“direitos individuais, as liberdades individuais, para perceber e contemplar a segurança nacional”* operacionalizada pelos linhas-duras, e, com base nos seus alinhamentos com os castelistas e os estrategistas da ESG, o narrador assumiu: *“eu tenho que reconhecer que nos anos da presença militar no Brasil, no Regime Militar, houve prisões indevidas, houve sessões tristes (nem preciso dizer que sessões eram essas), sessões graves de sofrimento para aqueles que se opunham ao Regime Militar. E houve mortes também”*¹⁴⁴. O colaborador ressaltou que: *“Rubens Lopes tinha dentro da Igreja Batista de Vila Mariana dois militares proeminentes, que eram: Humberto de Souza Melo e Ednardo D’Ávila Mello. Claro que estes últimos militares estavam em uma posição oposta da ESG, pois eram linhas-duras dentro das Forças Armadas. Eles promoviam, inclusive, os cultos no dia do soldado em 25 de agosto. Todos iam à Igreja, havia cultos lá de comemoração pela data. Você sabe que a disciplina militar era muito rígida, pois quando o comandante manda ir... O soldado vai...”*. Não obstante as comemorações do “dia do soldado”, o Comando do II Exército realizou, frequentemente, a Páscoa dos Militares Evangélicos na Igreja Batista em Vila Mariana com o apoio não apenas de Rubens Lopes, mas de Luiz de Araújo Silva – praça da Força Aérea Brasileira e diácono daquela comunidade religiosa. Em uma destas solenidades, intensificou-se uma parceria entre a Igreja pastoreada por Rubens Lopes, Melo – comandante do II Exército – e outras autoridades civis e militares que se fizeram presentes nas celebrações¹⁴⁵. A Folha de S. Paulo noticiou a Páscoa dos Militares Evangélicos no dia 25 de junho de 1973 – meses antes do término do período de Melo como comandante do II Exército – nos seguintes termos:

PASCOA DOS MILITARES EVANGÉLICOS – O general Humberto de Souza Melo, comandante do II Exército e o governador Laudo Natel ouvem na Igreja Batista de Vila Mariana o pastor Rubens Lopes (foto). À solenidade de ontem compareceram ainda os generais Paulo Carneiro Tomás Alves e José Pinto Rebelo,

¹⁴⁴ Com isso, Irland Pereira de Azevedo ressaltou as dissensões entre os pastores batistas brasileiros Enéas Tognini e Rubens Lopes, sobretudo, como disse, acerca das *“posições teológicas antagônicas em relação à pessoa do Espírito Santo, mas, como você bem notou, os dois lados tinham posturas políticas alinhadas à direita. Isso não é novidade”*. Depois de afirmar que *“no mundo todo permanecem as nossas igrejas ao lado da direita política”*, vinculou o problema da polarização ideológica proporcionada pela Guerra Fria com as relações que *“se intensificaram bastante, mas acho que a teologia diz muito sobre tudo isso”*. No entanto, Irland Pereira de Azevedo admitiu que pessoas teologicamente discordantes podem ser alinhadas em relação aos posicionamentos políticos.

¹⁴⁵ Sem precisar as datas das últimas solenidades ocorridas no templo da Igreja Batista de Vila Mariana, sabe-se que aconteceram até o final do período de Ednardo D’Ávila Melo. Ernesto Geisel dispensou Ednardo D’Ávila Melo do Comando do II Exército no dia 19 de janeiro de 1976.

comandantes da 2ª RM e 2ª DI. O senador Augusto Franco (SE); o presidente do TRT, sr. Homero Diniz Gonçalves, e os militares das três Armas, da PM e da Polícia Feminina. Depois da cerimônia, no Edifício de Educação Religiosa, o pastor Rubens Lopes homenageou o comandante do II Exército pela sua ajuda na construção do educandário. (página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Quinta-feira, 25 de junho de 1973)

Na mesma edição da Folha de S. Paulo, publicou-se uma foto com Rubens Lopes no púlpito da Igreja Batista de Vila Mariana ladeado pelas autoridades mencionadas, as quais se mantiveram atrás do pastor batista durante o culto solene em homenagem à Páscoa dos Militares Evangélicos, como se segue:

Entre as *colaborações* de Ana Maria Ramos Estevão – *heterodoxa anticomunista* – ligada à ALN, na época de sua resistência ao Regime Militar, e companheira de Carlos Eugênio Paz, o Clemente, esteve a argumentação de que ela queria: “*falar só brevemente sobre a contribuição que o Clemente concedeu ao repórter Geneton Moraes Neto...*”. Na entrevista de Carlos Eugênio Paz concedida a Geneton Moraes Neto, em 2012, contém narrativas da luta armada, da experiência de guerrilheiros ligados principalmente à ALN e ao

Movimento Revolucionário Tiradentes, MRT, mas, sobretudo do episódio da tentativa de captura de Melo por guerrilheiros na entrada do templo da Igreja Batista em Vila Mariana¹⁴⁶. Para Ana Maria Ramos Estevão, *“foi uma excelente entrevista, pois demonstrou como o general Humberto de Souza Melo, que era linha-dura, participou de uma igreja batista lá no Bairro de Vila Mariana e a ALN queria sequestrá-lo para trocar por presos políticos”*. Segundo Carlos Eugênio Paz, a ALN descobriu que Melo “frequentava a Igreja Batista de Vila Mariana na rua Joaquim Távora, entre a Domingos de Moraes e a Humberto Primo”. Em seguida, Carlos Eugênio Paz explicou as estratégias frustradas da ação que Ana Maria Ramos Estevão não participou com a ALN e, além disso, demonstrou conhecer a Igreja Batista de Vila Mariana, que: “até hoje está lá” – segundo disse. O “comandante Clemente”, como era conhecido Carlos Eugênio Paz, contou ao Geneton Moraes Neto sobre as estratégias dos guerrilheiros para a ação em frente ao templo batista e disse que “só três ou quatro companheiros sabiam dessa ação até a última hora”. Contou-lhe que há cerca de 40 minutos antes eles escolheram “os companheiros que iriam participar – de duas organizações, a Ação Libertadora Nacional, ALN, e o Movimento Revolucionário Tiradentes, MRT”.

A realização planejada da ação armada aconteceu rapidamente e, na entrada do templo batista, os guerrilheiros da ANL, do MRT e da VPR se colocaram estrategicamente. Eles surpreenderam Melo que se preparava para subir as escadas para participar do culto batista naquela manhã de domingo. Em um “relance”, na entrevista concedida para Geneton Moraes Neto, Carlos Eugênio Paz perguntou decisivamente: “o que, que acontece?”. Ele mesmo respondeu ao jornalista: “acontece que nós chegamos... O general desceu do carro e foi se encaminhando para a entrada da Igreja... Descemos do nosso carro... O carro da ação estava parado a uns 30 ou 40 metros da entrada da Igreja... E dois companheiros que estávamos nesse carro que éramos eu e o Zé Milton Barbosa... Mais uma vez a gente sempre estava muito junto...”. Com intensidade, Carlos Eugênio Paz narrou que, “então”, eles desceram “do carro...”: “Puxamos as armas... Eu estava com um fuzil... O Zé Milton Barbosa estava com uma metralhadora alemã de nove milímetros...”. Mas, os guerrilheiros – sob o comando de Devanir José de Carvalho e Carlos Eugênio Paz – vivenciaram um momento de tensão à porta do templo batista. Após renderem Melo, eles descobriram que “o general estava com um ajudante de ordem, mais dois ou três seguranças...”, como disse Carlos Eugênio Paz. Eles chegaram “a rendê-lo...”, e, depois disso, seguiu-se um ambiente de apreensão, de tensão, segundo falou o narrador: “puxamos as armas e colocamos no peito dele há três metros de

¹⁴⁶ Embora Carlos Eugênio Paz não mencionado, guerrilheiros da Vanguarda Popular Revolucionária, VPR, participaram da ação conjunta.

distância... E dissemos: olha, nós somos da Ação Libertadora Nacional e do MRT, do Movimento Revolucionário Tiradentes... E você vai nos acompanhar! Nisso, exatamente nesse momento que a gente rende o general e que a gente fala isso pra ele... Chega uma patrulha do DOI-CODI e cerca o nosso cerco... Ou seja, ficou o general com a pequena comitiva dele na porta da Igreja... Nós, em volta do general e eles em volta da gente... O cerco dentro do cerco”. Aquele cerco de agentes surpreendeu-se por outro cerco: veículos parados em uma distância estratégica se aproximaram com mais guerrilheiros que circundaram os agentes do DOI-CODI – conforme Carlos Eugênio Paz. Todos os guerrilheiros envolvidos na ação, e os agentes que pretenderam salvar Melo, apontam as armas aos seus inimigos e foram apontados pelas armas deles: “um na mira do outro”. Além de uma paisagem inusitada na porta de um templo batista em uma rua tranquila da Vila Mariana, onde poderiam ter acontecido mortes dos guerrilheiros da ALN, do MRT e da VPR, de Melo e dos agentes do DOI-CODI, alterou-se o “ambiente piedoso” antes do culto matutino da Igreja Batista.

Sobre o momento da ação armada, porém, disse Carlos Eugênio Paz que não pensou “o porquê” da presença dos agentes da repressão e dos seguranças de Melo, mas afirmou que: “na hora nós só pensamos: isso aqui vai dar um morticínio, né?”. Naquele momento, Carlos Eugênio Paz temeu pela morte e conversou com Melo: “eu falei: olha, aqui vai morrer muita gente, general... ou o senhor nos acompanha ou a gente arranja uma solução porque eles estão nos cercando, mas nós estamos lhe cercando”. Solícito à resolução do problema, e em posição de combatente, o general ordenou aos seus comandados: “não, aqui hoje ninguém vai morrer”. Por isso, Carlos Eugênio Paz respondeu: “bom, então nós vamos nos retirar tranquilamente...”. Mas, advertiu-o: “se algum tiro for disparado, a primeira rajada é no seu peito e da comitiva que o está acompanhando”¹⁴⁷. No entanto, ele obteve a resposta incisiva de Melo: “não, aqui hoje ninguém vai morrer”. Recordou-se Carlos Eugênio Paz que Melo “repetiu essa frase”: “não, aqui hoje ninguém vai morrer”. Segundo ele, negociou-se uma retirada pacífica fiada nos termos do “acordo instantâneo”: “começamos a recuar evidentemente sempre apontando as armas pra ele... o companheiro que estava dirigindo o nosso carro, já liga o carro... deixa o carro preparado com a ‘primeira engatada...’, nós vamos caminhando... nós vamos andando de costas... atrás do nosso carro tinha um carro nosso que também estava apontando para o cerco do cerco. Eles entraram... eu fui o último a entrar... eu estava com um fuzil. E fui dizendo: pessoal, entra aí, entra aí, entra aí...”.

¹⁴⁷ Ivan Seixas – que era adolescente quando participou da ação – me falou que tinha duas granadas nas mãos quando os guerrilheiros abordaram Melo nas escadarias do templo batista e que, no momento de maior tensão, ele colocou um dos seus dedos no pino de uma das granadas e pensou seriamente em explodi-la junto com todos os presentes na porta da “casa de Deus” – expressão provocativamente utilizada por ele.

A colaboradora Ana Maria Ramos Estevão assumiu não ter estado “*naquela ação*” e que “*o Carlos Eugênio sobreviveu para contar a história*”. Mas me disse que “*o Clemente não dá entrevistas com frequência porque não gosta de abrir, mas falou com o Geneton. Você poderia conversar com ele informalmente para tentar descobrir detalhes da ação na porta da Igreja Batista de Vila Mariana – não se iluda com a entrevista. Ouça novamente a entrevista jornalística que ele deu para o Geneton, pois pode te ajudar também. Eles chegaram com armas na porta do templo batista e renderam o general que frequentava lá, mas o que você queria? Queria que eles dissessem: respeitem a casa do Senhor? Era luta, guerra, batalha*”. A colaboradora destacou, portanto, a preponderância da ação armada da ALN, pois, em uma situação de “*luta, guerra, batalha*”, a captura de Melo estava acima do “elemento sagrado”, da reverência religiosa e do respeito piedoso à “*casa do Senhor*” – conforme sinalizou. Depois de entrevistar Ana Maria Ramos Estevão, que me indicou ouvir a narrativa de Carlos Eugênio a Geneton de Moraes Neto, dialoguei com alguns membros da Igreja Batista de Vila Mariana à época do relato, mas curiosamente nenhum deles se recordou dos acontecimentos na entrada do templo. Um “não me lembro” temeroso foi a expressão recorrente que ouvi dos antigos membros procurados para possíveis entrevistas ou anotações diversas em meu *caderno de campo*. Busquei, por isso, acessar os arquivos da Igreja Batista de Vila Mariana, mas não obtive êxito. Nada pude ler dos anais da Igreja Batista de Vila Mariana para além da alusão ao episódio durante a entrevista de Ana Maria Ramos Estevão que sinalizou para a narrativa de Carlos Eugênio Paz¹⁴⁸. Após entrevistar Ana Maria Ramos Estevão, portanto, e de não conseguir uma oportunidade de diálogo com Carlos Eugênio Paz, comprometi-me a procurar Ivan Seixas, ex-guerrilheiro do MRT indicado por Anivaldo Pereira Padilha, para uma entrevista de história oral¹⁴⁹. Apesar do contato telefônico, Ivan Seixas e eu nos encontramos sem nenhum combinado no prédio do Arquivo Público do Estado de São Paulo quando fui realizar pesquisas para o GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” militar brasileira da CNV. Ele combinou comigo uma entrevista nos dias seguintes, mas precisou desmarcar e não mais pôde atender as minhas expectativas. Na ocasião do breve diálogo com Ivan Seixas, entretanto, anotei no *caderno de campo* elementos importantes sobre a atuação

¹⁴⁸ Encontrei-me com Darcy Sborowski Júnior, que é o atual pastor da Igreja Batista em Vila Mariana, em 16 de julho de 2014, durante a chamada “Semana Batista” que ocorreu na cidade de Jundiaí – quando se realiza anualmente a assembleia da Convenção Batista do Estado de São Paulo – e procurei averiguar a possibilidade de acesso aos arquivos da Igreja. Sem negar ajuda, ele sugeriu contato com a secretária da Igreja. Em meu retorno a São Paulo, procurei-a, mas ela me apresentou a necessidade de conseguir a autorização de Darcy Sborowski Júnior para acessar os anais da Igreja Batista de Vila Mariana. Cumpridas as exigências, não obtive qualquer resposta – nem afirmativa, nem negativa.

¹⁴⁹ Apesar disso, ponderei que se eu não pudesse utilizar a entrevista de Ivan Seixas nesta pesquisa, com *redes* específicas de protestantes, em outro momento ela poderia servir para diferentes estudos.

dele na ocasião da tentativa de captura de Melo à porta do templo da Igreja Batista de Vila Mariana. Ivan Seixas me contou, entre outras coisas, que participaram da ação não apenas a ALN e o MRT, conforme disse Carlos Eugênio a Geneton Moraes Neto, mas também a Vanguarda Popular Revolucionária, VPR¹⁵⁰. Ademais, Ivan Seixas, que era adolescente quando participou da ação, falou-me que estava segurando duas granadas enquanto os guerrilheiros abordaram Melo nas escadarias do templo; e que, no momento de tensão maior, colocou o dedo no pino de uma das granadas, quando pensou em explodi-la com os presentes à porta da “casa de Deus” – como me disse. Segundo se lembrou, a tentativa de captura de Melo teve uma finalidade específica que era a de libertar principalmente Eduardo Collen Leite, o “Bacuri”, da ALN¹⁵¹. Logicamente, se os guerrilheiros conseguissem sequestrar o comandante do II Exército, conseguiriam, conseqüentemente, libertar diversos outros presos políticos dado o “efeito desmoralizante” e estratégico da ação. No Relatório da CNV constam relatos que nos ajudam situar a ação de Carlos Eugênio Paz e seus companheiros:

Eduardo Collen Leite, da ALN, foi preso em 21 de agosto de 1970, no Rio de Janeiro, e assassinado pela equipe do delegado Sergio Paranhos Fleury depois de 109 dias de tortura ininterrupta. “Bacuri”, como era conhecido pelos companheiros, foi levado inicialmente para um centro clandestino de detenção na região do bairro de São Conrado, no Rio de Janeiro, depois transferido para São Paulo, outra vez ao Rio de Janeiro e, de novo, a São Paulo, onde foi detido, a partir de outubro de 1970, em cela isolada no DOPS/SP. Em 25 de outubro, o mesmo órgão divulgou pela imprensa a notícia a fim de justificar a morte sob tortura do dirigente da ALN Joaquim Câmara Ferreira, no dia 23 daquele mês. Segundo a falsa versão, Joaquim teria falecido depois de lutar com agentes de segurança, e Bacuri, que estaria presente no local para indicar ponto de encontro com o companheiro, teria fugido. Essas informações serviram para justificar a execução de Bacuri, premeditada pelos órgãos de segurança para que ele não fosse incluído em lista de presos políticos a serem libertados em troca de autoridade sequestrada em eventual ação de organizações da luta armada. (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 449)

Em alerta constante, o coronel Erar de Campos Vasconcellos, que era chefe da Central de Informações do II Exército, assinou o ofício de número 251E2, de 22 de setembro de 1970, cuja instrução era a de que: os “órgãos de segurança tinham informações de que uma ação de sequestro poderia ser realizada com o objetivo de liberar Bacuri” ainda naquele ano; complementarmente, as “autoridades temiam que o militante fosse liberado e que se

¹⁵⁰ Por isso, incluí essas informações na escrita sobre a ação.

¹⁵¹ Segundo fontes jornalísticas, Carlos Eugênio Paz reconheceu que, com o sequestro do comandante do II Exército, “nós não libertaríamos apenas Bacuri”, mas “abriríamos as portas das cadeias”. Acesso em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-03-18/evidencias-de-traicao-eram-muito-fortes-diz-ex-companheiro-sobre-zorro.html>>. Acesso em: 30 de junho de 2015.

evidenciassem as marcas da brutal tortura a que fora submetido”. Pois de acordo com o documento assinado por Vasconcellos:

Conforme suas declarações, possivelmente um sequestro de autoridade será realizado brevemente a fim de libertá-lo. Considerando a possibilidade expressa no item anterior, o comando do II Exército recomenda que sejam tomadas as devidas providências, no sentido de evitar possíveis explorações sobre seu estado físico. (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 449)

Eduardo Collen Leite foi “retirado do DOPS”, em São Paulo, “sob protestos dos companheiros também presos, pelo risco de execução iminente, e depois disso nunca mais foi visto com vida” – segundo o mesmo relatório da CNV (Vol. 1, p. 449). Conforme o relatório da CNV, ainda, Melo – que havia sofrido a tentativa de captura – quis evitar quaisquer “explorações sobre seu estado físico” em razão das torturas sofridas por Bacuri nas dependências dos órgãos de segurança. No dia 8 de dezembro, pouco menos de três meses do ofício 251E2, “menos de 24 horas do sequestro do embaixador suíço Giovanni Enrico Bucher por militantes da VPR e do MR-8, no Rio de Janeiro, Bacuri foi executado na cidade do Guarujá (SP), e seu corpo, abandonado num cemitério da cidade vizinha de Santos”. Com os episódios lembrados, contados e documentados, a ação realizada à porta do templo da Igreja Batista de Vila Mariana, que não tinha como propósito único libertar Bacuri, malogrou; no entanto, confirmaram-se as informações dos órgãos de segurança sobre o pretense “sequestro de autoridade” e sobre os sofrimentos aos quais foi submetido Bacuri em mostras claras das graves violações de direitos humanos praticadas no período das preponderâncias política e militar dos linhas-duras. Tudo isso, portanto, ocorreu no mesmo período em que Melo frequentou o tempo batista de Vila Mariana e, concomitantemente, o DOI-CODI do II Exército¹⁵².

No decurso do tempo – ao ser transferido para a chefia do EMFA – Melo recebeu uma homenagem de Rubens Lopes transcrita no boletim dominical do dia 6 de janeiro de 1974, conforme constante no anexo J.V.R. 2. No editorial do boletim dominical, que era composto

¹⁵² Pensei em utilizar-me da frase “porões da ditadura”, mas evitei-a para não incidir em equívoco comum. Porque a expressão “porões da ditadura”, como tem sido utilizada principalmente pela mídia, é equivocada. Disse a comissionada Rosa Cardoso que: “a expressão porões [da ditadura] queria significar que acontecia alguma coisa em níveis subalternos e níveis inferiores ao comando, os governantes e os presidentes [da República] não tinham conhecimento e não desejavam. O que se comprova é que essa política foi planejada desde cima, desde uma cúpula, desde o SNI, com o presidente da República. É claro que houve um mínimo de autonomia na execução, como existe em relação a qualquer trabalho. As pessoas que são as executoras interpretam de uma forma ou de outra, mas havia o planejamento centralizado e hierárquico, vindo da cúpula”. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-09-20/comissao-da-verdade-de-sp-documentos-oficiais-dizem-que-nao-existiam-os-poro-es-da-ditadura>>. Acesso em: 30 de junho de 2015.

por um texto pastoral, Rubens Lopes fez constar o seguinte¹⁵³: “hoje é o último domingo em que o ilustre casal General de Exército Humberto de Souza Melo comparece ao templo da Igreja Batista de Vila Mariana depois de exatamente três anos de ininterrupta e dedicada colaboração”. Depois de reconhecer a colaboração de Melo para com a Igreja Batista de Vila Mariana e, segundo José Vieira Rocha, mesmo antes da presença do general no convívio dominical nos espaços da Igreja, Rubens Lopes disse:

Dia 7 próximo S. Excia. Passará o Comando do Segundo Exército e, no dia seguinte, em Brasília, assumirá a Chefia do Estado Maior das Forças Armadas do Brasil. Entre os serviços que prestou à Igreja Batista de Vila Mariana destacamos: 1. Um empréstimo na Caixa Econômica Federal de São Paulo para construção do edifício de Educação Religiosa, já parcialmente inaugurado; 2. O programa dominical Um Pouco de Sol na TV Gazeta; 3. A colaboração diária do Pastor Rubens Lopes em Notícias Populares; 4. Inúmeros cultos especiais e solenidades realizados neste templo com a presença das mais altas autoridades civis e militares do Estado. (Anexo J.V.R. 2)

Além dos destaques às contribuições mencionadas, Rubens Lopes considerou a vida religiosa e a “piedade” de Melo que, entretanto, ao contrário de sua esposa Marília, não se tornou membro da Igreja Batista de Vila Mariana¹⁵⁴. Segundo Rubens Lopes, o general era portador de um “belíssimo testemunho de fé comparecendo dominicalmente aos cultos” e era “assíduo”, “pontual”, reverente”, “participando fervorosamente dos serviços religiosos”, bem como na contribuição “com absoluta regularidade com o dízimo e ofertas alçadas”. Abnegado – segundo Rubens Lopes – Melo “integrou-se no ambiente social da Igreja, sempre afável, atencioso para com todos, com os mais humildes, inclusive”. Ademais, Rubens Lopes enfatizou que Melo “nunca escondeu a sua fé, no agitado ambiente em que exerce as suas funções públicas”, porque foi “conhecido como evangélico pelas autoridades e pelo povo de S. Paulo e do Brasil”. Escreveu Rubens Lopes, em seguida, que “sua esposa – D. Marília – é outro exemplo de fé”, pois “a posição que ocupa ao lado do seu Exmo. Esposo não a desviou dos ensinamentos de Jesus”: manteve-se “humilde”, “afável no trato”, “bondosa, sempre pensando nos necessitados e à frente de inúmeros movimentos de benemerência social”; era “senhora de oração” que pregava “o evangelho, com decisão e coragem”. Ao final de suas notas pastorais, no boletim dominical, Rubens Lopes abençoou, com a “bênção araônica”, ao casal que continuaria “morando no coração da Igreja Batista de Vila Mariana”, “servindo a Deus e honrando a Pátria em outro escalão”, após a despedida anunciada: “O Senhor te abençoe e te

¹⁵³ Não apenas as igrejas batistas têm a prática de publicar os boletins com as pastorais dominicais, mas também outras igrejas históricas.

¹⁵⁴ Habitualmente, torna-se membro de uma igreja batista quem é batizado por imersão, quem é transferido de outra igreja da mesma “fé e ordem” ou for recebido por aclamação, isto é, quem “migra” de outra denominação evangélica (que batiza por imersão).

garde; o Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o Senhor sobre ti levante o seu rosto e te dê a paz – Números 6: 24 – 26”.

Nas entrevistas realizadas com Irland Pereira de Azevedo e José Vieira Rocha da *rede de ortodoxos anticomunistas*, nas entrevistas feitas com Leonildo Silveira Campos, Ana Maria Ramos Estevão e Paulo Ayres Mattos da *rede de heterodoxos comunistas*, bem como de Cláudio Guerra, da *rede de convertidos depois do Regime Militar Brasileiro*, houve a menção ao general Ednardo D’Ávila Mello como frequentador da Igreja Batista de Vila Mariana. Curiosamente, D’Ávila Mello foi, por sua vez, o sucessor de Melo no Comando do II Exército no período de transição do governo de Médici para o de Geisel: de um linha-dura para um castelista que pretendeu fazer a distensão no Regime Militar até a consolidação da “abertura política”. Mas tanto Melo quanto D’Ávila Mello foram linhas-duras fiéis ao “modus operandi” dos defensores do AI-5, assim como do aparato informativo e repressivo. Disse Napolitano, porém, que Geisel “passou para a história como o presidente autocrático que iniciou o processo de abertura e, consequentemente, de transição política”, mas advertiu que

O processo de “distensão” e “abertura” era, sobretudo, um projeto de institucionalização do regime. Como estadista de visão estratégica, Geisel sabia que o aparato policialesco de repressão era insuficiente e arriscado para tutelar o sistema político, sob o risco do governo isolar-se dele. Efetivamente, há uma agenda de abertura, quando muito, só após 1977. Até então “abertura”, dentro da concepção palaciana, era sinônimo de institucionalização da exceção, descompressão pontual, restrita e tática e projeto estratégico de retirada para os quartéis *sine die*. (NAPOLITANO, 2014, p. 234)

Ainda assim, exacerbou-se na “descompressão política” aparente e envolta nas propostas de Geisel sobre a abertura política “lenta, gradual e segura” aconselhada por Samuel Huntington para evitar o “risco de um novo e mais terrível ciclo repressivo, ou coisa pior, o aumento descontrolado da participação popular no processo político” (Ibid., 2014, p. 238). Apesar das contestações ao Regime Militar em seu caráter ditatorial, repressivo e, estágio avançado, em sua política econômica, para o governo “o país já era democrático, posto que fiel aos valores cristãos e ocidentais e defensor da liberdade individual e da livre-iniciativa contra o “totalitarismo de esquerda”, mas não abria mão dos instrumentos de repressão, até que um novo sistema de valores estivesse internalizado, ainda que: “os temas da tortura e dos desaparecimentos tornaram-se uma verdade cada vez mais inconveniente para as

consciências liberais ou religiosas, mesmo de cores mais conservadoras” (Ibid., 2014, p. 241-243)¹⁵⁵.

Segundo Napolitano, ainda, a Folha de S. Paulo “estampou em sua manchete: Geisel, que fez a abertura, morre aos 88” e completou que se pode “dizer que foi a ação firme do presidente Geisel que permitiu o *turning point* definitivo rumo à democracia”. Napolitano mencionou, assim, o editorial do mesmo jornal ao se referir “às demissões de Silvío Frota e Ednardo D’Ávila Mello”, que eram “considerados expressões da linha-dura” e que passaram ao período de Geisel na Presidência da República (Ibid., 2014, p. 230)¹⁵⁶. Calcado na *memória coletiva* demonstrada por meio de todas as *redes* da pesquisa, apresento as lembranças dos *colaboradores* entrevistados e, no entanto, reitero que Irland Pereira de Azevedo se recordou tanto de Melo, quanto de D’Ávila Mello, vinculando-os ao pastado de Rubens Lopes na Igreja Batista de Vila Mariana: “*Rubens Lopes tinha dentro da Igreja Batista de Vila Mariana dois militares proeminentes, que eram: Humberto de Souza Melo e Ednardo D’Ávila Mello*”. Sem proferir uma “narrativa atenuadora” do papel dos metodistas *anticomunistas*, recordou-se Paulo Ayres Mattos de que, entre os metodistas, não havia oficiais influentes, estrategistas e linhas-duras em semelhança dos presbiterianos ou dos batistas: “*entre os presbiterianos estavam alguns militares como, por exemplo, o coronel Renato Guimarães e o general Meira Mattos*¹⁵⁷. Na Igreja Metodista, entretanto, nós tínhamos dois generais naquela ocasião: Celso Daltro Santos e outro que não me lembro o nome (apesar de ter sido pastor dele). Este último, cujo nome não me lembro, foi muito meu amigo... Era um general de pijama. Foi comandante no Rio Grande do Sul... Sobre o general Celso Daltro Santos, sabia-se que ele participava da Escola Superior de Guerra, apenas. Nós tínhamos alguns militares na denominação, mas nenhum deles era influente assim como Renato Guimarães, Meira Mattos e Ednardo D’Ávila Mello. O general Celso Daltro Santos foi, inclusive, responsável pela organização do departamento de responsabilidade social da Confederação Evangélica do Brasil na década de 1950. Isso obviamente não quer dizer que ele era um militar de esquerda, mas também não era anticomunista e perseguidor. Não tínhamos nomes conhecidos no meio militar”.

¹⁵⁵ Sobre as “consciências religiosas”, Napolitano mencionou a Igreja Católica e suas articulações em prol dos direitos humanos. Não somente para Napolitano, as relações da Igreja Católica com o Estado “se azedaram definitivamente em 1973 por causa da morte do estudante de geologia da USP, Alexandre Vannuchi Leme” e explicou o caso, bem como as suas implicações (2014, p. 244).

¹⁵⁶ Logicamente, nos quartéis e nas funções estratégicas do governo havia outros militares linhas-duras conforme demonstrou a historiografia.

¹⁵⁷ Ressalto que Carlos de Meira Mattos não era membro de uma igreja presbiteriana, mas, ao mesmo tempo, estava vinculado à Universidade Presbiteriana Mackenzie com “poder de influência” sobre clérigos e leigos da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Lembrado evidentemente como oficial influente e sucessor de Melo não apenas no Comando do II Exército, mas na frequência assídua aos cultos dominicais da Igreja Batista de Vila Mariana, D'Ávila Mello foi colocado por Paulo Ayres Mattos na mesma “galeria militar” do estrategista Meira Mattos. Mas, diferentemente de Meira Mattos – que era um dos ideólogos do Regime Militar e estudioso reconhecido de geopolítica – D'Ávila Mello foi concebido de diferentes formas pelos militares no poder. Prevaleceu a sua “posição eminente” de linha-dura. Disse Gaspari, porém, que

Ednardo, a criança grande, era um velho e estimado conhecido. Comandava o II Exército. Fora colega Geisel e Golbery no EME. No curto governo de Jânio Quadros, chefiara o Serviço Federal de Informações e Contra-informação [...] Fizera fama de bom sujeito, jogador de basquete. [...] Passara anos despercebido, o que resultava mais de um temperamento retraído que dos acontecimentos verificados no quartel que comandava. Em 1964, nos primeiros dias da nova ordem, dois lavradores, militantes do PCB, entraram presos no 15º RI. Libertados meses depois, foram embarcados numa camionete da polícia. Seus corpos mutilados acabaram numa beira de estrada. O general chegara à quarta estrela apesar dos votos contrários de quatro dos dez generais do Alto-Comando e assumira o II Exército no final do governo Médici, substituindo Humberto Melo, patrono da política de extermínio em São Paulo. Geisel achara difícil a escolha, pelo receio de “mandar um banana” para o serpentário paulista. Diante da indicação de Ednardo, resignara-se: “Ele não é mau sujeito, ele vai ser fracote”. Golbery também condenara a ideia, argumentando que Ednardo “é muito bom, mas não é homem para São Paulo”. Considerava-o um “moleza” [...] Seus bons modos impressionaram o cardeal Arns. D. Paulo levava-lhe duas denúncias de tortura de jovens presas e conseguira que fossem soltas. [...] (GASPARI, 2004, p. 72-73)

Interessantemente, note-se que D'Ávila Mello substituiu o “patrono da política de extermínio em São Paulo”, nas categorias de Gaspari, e, de forma concomitante, ocupou o lugar de “frequentador assíduo” da Igreja Batista de Vila Mariana que era de Melo. Trocou-se o comandante do II Exército, mas a Igreja frequentada, como “aprisco”, por seu antecessor continuou a mesma: ambos – “como ovelhas” – estiveram sob os “olhares” e a “influência religiosa” do pastor Rubens Lopes. Ao mesmo tempo em que foi chamado de “criança grande”, de “bom sujeito”, de “retraído”, de “banana”, como disse Geisel; ou de “fracote”, de “moleza”, conforme o considerou Golbery; de portador dos “bons modos” como falou o cardeal Arns, D'Ávila Mello passou a ser questionado no posto de comandante do II Exército por manter a linha-dura de seu antecessor em um período cujo discurso de distensão política se intensificou em função das propostas de Geisel. Apesar de ter os seus “bons modos” reconhecidos pelo cardeal Arns, D'Ávila Mello, entretanto, disse-lhe que tinha uma missão: “a guerra, a limpeza do Brasil”. No ano de 1974, em uma “conferência banal”, D'Ávila Mello

atacou “os frustrados que se cobrem do manto do liberalismo, não tomam posições e acendem uma vela a Deus e outra ao diabo” (Ibid., 2004, p. 73)¹⁵⁸.

Sabedor de que Geisel propôs, não sem tergiversar, uma distensão política em sua dinâmica “lenta, gradual e segura”, conforme abalizou Napolitano, D’Ávila Mello não deixou de comemorar, como de costume, a chamada “Revolução de 1964” em seu aniversário de 11 anos com um “discurso apologético” no QG do II Exército. Apesar das diferentes posturas de Geisel frente ao “inimigo interno”, ao subversivo que havia sido “neutralizado”, mas “não destruído”, D’Ávila Mello comemorou o aniversário da “Revolução de 1964” no popular “dia da mentira” – dia 1º de abril de 1975. Para ele, que fez um discurso de improviso, e publicado em O Estado de S. Paulo, havia coesão no Exército Brasileiro: “O Exército Brasileiro é um só, onde não existe nem grupo duro nem grupo mole” e, portanto, “uma unidade coesa sob as ordens do general Geisel”¹⁵⁹. De maneira “apologética”, repudiou D’Ávila Melo a “campanha difamatória contra os órgãos de segurança deste País, acusados de violência, buscando-se, com isso, desmoralizar a Revolução”. Nesse sentido, D’Ávila Mello enfatizou: “dou um conselho aos comunistas, a quem considero fascistas sofisticados, lobos com peles de cordeiros, para que meditem nos pronunciamentos do presidente Geisel”. Na mesma publicação, consta como ápice da retórica apologética de D’Ávila Mello que

Ultimamente, nós temos tido ataques violentíssimos à Revolução. Esses ataques são desenvolvidos de norte a sul, de leste a oeste. Sente-se que há um comando nessa ação psicológica contra a Revolução. Sente-se mesmo que ela recebe orientação estrangeira, tal a sua pertinácia e organização. A tônica hoje em dia é dizer que o terrorismo já foi dominado, que não há mais subversão, que tudo está em calma, e que, em consequência, precisamos fazer uma distensão. Eu digo que isto é uma balela. A subversão está presente. Graças, porém, a ação dos homens que cuidam da segurança, nós estamos conseguindo manter este País em tranquilidade. (página 7 – O ESTADO DE S. PAULO – Terça-feira, 1 de abril de 1975)

De novo sobre “a ação dos homens que cuidam da segurança” interna no país, houve, entre outras, duas mortes notórias no período de D’Ávila Mello como comandante do II Exército. Tratou-se, pois, dos assassinatos respectivos de Vladimir Herzog e, em seguida, de Manoel Fiel Filho. A “caçada do CIE ao Partidão”, PCB, terminou na investida contra Vladimir Herzog enquanto “o general Ednardo, contudo, estava preocupado com sua guerra

¹⁵⁸ A expressão “conferência banal” foi utilizada por Gaspari para indicar uma situação corriqueira.

¹⁵⁹ Compareceram às comemorações no QG do II Exército o governador Paulo Egydio e o presidente da Assembleia Legislativa Leonel Júlio. Houve, ainda, a leitura da ordem do dia com o ministro Sílvio Frota sucedida do discurso de D’Ávila Mello.

particular” – em conflito com o governador Paulo Egydio Martins¹⁶⁰. O DOI “já comprovara a presença de comunistas na TV Cultura (um deles dirigindo o Departamento de Telejornalismo), Vladimir Herzog”, e, por isso, pôde-se compreender “o que o general quis dizer na quinta-feira, dia 23 de outubro” quando fez referência aos “exploradores da democracia”; com ataques aos “maníacos”, aos “que aceitam gostosamente a colaboração [dos comunistas] e dão cobertura a suas intrigas e mentiras” – conforme Gaspari (2004, p. 175). Vladimir Herzog soube que era procurado pelo DOI-CODI do II Exército e, no entanto, após negociar com os agentes de segurança que o procuraram na redação, decidiu se apresentar no dia seguinte – era sábado – para “prestar esclarecimentos”. Conforme transcreveu Gaspari, o Telex 3193/02/ASP/75 da agência do SNI em São Paulo à Agência Central, às 11h25, de 25 de outubro de 1975 fez constar que:

Às 08h de hoje, dia 25 out, apresentou-se no DOI/CODI/II EX, o jornalista Vladimir Herzog, atual diretor do departamento de jornalismo da TV Cultura-Canal 2, para prestar esclarecimentos. Após ser ouvido, confessou ser militante do PCB, colaborador e promotor de reuniões em proveito da mesma organização. O nominado permaneceu detido naquele órgão de segurança. (*Ibid.*, p. 175)

O autor transcreveu, outrossim, o Telex 3195/02/ASP/75 da Agência do SNI em São Paulo à Agência Central no mesmo dia, às 22 horas e 8 minutos: “Info que hoje, dia 25 out, cerca das 15h, o jornalista Vladimir Herzog suicidou-se no DOI/CODI/II Exército”. No relatório da CNV consta o seguinte:

Em 26 de outubro de 1975, a morte de um prisioneiro político, acusado de ter ligações com o PCB, causou grande impacto na opinião pública nacional: o comandante do II Exército, general Ednardo d’Ávila Mello, emite nota oficial comunicando que o jornalista Vladimir Herzog fora encontrado morto por enforcamento em uma das celas do DOI-CODI. Ele era diretor-responsável do Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo e editor de cultura da revista *Visão*. Por três dias, houve greve de estudantes e professores na Universidade de São Paulo. O Sindicato dos Jornalistas declarou-se em sessão permanente para exigir a abertura de inquérito e a OAB protestou no mesmo sentido. O cardeal de

¹⁶⁰ Acerca da “caçada ao PCB”, disse Gaspari que “levava aos cárceres mais de duzentas pessoas” (*Ibid.*, p. 169). Paulo Ayres Mattos se recordou de uma “matança geral” dos militantes do PCB em São Paulo no período de D’Ávila Mello – “frequentador assíduo da Igreja Batista de Vila Mariana” conforme disse – no Comando do II Exército. Embora tenha havido “perseguição política” ao PCB, Jean Rodrigues Sales disse que o *Partidão* “sobreviveu, de forma surpreendente, à ditadura militar implantada no país em 1964, ao duro golpe sofrido com a derrota na guerrilha do Araguaia, à perseguição policial nos anos 60 e 70 e à crise provocada pela derrubada do Muro de Berlin” (SALES, In: RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 63).

São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, conduziu um serviço fúnebre ecumênico com grande participação popular. (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 105)

Disse Gaspari, porém, que “Herzog foi assassinado pela segunda vez no IPM que investigou as causas de sua morte”, pois o general Fernando Guimarães de Cerqueira Lima – nomeado para “apurar em que circunstâncias ocorreu o suicídio do jornalista Vladimir Herzog” – concluiu “que ele se suicidara exatamente nas circunstâncias descritas, desde a primeira hora, pelo comando do II Exército”. Por isso, D’Ávila Mello não hesitou em comemorar: “o resultado do inquérito é a melhor resposta àqueles que intrigam, mantem, que se baseiam em boatos e que procuram jogar o povo contra o Exército”; enfim, segundo o comandante do II Exército, tratava-se de “uma resposta aos irresponsáveis e aos nazistas vermelhos” (*Ibid.*, p. 209-210). Conforme Skidmore, “São Paulo e a nação continuavam sob o impacto do triste episódio” e as “atenções concentravam-se no comandante do II Exército, general Ednardo D’Ávila Mello, que há muito dera virtual autonomia ao DOI-CODI local”. Os “observadores recordavam com amargura”, segundo Skidmore, “que ao tempo em que assumiu seu comando (janeiro de 1974) o general Ednardo fora saudado por muitos como sendo muito mais esclarecido do que o seu antecessor linha-dura, general Humberto de Souza Melo”. Este último, por sua vez, foi considerado como “um franco apologista da repressão” (SKIDMORE, 1988, p. 347).

Depois da impunidade em relação ao caso de Vladimir Herzog, abriu-se o caminho para que D’Ávila Mello, sentindo-se “vitorioso”, comemorasse “o seu segundo aniversário no comando do II Exército com a pompa habitual da tropa formada e de uma missa, sem a presença de Paulo Egydio”. Ressalto o sermão de um major-capelão que “agradeceu a Deus pela tranquilidade e segurança que a comunidade dos irmãos fardados tem experimento” em face da conjuntura política tensiva daquela época (GASPARI, 2004, p. 211). Skidmore disse que “os homens da segurança obviamente acharam que agora nada tinham a temer das autoridades superiores” e que, no início de janeiro de 1976, estavam “submetendo a interrogatório Manoel Fiel Filho, do sindicato dos metalúrgicos, um dos mais bem organizados e mais combativos” (1988, p. 347). Subsequentemente, Manoel Fiel Filho foi perpetrado, vilipendiado e morto em poder dos agentes de segurança. Em semelhança do caso de Vladimir Herzog, a “versão oficialmente divulgada foi a de outro suicídio” no dia 17 de janeiro de 1976 (*Ibid.*, p. 347). Suspeitavam que Manoel Fiel Filho estava na “rede de recepção clandestina da *Voz Operária*”, que era um jornal “subversivo” editado pelo PCB. Por meio das prisões de “um escriturário, um enfermeiro e Sebastião de Almeida, o Deco, vendedor de bilhetes de loteria, semi-analfabeto”, os torturadores “souberam que Manoel Fiel

Filho, do setor de prensas metálicas da Metal Arte”, estava na “rede de recepção clandestina da *Voz Operária*” (GASPARI, 2004, p. 211-212). Ao ser “acareado com o vendedor de bilhetes”, Manoel Fiel Filho “teria admitido que recebera três exemplares da *Voz*”, e, então, “tomou uma cotovelada no ventre, curvou-se e gemeu: retiraram-no da sala”. Do andar de cima, Geraldo Castro da Silva – o enfermeiro detido pelos agentes de segurança – “ouviu uma voz de um preso: pelo amor de Deus não me judiem tanto que vocês me matam”. Depois do meio-dia, “a porta da sala em que o enfermeiro estava se abriu e ele pôde ouvir: chefe, o omelete está feito”. Daí às “22h20 um Dodge Dart parou em frente ao sobrado de Fiel, na Vila Guarani”, e, então, desceu “um cidadão e disse a Tereza Fiel: vim avisar que seu marido suicidou-se. Aqui estão suas roupas”. Em um “saco plástico de lixo estavam a calça, o blusão, os sapatos, o cinto e uma nota de dez cruzeiros”, mas “faltavam as meias azuis de náilon” – conforme Gaspari. Memorialista, Gaspari fez questão de recordar-se que “Manoel Fiel Filho fora o 39º suicida do regime, o 19º a se enforcar” (2004, p. 213). No relatório da CNV consta o seguinte:

Em 17 de janeiro de 1976, ocorreria uma repetição do caso Herzog: Manuel Fiel Filho, operário do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Metalúrgicas, Mecânicas e de Material Elétrico de São Paulo, teve a sua morte, também nas dependências do DOI-CODI do II Exército, oficialmente divulgada como suicídio. Também dessa vez o laudo pericial do Instituto Médico Legal foi assinado pelo médico Harry Shibata, mais tarde punido pelo Conselho de Medicina de São Paulo por falsidade ideológica. O general Ednardo d’Ávila foi demitido do cargo e substituído pelo general Dilermando Gomes Monteiro. (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 105)

Se entre os oficiais do CIE e do SNI pactuou-se o silêncio sobre o caso da morte de Manoel Fiel Filho na jurisdição do II Exército, Paulo Egydio – de relações rompidas com D’Ávila Mello – logo entregou: “Presidente, desculpe incomodá-lo. Morreu outro preso no DOI, outro enforcamento. Eu procurei o Figueiredo e o Golbery, mas não os achei”. Ao que Geisel disse-lhe: “Você terá notícias minhas”. Para Gaspari, a boa relação de Geisel era com “a disciplina militar, não com os direitos humanos”. A exoneração de D’Ávila Mello, e sua consequente transferência, deu-se de forma “sumária” sem que o general tivesse “direito de argumentar que passara o fim de semana fora de São Paulo” (2004, p. 215-220). No caso de Vladimir Herzog, Geisel defendeu ao menos publicamente D’Ávila Mello, mas, depois da morte de Manoel Fiel Filho, pensou “no papel ridículo que fizera” por causa do episódio anterior segundo aduziu Skidmore (1988, p. 348).

Heterodoxo anticomunista, Leonildo Silveira Campos se recordou, com as “variações naturais” do tempo *mnemônico*, da cordialidade de Rubens Lopes com D’Ávila Mello ao conceder-lhe um lugar privilegiado de “acesso à Palavra” no púlpito da Igreja Batista de Vila

Mariana: *“além do Enéas Tognini, em seu Movimento de Renovação Espiritual, o Rubens Lopes – pastor da Igreja Batista de Vila Mariana – era o único pastor batista da época que usava o título de reverendo (comum entre os presbiterianos e metodistas). Ele era o Rev. Rubens Lopes! E ele cedeu o púlpito, em 1975 para 76, quando caiu o comandante do 2º Exército, o general Ednardo D’Ávila Mello, que foi derrubado porque fez afirmações publicadas pelo jornal. Houve a segunda morte no DOI-CODI. A primeira morte tinha sido alguns meses antes – que foi a do jornalista Vladimir Herzog. Logo depois morreu Manoel Fiel Filho. Quando assassinaram esses presos políticos, o Geisel tomou providências para tirar o comandante do 2º Exército. Antes que Geisel retirasse o comandante do cargo, aquele general afirmou no púlpito da Igreja Batista de Vila Mariana (quando foi convidado pelo Rubens Lopes para pregar), que: “dizem por aí que o Brasil está entrando na era da distensão... da distensão gradual... gradativa... e que a subversão está contida no Brasil. Isso é uma balela! Isso é uma conversa fiada! Porque a subversão continua muito atuante no Brasil”. Além disso, esse general estava ligado àquele grupo que soltou uma bomba no Riocentro (nas bancas de jornal). Ele estava ligado com um grupo do pessoal que queria a continuidade de uma ditadura escancarada e linha dura de fato. E essa não era a linha do Geisel e nem do Golbery. Com isso, esse general que pregou na Igreja Batista de Vila Mariana falou: “é uma balela que afirmam por aí que a situação está contida no Brasil”. E quem que havia dito essa balela? Foi o Geisel na semana anterior numa entrevista qualquer. Na entrevista, o Geisel disse que o Brasil estava entrando numa distensão ampla que deveria ser acompanhada. Além disso, o Geisel disse que não precisavam mais tomar medidas drásticas que foram adotadas no passado contra a chamada subversão. Então esse general, que foi afastado, falou no sermão dele em Vila Mariana e o jornal O Estado de São Paulo repetiu no dia seguinte: “o comandante do 2º Exército declara que é uma balela a ideia de que a subversão está contida no Brasil”. Depois disso, o Geisel retirou o cara imediatamente! Chamou o cara em Brasília e, por consequência, esse general saiu pelas portas dos fundos do quartel na madrugada seguinte. Então os evangélicos tiveram uma participação significativa na Ditadura Militar – batistas, presbiterianos, metodistas”. Antes das duas mortes, ocorridas na jurisdição do II Exército, que coloquei em relevo principalmente porque foram lembradas por meus colaboradores, por suas notoriedades segundo as fontes jornalísticas, por serem “consagradas” pela historiografia e porque sensibilizaram parte da sociedade brasileira, D’Ávila Mello foi convidado por Rubens Lopes – conforme se recordou Leonildo Silveira Campos – para discorrer no púlpito da Igreja Batista de Vila Mariana cerca de um ano antes de sua exoneração, no domingo, dia 22 de*

janeiro de 1975. Ele escolheu palestrar, em tom de prédica religiosa e política, sobre a “Crítica sistemática” que os militares estavam “sofrendo” em função das propostas de distensão apresentadas por Geisel. Havia um jornalista entre os religiosos ouvintes e uma parte da sua palestra foi publicada no Estado de S. Paulo na terça-feira daquela semana. Segundo a notícia

O comandante do II Exército, general Ednardo D’Ávila Mello, denunciou “a crítica sistemática e destruidora da ação psicológica que quer abalar a alma da nossa Nação, inculcando a descrença em seus cidadãos” e “aqueles que nos acusam de torturas porque ofendem a nossa dignidade e nosso respeito religioso. A afirmação foi feita durante palestra proferida, na noite de domingo, no auditório da Igreja Batista de Vila Mariana, sob o título de “O Brasil precisa de você [...]” (página 6 – O ESTADO DE S. PAULO – Terça-feira, 24 de junho de 1975)

Em seu discurso no templo da Igreja Batista de Vila Mariana, D’Ávila Mello enfatizou, ainda, que o Brasil viveu tempos de tranquilidade após a ascensão dos militares à Presidência da República. Para ele, tornou-se necessário “lutar para manter essa tranquilidade, sem o que jamais teremos justiça social ou respeito”, e, além disso, D’Ávila Mello destacou que, entretanto, existiu “lutas, guerras e sequestros” em seu período como comandante do II Exército. Considerando-se “democrático” juntamente com os militares que tomaram o poder no Brasil, D’Ávila Mello realizou um discurso anticomunista e de consequente combate às ameaças “subversivas” no país. De maneira controversa, D’Ávila Mello discordou das medidas de distensão política proposta por Geisel e de pretensa flexibilidade do aparato informativo e repressivo atuante no Regime Militar. Mesmo antes das mortes notáveis de Vladimir Herzog e Manoel Fiel Filho, portanto, o comandante do II Exército defendeu os militares e apoiadores do Regime na mesma ocasião de seu discurso apologético em prol da ditadura. Ao mesmo tempo em que se defendeu e aos “agentes de segurança” das “acusações de tortura”:

O general enfatizou que, se perguntado ao auditório se há torturas no Brasil, talvez 80% respondessem que sim. Para ele, isso forma a mitologia das injustiças, porque essa notícia tem sido repetida em jornais de Manaus, Belém, Rio, São Paulo ou Porto Alegre. O comandante do II Exército deu outro exemplo: a esposa de um preso político escreveu ao presidente Geisel dizendo que seu marido estava sendo torturado e denunciando que ele estava sem a arcada dentária. Na verdade, ela o visitava aos domingos e o marido usava dentadura, coisa proibida nas prisões. (página 6 – O ESTADO DE S. PAULO – Terça-feira, 24 de junho de 1975)

Segundo D’Ávila Mello, ainda no púlpito da Igreja Batista de Vila Mariana, as Forças Armadas “são basicamente formadas de elementos das classes pobre e média e não somos

torturadores em sã consciência. O que existe é que não se pode controlar todo o País e nem todos são santos, como ocorre em todo o globo”. Sem serem “santos” e “torturadores em sã consciência”, como disse, D’Ávila Mello falou em tom de pregação: “o homem sem esperança – frisou – é altamente negativo para a sociedade”. Por isso, D’Ávila Mello ratificou: “estamos numa guerra permanente contra os fascistas vermelhos solicitados que agem sistematicamente contra o Brasil”, pois “o civil também deve lutar como peça importante na sociedade”. Em palavras conclusivas, recomendou D’Ávila Mello que “os dirigentes da Igreja Batista promovessem um debate sobre o tema: será que a crítica sistemática conduz a algum resultado?”.

Memórias de jovens metodistas e comunistas do PCB, da ALN, de AP e a influência da Conferência do Nordeste em 1962.

As experiências religiosas e políticas do bispo metodista Paulo Ayres Mattos foram evidentemente distintas das vivências de Ana Maria Ramos Estevão, de Anivaldo Pereira Padilha e de Adahyr Cruz. Porque Paulo Ayres Mattos nasceu “*em um lar metodista muito particular*” e, por isso, avocou a lembrança do seu “*pai, Augusto Chagas Mattos*” que, “*antes de se converter na Igreja Metodista de Duque de Caxias, em 1940, já era militante do movimento operário no Rio de Janeiro. Esteve inclusive preso e carregou consigo as lembranças das torturas que sofreu quando esteve no cárcere durante a época do Estado Novo, na ditadura de Getúlio Vargas. Ele nunca abandonou as suas convicções políticas por ter se convertido ao protestantismo. Era nordestino e veio de Sergipe em 1930 com uma família muito grande. O meu pai era um dos filhos mais novos e não tinha qualquer possibilidade de sobrevivência em uma pequena propriedade que vovô possuía na terra dele. Ele e mais alguns irmãos migraram para o Sudeste do país. De alguma forma, meu pai e seus irmãos foram atraídos pelo Partido Comunista Brasileiro, PCB*”¹⁶¹. Interessantemente, Paulo Ayres Mattos tratou, de saída, em sua entrevista, da relação entre a religião protestante e a política de esquerda provenientes das escolhas ideológicas do seu pai, Augusto Chagas

¹⁶¹ Segundo José Antonio Segatto, o PCB, desde a “Declaração de março” de 1958 até o V Congresso, realizado em janeiro de 1960, havia escolhido o “caminho gradualista de reformas”, isto é: “a) pela pressão pacífica, popular e política, dentro e fora do Parlamento, “no sentido de fortalecer e ampliar o setor nacionalista do atual governo, com o afastamento do poder de todos os entreguistas e sua substituição por elementos nacionalistas”; b) através da vitória da frente única nas eleições (de 1960); c) “Pela ação das massas populares [no texto de 1958, dizia-se ‘pela resistência’], unidas aos setores nacionalistas do Parlamento, das Forças Armadas e do governo para impor ou restabelecer a legalidade democrática, no caso de tentativa de golpe por parte dos entreguistas e reacionários, que se proponham implantar no país uma ditadura a serviço dos monopólios norte-americanos” (In: RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 28-29).

Mattos. Alinhada ao movimento migratório de seu pai que, junto aos seus irmãos consanguíneos, “*veio de Sergipe em 1930 com uma família muito grande*” para o “*Sudeste do país*”, a conversão aconteceu em uma Igreja Metodista sem que Augusto Chagas Mattos precisasse abdicar das suas “*convicções políticas*”. Em sua narrativa, Paulo Ayres Mattos procurou, portanto, assegurar o alinhamento – que não era “*nada compatível*” – da religião protestante e a política de esquerda praticadas por seu pai como pavimentação para a sua própria história de vida. Concomitantemente, Paulo Ayres Mattos buscou por uma posição de vanguarda no que tangeu ao contato entre a religião protestante e a política ligada ao PCB. Quando seu pai “*se converteu ao evangelho, na Igreja Metodista de Duque de Caxias, já tinha um passado de lutas ideológicas intensas. Porque trabalhou na Light e, desde 1934 ou 1935, estava ligado às formas comunistas de pensar. Era o período da Intentona Comunista. Nesse tempo ele foi trabalhar na Light, no Rio de Janeiro, que era reconhecidamente um foco muito grande de agitações do PCB*”. Reforçou Paulo Ayres Mattos que nasceu no ano de “*1940 em um contexto que aliava duas coisas que, naquele tempo, não eram muito compatíveis. Não era nada compatível ser, ao mesmo tempo, evangélico e comunista. Eu fui criado nessa atmosfera e dentro de um lar com dupla militância. O meu pai se tornou um leigo muito ativo na Igreja de Duque de Caxias, mas essa dupla militância dele acabou influenciando grandemente a minha vida*”.

Nas dimensões afetiva, religiosa e política da *memória* de Paulo Ayres Mattos, encontra-se, segundo ele me contou, uma “*imagem muito forte*” em sua “*mente...*”. Ele se lembrou de que “*sobre uma cômoda, que ficava no quarto dos meus pais, tinha uma fotografia de Luís Carlos Prestes ao lado da fotografia de John Wesley. As duas fotografias estavam presentes na cômoda dos meus pais*”. O quarto de seus pais, lembrado, indicou um “*lugar afetivo*” e representativo na intimidade da vida de sua família, pois a sua “*memória afetiva*” se reportou às “*imagens e representações coletivas*” nas categorias de Halbwachs (1990, p. 100). Da mesma forma, sinalizou uma “*herança*” das tradições religiosa e política recebidas por Paulo Ayres Mattos e “*mitificadas*” por dois personagens fundamentais: um deles para o protestantismo metodista, outro para o *comunismo* brasileiro. Ainda preocupado com o problema do alinhamento da religião protestante com a política *comunista*, Paulo Ayres Mattos selecionou nos lugares das memórias “*afetiva*”, “*religiosa*” e “*política*”, as suas narrativas de “*origem*”, de “*início*”¹⁶². Não sobre um “*altar religioso*” e, tampouco, sobre um “*palanque político*”, porém em cima da cômoda do quarto de seus pais se construíram as

¹⁶² Marc Bloch nominou o hábito de retorno ao início de “*ídolo das origens*” ou de “*demônio das origens*” (2002, p. 24 e 58).

lembranças de tenra idade em Paulo Ayres Mattos. Desligado o gravador, enquanto conversávamos, o *colaborador* mencionou, de forma interpretativa, que: “*o lugar do quarto de seus pais era o lugar do coração e o lugar da esperança tanto religiosa, quanto política*” nas perspectivas do protestantismo e do comunismo brasileiro. Em sua entrevista, no entanto, rememorou Paulo Ayres Mattos, que: “*antes mesmo dos 10 anos eu já tinha lido O Cavaleiro da Esperança – do Jorge Amado – acerca de Luís Carlos Prestes*”; que ele havia sido “*criado nesse ambiente de forte influência, tanto da parte religiosa, quanto da parte política*”.

Apesar das semelhanças resguardadas entre as entrevistas de Paulo Ayres Mattos e a de Ana Maria Ramos Estevão, principalmente acerca da “história migratória” de pais nordestinos que vieram para o Sudeste, constatei que a *colaboradora* negociou as suas certezas religiosas anteriores e, portanto, converteu-se ao protestantismo com a sua família. Nesse sentido, as histórias migratórias acompanhadas por experiências de conversão reincidiram nas *memórias* familiares de Paulo Ayres Mattos e de Ana Maria Ramos Estevão. Diferentemente de Paulo Ayres Mattos, contudo, Ana Maria Ramos Estevão escolheu aderir à ideologia comunista no período de sua formação acadêmica como aconteceu com outros jovens pertencentes à sua *rede* de entrevistados. Ela nasceu “*em 1948*” e, em 1960, tinha “*apenas 12 anos de idade*” – segundo me disse. Por isso, afirmou: “*vivi toda a minha pré-adolescência, adolescência e início da vida adulta nesses dez anos – entre 1960 e 1970. Minha família é nordestina. Todos os meus familiares são do Estado de Alagoas. Nós viemos para São Paulo em 1956. Nossa mudança, entretanto, aconteceu em uma fase de transição histórica na política brasileira. Tudo foi muito difícil quando a gente chegou em São Paulo. Eu era muito novinha... Apesar de ser novinha já tinha sido alfabetizada*”.

Nessa fase de “*transição histórica da política brasileira*”, a família de Ana Maria Ramos Estevão foi partícipe de outra narrativa não rara entre os migrantes nordestinos, tais como no caso da família de Paulo Ayres Mattos. Segundo me contou a *colaboradora*, “*em Maceió toda a família era tradicionalmente católica romana*”, mas veio “*pra São Paulo em um movimento bem marcante para a época*”. Ana Maria Ramos Estevão se referiu ao movimento migratório nordestino cujo ápice aconteceu entre os anos de 1950 e 1970¹⁶³. Entre

¹⁶³ Cândido Procópio Ferreira de Camargo disse que a conversão religiosa ao pentecostalismo, por exemplo, poderia ser alternativa de adaptação do migrante à urbanidade (1973); Beatriz Muniz de Souza, argumentou, da mesma forma, sobre a adaptação à urbanidade (1969); Emilio Willems, considerou ser necessário “que o migrante experimente na alma e na carne os efeitos da desorganização social que o sacode”, isto é, torna-se “preciso que a situação anômica seja vivida, experimentada” (1967). Por sua vez, Ricardo Mariano defendeu a sua tese de doutorado sobre especificamente a “Análise Sociológica do crescimento pentecostal no Brasil” (2001).

as maneiras de se adaptar à nova cotidianidade, à urbanidade e aos desafios das sociedades em céleres processos de industrialização, estava a conversão religiosa das formas anteriores, nordestinas, para o protestantismo histórico ou pentecostal. Para Camargo, os protestantismos e as possibilidades de conversões oferecidas responderam “à situação de anomia e privação, para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social” (1973, p. 09-10). Intérprete da sua história, entretanto, Ana Maria Ramos Estevão me disse: *“você sabe como as coisas aconteceram. Os católicos (nordestinos que migraram da zona rural), passaram por crises identitárias intensas. Na época a cidade de Maceió era zona rural. Costumeiramente, aqueles que chegaram à cidade grande mudaram de religião como conversão compreensível em um movimento transitório. Boa parte dos nordestinos mudou facilmente da Igreja Católica para outras denominações protestantes. Eu fui a primeira pessoa da família que se converteu. Depois, minha mãe... Depois, outros familiares. E nessa passagem, de católica para protestante, acabei me convertendo especificamente na Igreja Metodista. A minha família inteira foi para a denominação metodista”*. A colaboradora aderiu à proposta protestante de “ganhar a sua família para Jesus” como se dizia, e, com isso, conduziu-os ao rol de membros da Igreja Metodista do Brasil, ao “rol dos salvos”. Se Paulo Ayres Mattos foi influenciado pelo ambiente religioso e político familiar, Ana Maria Ramos Estevão influenciou a sua família com a experiência de conversão posterior à história migratória contada na entrevista.

Mas, a discussão política ocorria cotidianamente em sua casa porque, segundo ela, na década de 1960, *“era muito forte a discussão política”, “disseminada para todas as pessoas e, como não poderia ser diferente, meu pai estava dentro porque era uma pessoa que pertencia à colônia dos pescadores da Lagoa do Mandaú, em Maceió. Por isso, a gente tinha muitos contatos com o pessoal das esquerdas e, principalmente, com o pessoal do Partido Comunista Brasileiro – PCB”*. Ainda assim, Ana Maria Ramos Estevão reconheceu que aquela discussão política costumeira em sua casa, apesar das boas relações do seu pai com o PCB, *“não tinha nada de militante ou de prática”*, pois era comum não apenas no seio de sua família. Na década de 1960, havia um ambiente propício às discussões políticas conforme se recordou Ana Maria Ramos Estevão, e, com isso, disse-me que *“todo o mundo falava de política”*; por conseguinte, desenvolviam-se, nos ambientes familiares, as *“especulações políticas sobre os governos brasileiros”*. Disse-me Ana Maria Ramos Estevão, que: *“quando, porém, veio o golpe militar, em 1964, eu já tinha muito mais consciência”*, pois *“já tinha 16 anos de idade e estava desperta”*. Desperta principalmente para o trabalho de evangelização da Igreja Metodista do Brasil, a colaboradora me disse que se manteve: *“no propósito claro*

de ser uma missionária da Igreja Metodista. Senti-me vocacionada para esse trabalho missionário. Eu já tinha feito a minha decisão. É que... Isso tem um pouco a ver com as minhas características pessoais... Se eu sou uma coisa, sou mesmo... Sou e faço tudo sem titubear. Se eu era metodista, era mesmo... Se o mais radical, na prática da Igreja Metodista, era ser missionária... Era isso que queria imediatamente pra mim! Ser missionária! Tentei ser... Missionária! Eu entrei... Terminei o ginásio, na época. Comecei o colegial... E fui para o Instituto Metodista". No Instituto Metodista, formavam-se as "moças metodistas" como missionárias e, por outro lado, "tinha a faculdade de teologia da Igreja Metodista, em São Bernardo, que formava os rapazes para o pastorado das comunidades locais" – se recordou Ana Maria Ramos Estevão.

No entanto, *"as moças não se misturavam com os rapazes"* conforme me disse a colaboradora, porque a Igreja Metodista tinha preocupações morais e procurava evitar quaisquer razões para "escândalo" – como se dizia¹⁶⁴. Estabeleceu-se uma separação rígida dos gêneros, entre os rapazes estudantes de teologia que eram posteriormente habilitados ao ministério pastoral e, por outro lado, as moças estudantes de teologia que eram, à época, inabilitadas ao pastorado metodista, mas se tornavam missionárias da Igreja. Segundo Ana Maria Ramos Estevão enfatizou, na época em que estudou no Instituto Metodista, *"não existia mulher no pastorado... não existiam pastoras"*. A colaboradora disse que as mulheres não precisariam ser necessariamente, depois de formadas, missionárias metodistas, mas poderiam escolher serem *"esposas de pastores"*. Ana Maria Ramos Estevão entrou no Instituto Metodista em 1965, no início, portanto, do Regime Militar, e, no mesmo ano de iniciativas evangelísticas entre os protestantes, como no caso da Campanha Nacional de Evangelização dos batistas brasileiros. Ela se recordou que as moças que estudaram com ela eram jovens e que *"veio uma geração de moças muito novas... Todas eram muito novas! Todas as moças vieram de várias partes do Brasil"*. A colaboradora admitiu que as jovens metodistas de sua turma, no Instituto Metodista, tinham *"profundas preocupações sociais"* e, *"tanto que, nessa minha turma, eu era mais nova do que todas as outras moças. Em geral, as outras moças que vinham antes da nossa turma eram mais velhas"*. As moças mais velhas das turmas anteriores eram, segundo Ana Maria Ramos Estevão, *"bem solteironas... Queriam uma oportunidade boa pra casar... Talvez com pastores metodistas... Uma coisa bem assim, de época. Elas eram muito carolas"*. Assim, a colaboradora identificou, a partir da sua turma

¹⁶⁴ Em uma linguagem corriqueira, o "escândalo", entre os protestantes *ortodoxos*, está relacionado aos "pecados morais", tais como: a prática de sexo antes do casamento (porque se prega a vida casta até o matrimônio), a chamada "gravidez indesejada", entre outros.

de 1965, uma “mudança de perfil” das alunas estudantes e uma “vocação feminina amadurecida” na fase da juventude. Para a narradora, esse amadurecimento que considerou precoce esteve relacionado às “*preocupações sociais*” das alunas e às suas perspectivas de vida diferenciadas segundo as propostas para as mulheres da década de 1960. Para Ana Maria Ramos Estevão, a sua turma era diferente: “*era uma turma nova e cheia de perspectivas em todas as áreas da vida. Excepcionalmente, era uma turma nova e resolvida. Daí você encontrava um monte de moças com preocupações sociais fortes e muito ligadas à Igreja. Você as coloca em um mesmo lugar com três horas de leituras por dia... Leituras obrigatórias. Já pode imaginar no que dá? Com todo aquele movimento, de 1965, 1966, 1967, 1968*”. Nesse período de intensas modificações teológicas e políticas para os protestantes, os católicos e para a sociedade brasileira, Ana Maria Ramos Estevão se lembrou de que o ambiente do Instituto Metodista estava se modificando, porque: “*a teologia da libertação corria lá no Seminário. Então a gente... Eu já tinha certa consciência política nesse tempo... Tanto que fui para a Igreja Metodista, e para o Instituto Metodista, já com a preocupação em dar um conteúdo político para a minha opção religiosa. Sem esse viés político a minha escolha religiosa não teria sentido nenhum*”. Assim como na experiência de Paulo Ayres Mattos, a *colaboradora* revelou, pois, os alinhamentos possíveis das suas escolhas religiosas advindas com a conversão ao protestantismo metodista e as alternativas políticas. Em tom de confissão – como quem conta um segredo – ela me disse, assim: “*Eu não era... Como posso dizer isso? Eu não era dessas pessoas que aceitam as coisas sem questionar seus conteúdos e suas respectivas práticas. Sempre fui assim mesmo, questionadora. Desde menina. Sempre fui assim. A gente se juntou com um grupo de jovens da Aliança Bíblica Universitária, ABU. Nós nos juntamos com um pessoal da Igreja Metodista que já estava engajado na luta política e social dentro ou fora do âmbito eclesiástico. Esse pessoal metodista estava se direcionando para a Ação Popular, AP*”. Entre os jovens metodistas ligados a AP estava Anivaldo Pereira Padilha e, com ele, “*um grupo de jovens lideranças da Igreja Metodista com essa preocupação político-teológica*”.

Entre as conquistas elencadas por Ana Maria Ramos Estevão, estão algumas que são contadas de forma espontânea e com “sorriso maroto” no rosto da *colaboradora*. Segundo a *colaboradora*, elas conseguiram “*tirar a reitora do Instituto Metodista, Dina Rizzi, que era muito conservadora e reacionária...*”. Conforme a narradora, elas promoveram movimentos para tirarem “*também a Sarah Bennett, que era uma missionária americana muito conservadora e fechada. A gente tirou essas mulheres! Elas saíram. Elas não davam a abertura que nós queríamos. Nós colocamos o professor Pitágoras que era pastor da Igreja*

Metodista. Ele era irmão do Paraíba, que era o nosso representante no atual Conselho Mundial de Igrejas. Bem, hoje o Conselho se chama Conselho Mundial de Igrejas, mas antes tinha outro nome. E ele, o Pitágoras, que passou a dar abertura para a gente sair, passear e tudo mais... Depois da derrubada do conservadorismo, nós poderíamos sair quando quiséssemos... Porque, antes, nós tínhamos que ficar lá no Instituto Metodista durante todo o tempo. Não podíamos sair sem autorização das professoras, da reitora ou da vice-reitora".

Ao lutar por maiores liberdades segundo um "comportamento aberto" e progressista para os padrões da juventude religiosa da época, Ana Maria Ramos Estevão disse que as alunas começaram um movimento e *"com características próprias, das meninas modernas e progressistas"*. Para a narradora, a sua turma causou *"um trauma tão grande para a Igreja Metodista que eles fecharam o Instituto Metodista, em 1968"*. Ela me contou que quando se formou no Instituto Metodista recebeu *"uma base muito grande porque frequentava a biblioteca"*. Porque – conforme disse – *"lá tinha de tudo": "tinha Sartre, tinha Simone de Beauvoir, tinha Paul Tillich, tinha Karl Marx, tinha tudo. Porque, na parte da formação propriamente dita, elas eram muito cuidadosas e atentas às teorias modernas. Nós tínhamos todos os livros na biblioteca. Era só querer. E eu queria! Não apenas eu, mas um grupo inteiro..."*. Disse-me o pastor metodista Adahyr Cruz, sobre esse ambiente, que: *"realmente, veio toda essa movimentação... As meninas começaram a participar de reuniões com a Faculdade de Teologia, porque, houve um período na história, em que essas meninas eram separadas academicamente: era a teologia pra lá e elas pra cá. Havia alguma reunião assim... Em um sábado por mês que a gente se encontrava porque havia alguns alunos que namoravam as meninas dessa época. Eu mesmo namorei uma aluna lá, mas, por essas relações, a gente se encontrava de sábado para fazer festas, brincadeiras e tal. Eram reuniões festivas, evangélicas, não mais do que isso. Ou nos encontrávamos nas igrejas porque também elas iam para as mesmas igrejas que frequentávamos. A gente trabalhava nas igrejas, como aspirantes, ou, às vezes, pastores nomeados, já. No meu caso, fui pastor nomeado. Começou essa mesma desconfiança com relação a essas alunas também. Essa influência dessa mudança de pensamento, de teologia, de pesquisa, também começou passar para essas alunas. Da Faculdade ao Instituto e do Instituto para a Faculdade. Decidiu-se "para o bem" fazer o fechamento do Instituto Metodista"* ¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Lembrou-se, ainda, Adahyr Cruz que: *"o Instituto Metodista foi fundado por missionárias americanas que compraram uma área. Essa área foi comprada pela Federação de Mulheres da Igreja Unida dos Estados Unidos. Compraram uma área caríssima que, naquela época, já era cara. Com os valores que vieram, depois, acho que não compraram aquilo lá. Naquela época, até eu acho que era para segurança da própria Instituição. Porque era em um lugar bem nobre, na Chácara Flora. Era e continua sendo uma área nobre na Granja*

Ao concluir o curso do Instituto Metodista no ano do encerramento das suas atividades em 1968, Ana Maria Ramos Estevão me disse que ela e suas colegas não pretendiam se tornar esposas de pastores metodistas. Na sequência do término de seu curso, então, ela fez “*o vestibular para o curso de serviço social na Pontifícia da Universidade Católica de São Paulo, PUC*”, com as dificuldades financeiras consequentes de quem trabalhava durante o dia para conseguir pagar as mensalidades da graduação. Nesse ínterim, Ana Maria Ramos Estevão foi excluída da Igreja Metodista juntamente com “*todos os progressistas acusados de comunismo*”, conforme me disse. Utilizando-se de outros termos, a *colaboradora* me falou que foi “*violentamente expulsa da Igreja Metodista*”, porque disse que: “*segundo eles, nós não poderíamos fazer parte do Corpo de Cristo*”. Segundo a narradora, eles afirmaram: “*vamos expulsar esse bando de comunistas diabólicos*”, mas, na época, ela não se preocupou com as “consequências espirituais” da exclusão na condição de *heterodoxa comunista* conforme sinalizou: “*nem pensei assim: ah... vou pro inferno agora*”. A *colaboradora* se perguntou, à época do acontecimento, e no momento da entrevista: “*fui expulsa da Igreja de Cristo?*”. Ela me disse em seguida, que: “*era uma questão que não me tocava mais*”. Porque passou a não ser mais “*importante pertencer à Igreja Metodista – naquele momento*”, pois: “*tinha muito claro que eu queria militar não mais na Igreja*”. A *ortodoxia* anteriormente praticada por Ana Maria Ramos Estevão que queria “*radicalizar*” a sua experiência religiosa com pretensões de se tornar uma missionária da Igreja Metodista foi negociada por convicções políticas alinhadas às esquerdas. Ela se lembrou de que quando foi expulsa: “*já tinha feito todos os questionamentos que deveria fazer em relação à fé e à crise naqueles tempos de disputa teológica. Critiquei muito a mistificação das coisas. Critiquei muito a imbricação da fé com as instituições religiosas. Critiquei o preconceito com as religiões populares. Lembro-me da gente, lá no Instituto Metodista, no primeiro ano, todas novinhas e tal... Nossa crise foi descobrir que não existiu um coral de anjos para cantar quando Jesus nasceu. Descobrimos que existiam variações muito graves nas interpretações bíblicas conservadoras*”. Seu deslocamento à *heterodoxia comunista* e, consequente exclusão da Igreja Metodista, passou pelo viés da reinterpretação da teologia conservadora e pela decepção contida na confissão: “*não houve nada daquilo que achávamos!*” quando, antes da formação e da exclusão, estavam ligadas ao Instituto Bennett. Emergiram em sua *memória* –

Julieta, naquela região toda do Brooklin. Toda aquela região, ali, era uma região nobre na zona sul de São Paulo. Lá estudavam essas meninas... Eram, mais ou menos, numa base constante de 30 alunas por ano em média. Mais ou menos era essa a média”.

durante a entrevista – os questionamentos que a inquietaram no período de seu deslocamento à heterodoxia comunista: *“sofremos a reinvenção das nossas concepções acerca da fé cristã. Trago, na memória, de que essas separações pequenas entre religiosidade e fé, teologia. Do tipo, assim: “nossa, não existe inferno como vocês das igrejas protestantes descrevem?”. Mais: “não existe um diabinho enfiando um tridente cheio de fogo nos condenados?”. Sabe esse tipo de coisa? Aí já não era mais uma preocupação minha. A igreja teria que ser mais sincera com os fiéis...”*.

A “revisão teológica”, ocorrida durante o curso no Instituto Metodista, não foi a única na história de vida de Ana Maria Ramos Estevão, pois houve um processo de fortalecimento das suas certezas ideológicas e dos seus alinhamentos políticos às esquerdas. Em um momento de transição na entrevista com Ana Maria Ramos Estevão houve a ponderação: *“mas, “na boa”? A Igreja já tinha deixado de ser importante, porque a política assumiu um lugar preponderante na minha forma de pensar e de fazer as coisas. Quando entrei na faculdade para fazer serviço social, em 1969, as coisas mudaram um pouco. Passei no vestibular e, em 1969, comecei a fazer o curso de serviço social. Nem lembro se comecei a faculdade em 1969. Não, não... Em 1970 eu fui presa. Foi em 1969 mesmo. Logo que entrei na faculdade, a primeira coisa que fiz foi procurar as pessoas de esquerda... Não foi difícil encontrá-las”*. Porque os comunistas no ambiente universitário sabiam *“fazer o trabalho proselitista para as esquerdas”*, porque se utilizaram da prática do “trote universitário” para a acolhida aos calouros como forma de observação dos novos alunos com potencial para o ingresso nos quadros das organizações de esquerda. Ana Maria Ramos Estevão me contou que o “trote universitário” da sua turma foi com um militante da Ação Libertadora Nacional, ALN, cujo nome ela não conseguiu se lembrar¹⁶⁶. Segundo ela, *“o teste aconteceu com base nessas coisas: quem falava, quem perguntava, quem aparecia mais. Depois, os líderes de esquerda procuraram os que se destacavam e, conseqüentemente, chamava-os pra conversar sobre diversas possibilidades. Eles sabiam fazer o trabalho proselitista para as esquerdas. Cada um com o seu respectivo grupo. Aí eu acabei entrando... Tinha muita gente da AP, mas muita gente era da ALN na escola de ciências sociais da PUC. Não era uma coisa de se escolher, simplesmente... Eu participei de várias reuniões de Movimento Estudantil. Assisti os vários grupos falando, discursando... Eu perguntava sobre os diversos temas..”*. De narrativa

¹⁶⁶ Conforme Marcelo Ridenti, entre “1964 e 1967, o ano do VI Congresso do PCB, houve acirrada luta interna que culminou com a vitória do grupo mais moderado, sob a liderança do secretário-geral, Luís Carlos Prestes – vitória contestada pelos derrotados, que denunciaram diversas fraudes”. Esse “processo gerou uma série de dissidências partidárias, como aquelas que dariam origem à Ação Libertadora Nacional (ALN)” de Carlos Marighella e Joaquim Câmara Ferreira, entre outros guerrilheiros urbanos (In: RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 107-118).

intensa, e sempre preocupada em explicar, em comparar as suas atitudes em face das escolhas tanto religiosas, quanto políticas, Ana Maria Ramos Estevão considerou que da mesma forma que ela *“achava que tinha que ser missionária na Igreja Metodista, quando me tornei protestante, considerei que, na luta armada, deveria ir em direção às últimas consequências. É uma coisa, viu?”*. Em sua interpretação, considerou que havia um “impulso radical” na adesão de sua vocação missionária e, posteriormente, de suas escolhas políticas. Mas, atrelou esse “impulso radical” ao seu “jeito de ser”: *“essa é uma característica muito pessoal. Sou assim mesma... Radical! Atualmente, tomo bastante cuidado para não me equivocar com essa minha característica pessoal. Você tem que manter sempre o dado da realidade presente... Não pode ir até o fim de qualquer jeito”*.

Apesar de sua exclusão da Igreja Metodista do Brasil como relatada, e por razões iniciais ideológicas, Ana Maria Ramos Estevão analisou que o protestantismo foi: *“um movimento que abrigou tanto fundamentalistas, conservadores e gente ligada à direita, quanto um movimento que desabrigava pessoas ligadas à esquerda, deve-se afirmar que todo o nosso socialismo era “confundido”, com as questões morais. Em todos os ramos do protestantismo era assim. Por exemplo, a Igreja Metodista expulsava mediante um processo aberto para desabrigar questionadores imorais e, por lógico, comunistas inescrupulosos¹⁶⁷”*. Conforme a *colaboradora*, havia o esforço inusitado por vincular as ações dos jovens comunistas com a “imoralidade” provocada por comportamentos de tendências ligadas à “contracultura” como forma de: “contestação, de enfrentamento diante da ordem vigente, de caráter profundamente radical e bastante estranho às formas mais tradicionais de oposição a esta ordem dominante” (PEREIRA, 1986, p. 20-22)¹⁶⁸. Disse Ana Maria Ramos Estevão que: *“a princípio, não fui expulsa por ser comunista, mas porque usava saia curta e porque era a favor do amor livre, na época”*. Além dessa razão, a *colaboradora* sustentou ser favorável à

¹⁶⁷ Karen Armstrong disse que os primeiros a utilizarem o termo “fundamentalismo” foram “os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se “fundamentalistas” para distinguir-se de protestantes mais “liberais”, que “distorciam inteiramente a fé cristã”. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o “fundamental” da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitá-lo de certas doutrinas básicas” (2001, p. 10).

¹⁶⁸ Conforme Marcos Alexandre Capellari, a “contracultura” foi um conceito cunhado pela imprensa estadunidense da década de 1960 e apropriado pela juventude brasileira (2007, p. 05). Para Carlos Alberto Messeder Pereira, o “termo contracultura pode se referir ao conjunto de movimentos de rebelião da juventude [...] que marcaram os anos 60: o movimento hippie, a música rock, uma certa movimentação nas universidades, viagens de mochila, drogas, orientalismo e assim por diante” (PEREIRA, 1986, p. 20-22). Apesar dessa definição acadêmica, não pretendo enquadrar Ana Maria Ramos Estevão para além de uma visão progressista da sexualidade, de “comportamentos abertos” ante ao conservadorismo protestante e de parte da sociedade brasileira e da contestação da “moral religiosa prevalecente”.

aceitação da homossexualidade por parte da Igreja Metodista do Brasil¹⁶⁹. Isto porque ela afirmou, entre outras coisas, que nunca teve *“nenhum problema em lidar com pessoas homossexuais”*. Por isso, a colaboradora ponderou que, *“inicialmente, o entrave se deu por questões de ordem moral mesmo”*, porque eles eram *“considerados muito liberais na perspectiva teológica e moralista”*. E *“depois virou uma questão de opção política”* – conforme a narradora – que ingressou nos quadros da ALN após o início do seu curso de serviço social, na PUC.

Além disso, Ana Maria Ramos Estevão falou de sua contestação inclusive das lideranças eclesiais na Igreja Metodista do Brasil porque, segundo ela, *“tinha o problema da gente não respeitar... Não respeitávamos as hierarquias da Igreja. Não vivíamos de acordo com as normas da denominação. E a igreja metodista era moralista e fechada para os aspectos culturais. Até hoje eu não sei sambar! Porque não poderia dançar... Era pecado. Isso pra mim é absurdo. Tento sambar, mas não adianta nada. Por mais que tente, não consigo! Travou para sempre... Nós fumávamos... Isso em uma época anterior ao envolvimento político. Nós fumávamos... Estávamos dentro da Igreja. Essa postura tinha uma mensagem de contestação às lideranças e aos cânones da Igreja, bem como às formas aceitas de comportamento. Nunca gostei de fumar, mas fumava para contestar todas as nossas lideranças. A gente frequentava lugares indevidos e conversava com pessoas que não possuíam boa reputação. Na Igreja Metodista, e em todo o protestantismo, as questões começavam no campo da moral religiosa. As moças do Instituto Metodista, de repente, tornaram-se questionadoras dos dogmas e dos comportamentos aceitáveis. Depois, nós éramos acusadas por questões de ordem política”*. Para Ana Maria Ramos Estevão, as jovens da Igreja Metodista do Brasil eram tratadas de forma diferente dos rapazes, pois, inicialmente, como se constatou, eram “acusadas” por “desvios morais” e, depois, por “desvios políticos” ou por suas variações ideológicas. Havia, pois, um problema de “preconceito de gênero” aliado ao *anticomunismo* de parte dos metodistas *ortodoxos* – conforme descreveu a narradora. Sem minorar os sofrimentos dos *heterodoxos comunistas* que estudavam na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, Ana Maria Ramos Estevão afirmou: *“tinha um “corte de gênero” nessa história. Diferentemente das moças, do Instituto Metodista, que deveriam se comportar bem, os moços, da faculdade de teologia, eram acusados por motivos prioritariamente políticos”*.

¹⁶⁹ Para a *ortodoxia* protestante da atualidade se mantém a consideração de que a homossexualidade é “pecado” e que o homossexual é, para os conservadores, digno da “condenação eterna” conforme indicações bíblicas interpretadas conforme parâmetros convencionais.

Das lembranças de Anivaldo Pereira Padilha cruzadas com as outras recordações da sua *rede*, destaco aquelas que se relacionaram às práticas costumeiras dos *ortodoxos anticomunistas* no protestantismo brasileiro, e, mais especificamente, em sua narrativa sobre a Igreja Metodista do Brasil. O narrador se recordou que entre as décadas de 1950, 1960 e 1970, e nos anos posteriores, as *“igrejas protestantes eram caracterizadas por um fechamento como em um “gueto cultural” trazido para cá pelos missionários americanos que desprezaram totalmente a cultura brasileira, tanto na música, quanto em vários outros aspectos”*. Naqueles momentos referidos, exigia-se *“dos jovens protestantes”* e *“de todos os membros das igrejas”*, segundo Anivaldo Pereira Padilha, que obedecessem ao discurso conservador: *“vocês tem que ser diferentes do resto do povo brasileiro”*. *Tinha que ser diferente e, isso quer dizer que, o crente era aquele que não fumava, não bebia, não transava... “Era honesto”*. Comumente, diz-se que o protestante *“vive neste mundo”*, mas não é deste mundo: busca-se, portanto, o *“isolamento”* ante ao comportamento progressista e a *“purificação”* do espírito humano com vistas à obtenção, manutenção ou conservação da *“salvação eterna”*. Evidentemente, Anivaldo Pereira Padilha compreendeu que as heranças estadunidenses do protestantismo brasileiro produziram dificuldades para os jovens *heterodoxos* que, em razão de suas adesões ideológicas, tornaram-se *comunistas*. Segundo o colaborador, *“os jovens gostavam de dançar! Veja bem... O sujeito chegou no Brasil, que é um país com cultura mesclada, com uma influência enorme da cultura africana, indígena, e queria dizer que o crente não poderia dançar. Ele vem dizer que o crente não pode dançar? Era muito complicado isso! Mas esse era o “tom” daquela época, pois era-nos exigida uma separação total e radical do mundo carnal propriamente dito. O que era chamado de mundo? Ora, o mundo era tudo aquilo “não evangélico” e “não protestante”. O mundo religioso pecaminoso, por exemplo, era o catolicismo romano... E o mundo cultural, pecaminoso, caracterizava-se pelo carnaval e pelo samba. Na música popular brasileira, ou simplesmente na música tocada no Brasil, alguns instrumentos eram pecaminosos para esses protestantes. São alguns desses instrumentos: percussão, violão, viola, cavaquinho e outros tantos. Esses instrumentos mundanos eram proibidos nos meios protestantes! Porque o instrumento sagrado, em detrimento dos profanos, era o órgão (e nada mais que isso). A música protestante era totalmente americana! Toda a nossa hinologia era americana ou europeia, mas tinha chegado por vias dos Estados Unidos”*. Por lógico, Anivaldo Pereira Padilha suscitou não apenas o problema do anticatolicismo de parte dos protestantes brasileiros, mas, com variações, a manutenção do *“sonho estadunidense”* transferido para os religiosos brasileiros segundo aduziram Mendonça e Velasques Filho:

Surgiu a vocação norte-americana de transferir para a América Latina os benefícios do “sonho americano” ou do “estilo americano de vida”, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo. Tem sido comum a tese de que foi esse caldo de cultura o ponto de partida das missões protestantes na América Latina. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 31)

Mas Anivaldo Pereira Padilha sublinhou o que chamou de “paraíso americano”. Por conseguinte, o “estilo de vida estadunidense” que, não raras vezes, foi designado na língua inglesa, por tudo o que significa, de “*american way of life*”, influenciou a formação do “protestantismo transplantado” para o Brasil. Nesses moldes, o protestantismo brasileiro produziu as motivações para: “um modelo padronizado de vida, idealizado, onde há espaço para quem trabalha e quem quer progredir, usufruindo de todas as vantagens advindas da modernidade, especialmente em termos de bens de consumo” (CUNHA, 2012, p. 76)¹⁷⁰. Para exemplificar a sua argumentação, o *colaborador* cantou um hino composto por Sarah Poulton Kalley – “Vem Espírito Divino” – entoado habitualmente na Igreja Metodista do Brasil: “*maravilhas grandiosas outros povos têm: bênçãos venham semelhantes sobre nós também*”. O narrador argumentou que: “*esses outros povos são exatamente aquele “povão lá do norte”, do hemisfério norte*”.

Segue na íntegra o hino mencionado cuja estrofe ulterior foi cantarolada por Anivaldo Pereira Padilha:

VEM ESPÍRITO DIVINO

Sarah Poulton Kalley

Vem, Espírito divino/
Grande ensinador/
Vem, revela às nossas almas/
Cristo, o Salvador!

¹⁷⁰ Segundo Paulo Roberto Ferreira da Cunha, o cerne da experiência da sociedade estadunidense na “construção do imaginário sobre” estava posto em “(1) ideia globalizante de um American Way of life – a representação de nação de novos ricos, bem cuidados, que valorizam bens de consumo e estilos de ser, os quais comprovam que “a vida vale a pena ser vivida” e (2) da unidade desta mesma nação, o “bom cidadão Americano”, que, por sua vez, pode ser descrito através de cinco características apresentadas por Ali A. Shukair: (1) os valores democráticos; (2) a prática democrática nas relações humanas (família, escola, comunidade); (3) o reconhecimento dos problemas de seu tempo e seu desejo de encontrar uma solução; (4) a consciência das necessidades humanas e (5) suas habilidades voltadas a uma ação cívica. Pensamentos e práticas que se encontram encravados na gênese daquele país como, por exemplo, na Constituição Federal e em sua fundamentação religiosa” (CUNHA, 2014, p. 03).

Santo Espírito/
 Ouve, com favor!
 Em poder e graça insigne/
 Mostra o teu amor! (Refrão)

Vem, destrói os alicerces/
 Do viver falaz/
 Aos errados concedendo/
 Salvação e paz!

Vem, reveste a tua Igreja/
 De energia e luz/
 Vem, atraí os pecadores/
 Ao Senhor Jesus!

Maravilhas grandiosas/
 Outros povos têm/
 Bênçãos venham, semelhantes/
 Sobre nós também!

Ao contrário da busca pelas “maravilhas grandiosas”, que “outros povos têm”, e de “bênçãos semelhantes” que implicaram no “sonho estadunidense”, descrito por Mendonça, o *colaborador* argumentou que houve uma mudança de sua mentalidade e do ideário de uma parte minoritária dos jovens metodistas. Com isso, Anivaldo Pereira Padilha me falou: “*nós nos envolvemos na busca de uma participação muito mais consistente, ou coerente, com os valores do evangelho de Jesus. Muitos de nós, jovens, nos envolvemos muito com vários trabalhos sociais, mas já de conscientização política. Com movimentos de alfabetização, por exemplo. Nós nos envolvemos com vários movimentos de alfabetização para prestigiar os “movimentos de alfabetização de base”, coordenados pelo Paulo Freire. Aconteceu, portanto, um encontro com as ciências sociais... Porque nós começamos a nos deparar com questões que transpunham a nossa percepção inicial e exigiam explicações sociológicas plausíveis. O nosso referencial teórico, se é que existia, não dava conta disso*”. A experiência universitária inconclusa de Anivaldo Pereira Padilha – que precisou “abandonar” o curso de ciências sociais na Universidade de São Paulo por causa das consequências da repressão no Regime Militar – apontou para as teorias das esquerdas como respostas às suas inquietações sociais. Segundo ele, “*entramos em diálogo com as ciências sociais e, muito especialmente, com o marxismo como corrente essencial de pensamento. O marxismo nos dava uma compreensão do sistema capitalista, sobre como esse sistema funciona a partir de luta de classes*”. Com fulcro em interpretações marxistas, afirmou-me Anivaldo Pereira Padilha que passou a pensar, desde então, que: “*a pobreza é resultado de estruturas injustas. São estruturas sociais, econômicas e políticas muito injustas que causam as misérias*”. As consequências dessa compreensão marxista para a sua mentalidade cristã engendraram as

revisões teológica e ideológica: “antes a gente tinha uma abordagem muito moralista em relação aos pobres, pois pensávamos que se alguém não tinha nada era preguiçoso, era vagabundo, porque não era crente. Aí entra um grande paradigma... Basta orar pelos pobres?”. Após o alvorecer da década de 1960, o “cristianismo de libertação” – ou, a teologia da libertação – colocou os pobres no centro da preocupação de setores do clero católico e de uma minoria protestante no Brasil¹⁷¹. Disse-me Anivaldo Pereira Padilha sobre os protestantes e os problemas sociais no Brasil, que: “surgiram, portanto, essas preocupações no interior da Confederação Evangélica do Brasil (que congregava as principais igrejas evangélicas brasileiras)”¹⁷². A Confederação criou, então, o setor de responsabilidade social e organizou também uma consulta às igrejas sobre as suas percepções da realidade do país”. Depois da criação do Setor de Responsabilidade Social, a Confederação Evangélica do Brasil, CEB, promoveu três conferências que culminaram em outra mais importante: a Conferência do Nordeste, em 1962 – antes mesmo do golpe civil-militar que depôs Jango¹⁷³. As lembranças de Anivaldo Pereira Padilha passaram por essas iniciativas: “me lembro muito bem que, em todas as três primeiras conferências, a igreja era o centro da preocupação reflexiva. Na Conferência do Nordeste, porém, o tema foi: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Essa foi a Conferência que colocou Cristo no centro e não a igreja institucional. A Conferência do Nordeste ocasionou reflexões em todos nós, pois redescobrimos a missão e o caráter profético que a igreja tinha que ter no Brasil”. Anivaldo Pereira Padilha se tornou, portanto, um partícipe da memória coletiva – da rede de heterodoxos comunistas – que se

¹⁷¹ Michael Löwy considerou que “a teologia da libertação é um conjunto de escritos publicados a partir de 1970 por uma série de autores, tais como Leonardo e Clodovis Boff, Hugo Assmann, Carlos Mesters, frei Betto, Jung Mo Sung e muitos outros”. Outros autores latino-americanos foram mencionados por Löwy, tais como: Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel, Jon Sobrinho, Jorge Pixley, Ignacio Ellacuría, Pablo Richards, entre outros. Segundo estimativas suscitadas por Löwy, a teologia da libertação ultrapassou os limites clericais da Igreja Católica e atingiu nos anos de 1970 “milhões de cristãos que partilham a opção prioritária pelos pobres”. Löwy fez um apanhado histórico da teologia da libertação e citou a “integração, em maior ou menor grau, de elementos fundamentais do marxismo” no *corpus* teológico de clérigos como dom Hélder Câmara ou religiosos como os dominicanos em apoio a Carlos Marighella, por exemplo (In: RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 4011-417). Do lado protestante, além de Rubem Alves, tem-se outros expoentes da teologia da libertação e Adahyr Cruz mencionou Richard Shaull como: “cabeça da teologia da libertação na América Latina”. Sobre os setores do clero católico, destaco os padres, freiras, ordens religiosas e bispos motivados pela Ação Católica, a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC), das pastorais, tais como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária e das comunidades eclesiais de base (CEBs).

¹⁷² A Confederação Evangélica do Brasil, CEB, foi fundada no ano de 1934 com a finalidade de congregar igrejas protestantes preocupadas com a identidade do protestantismo brasileiro. A CEB abrigou as seguintes igrejas: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, IEAB, Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB, Igreja Presbiteriana Independente, IPI e Igreja Metodista do Brasil.

¹⁷³ Apesar da iniciativa em relação à Conferência do Nordeste em 1962, os presbiterianos Amantino Adorno Vassão, presidente da CEB, e Rodolfo Anders, secretário-geral, assinaram um telegrama a Humberto de Alencar Castelo Branco, saudando-o e garantindo-lhe a “cooperação dos cristãos evangélicos” ao Regime Militar nascente (CAMPOS In: DIAS, 2014, p. 177-191).

lembrou da Conferência do Nordeste e me falou do evento como se tivesse participado dele
174.

Para Almir dos Santos, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da CEB, foi essencial para a preparação de reuniões de estudos recordadas por Anivaldo Pereira Padilha. Segundo Santos, a *primeira* reunião de estudos foi realizada no ano de 1955 e teve como tema: “A responsabilidade social da Igreja” – foi uma tentativa de estabelecer “as bases bíblicas e teológicas para a ação social da Igreja”; a *segunda* reunião, mencionada por Santos, aconteceu em 1957 com o seguinte tema norteador: “A Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil” – que tratou mormente do “exame da realidade brasileira” por meio da análise de “rápidas transformações sociais, eufemismo sociológico” com o qual se procurava “fugir ao epíteto de subdesenvolvido”¹⁷⁵; a *terceira* reunião ocorreu em 1960 na cidade de São Paulo com a “presença de muitos representantes não só do Brasil como do exterior” e o assunto prioritário foi: “a presença da Igreja na evolução da nacionalidade” – que, segundo Santos, suscitou a preocupação sobre a nacionalidade justamente “na reta final do governo do presidente Juscelino, em cujo período quinquenal a palavra desenvolvimento se tornou a bandeira para realizações positivas e para cobertura de demagogia barata” (In: CÉSAR, 1962, p. 11-12)¹⁷⁶. No entanto, Anivaldo Pereira Padilha, Leonildo Silveira Campos, Mozart Noronha, Paulo Ayres Mattos e Adahyr Cruz mencionaram a Conferência do Nordeste – a quarta reunião do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da CEB – como prioritária e decisiva na perspectiva da *memória coletiva* de *heterodoxos comunistas*¹⁷⁷. Delcyr de Souza Lima rememorou, a partir de outra *rede*, a Conferência do Nordeste e criticou o evento como sendo “*um congresso muito político, de esquerda, envolvendo-se com os evangélicos*”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Ele havia conseguido uma licença do trabalho para ir a Recife no afã de participar da Conferência do Nordeste, mas dois de seus colegas de trabalho ficaram doentes e, com isso, a sua “licença foi cancelada” e ele precisou, então, cumprir com o seu expediente de trabalho

¹⁷⁵ Disse Santos que “os documentos desta reunião dados à publicidade já contém declarações avançadas com respeito a vários problemas concretos do Brasil, inclusive sobre reforma agrária, movimento sindical, política partidária, etc. Não se encontram neste documento muitas citações bíblicas a guisa de “*proof-tests*”, mas quem é leitor assíduo da Palavra de Deus, e aceita a Soberania da Palavra encarnada, o Verbo feito carne, pode surpreender sem maiores dificuldades a presença do pensamento e do espírito bíblicos em todos os seus pronunciamentos” (SANTOS, In: CÉSAR, 1962, p. 11).

¹⁷⁶ Santos se recordou que ouviu recorrentemente a expressão: “queremos descobrir a ação de Deus na história brasileira” e, por isso, “falou-se sobre a possibilidade de Deus estar agindo fora do âmbito da própria Igreja e até em movimentos que nos parecem esquisitos e contraditórios”. Daí, buscou-se: “1- a preocupação por estudar a realidade brasileira” e “2- a preocupação pela busca de uma resposta cristã aos problemas que esta realidade apresenta em dado momento histórico” (Ibid., 1962, p. 12).

¹⁷⁷ Entre outras obras e pesquisas especializadas na Conferência do Nordeste, de 1962, Helmut Renders, José Carlos de Souza e Magali do Nascimento Cunha organizaram “As Igrejas e as mudanças sociais: 50 Anos da Conferência do Nordeste” (2012).

¹⁷⁸ Outro protestante se referiu à Conferência do Nordeste em “tom de denúncia”; tratou-se do presbiteriano Ebenézer Gueiros que escreveu um artigo em o “Diário de Pernambuco”: “A infiltração vermelha na citada conferência é evidente a começar pelo cartaz de propaganda de 95x65 cm em fundo vermelho, com uma cruz

Segundo Santos, os religiosos participantes do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da CEB, pensaram no ano de 1961 e na

realização de uma quarta reunião de estudos [...] Vários meses andamos nós os responsáveis pela preparação da Conferência buscando caracterizar o *hic et nunc* da realidade brasileira. Os jornais, o rádio, a TV, a literatura sócio-político-econômica, as conversas de todas as camadas sociais eram unânimes em reconhecer que o Brasil estava e está ainda vivendo um processo revolucionário. Daí saiu uma parte do tema geral da Conferência do Nordeste — a realidade brasileira é revolucionária. "Que a situação do Brasil é revolucionária, só não vê quem não quer. Tanto pior para ele", estas foram as palavras de um pastor batista do Recife em março do corrente ano, e por sinal um irmão bastante conservador. A realidade se me afigura como algo dado. Algo que está aí, como dizem os existencialistas [...] A realidade é o que é [...] A resposta também já está dada — a resposta é Cristo. Não o Cristo transformado em slogans para cartazes de conferências evangelizantes, mas o Cristo eterno contemporâneo de todos os caminhos humanos, o Cristo vivo que prometeu à sua Igreja que as portas do inferno não prevaleceriam contra ela. Daí, então, o tema da Conferência do Nordeste: "CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO" [...] (Ibid., 1962, p. 12)

A Conferência do Nordeste foi realizada entre os dias 22 e 29 de julho de 1962 nas dependências do Colégio Agnes Erskine, na cidade do Recife, Pernambuco. A reunião contou com a presença de 167 participantes que representaram 14 denominações protestantes e, inclusive, delegados de cinco igrejas dos Estados Unidos da América, do México e do Uruguai (BURITY, 2011, p. 171)¹⁷⁹. Segundo Anivaldo Pereira Padilha: *"a Conferência do Nordeste nos fez questionar os conceitos de espiritualidade. Passamos a considerar nossas práticas espirituais muito alienantes. Por exemplo, a separação do mundo não era evangelização, mas sim proselitismo... Não era a busca da justiça, e nem a proclamação dos valores do Reino de Deus, mas estava em questão o proselitismo, o anticatolicismo. E para nós ficou muito claro, e nós refletimos bastante, em torno da pergunta: "onde está Deus no Brasil?", ou, "de qual maneira Deus está nos desafiando?"*. Santos explicou detalhadamente sobre a dinâmica das escolhas prioritárias à realização da Conferência do Nordeste a partir da escrita de suas lembranças:

O local para realização da Conferência também foi escolhido intencionalmente. E o local deu o nome: "Conferência do Nordeste". Mas por que o Nordeste? Em primeiro lugar, porque o Nordeste se tornou centro das preocupações da política

inclinada, tangida por um vendaval do qual sobressai uma foice. Contém os seguintes dizeres: "Cristo e o processo revolucionário brasileiro". Se a letra C de Cristo se juntar em sentido horizontal com o T da mesma palavra, teremos a conhecida e estilizada figura da foice e o martelo. Esse cartaz foi afixado aos milhares pelas ruas da cidade" (Apud. VILELA, 2014, p. 92).

¹⁷⁹ Entre as quais os batistas, os congregacionais, os presbiterianos, os episcopais, os luteranos, os pentecostais reformados e os metodistas. Fizeram-se representar protestantes de 17 estados do país.

nacional e internacional. O próprio presidente Kennedy enviou o seu irmão para estudar os problemas daquela região. Outros grupos, inclusive bispos católicos, lá estiveram reunidos e fizeram pronunciamentos públicos sobre a situação nordestina dentro da situação brasileira. Em segundo lugar, porque o nordeste apresenta o ponto mais crítico da crise brasileira. Podemos citar, para lembrar aos diletos irmãos que Recife, capital do nordeste e local eleito para a realização da Conferência, é chamada de “a Moscousinha brasileira”, a pequena Moscou brasileira; o nordeste tem sido chamado “a Cuba brasileira” ou “estopim da revolução”; e um irmão presbiteriano do Recife me disse textualmente: “Reverendo, estamos fazendo pic-nic em cima de um vulcão”. Em terceiro lugar, pelo desejo de integração das igrejas do nordeste à Confederação Evangélica do Brasil. Quando da nossa visita de preparação em março e abril deste ano, ouvimos de irmãos do Nordeste críticas e queixas, afirmando que eles têm sido esquecidos por nós outros do Sul; que todas as reuniões de envergadura se realizaram no eixo Rio-São Paulo; que os visitantes ilustres que vêm ao Brasil se deixam ficar pelo Sul. Esta situação não é meramente eclesiástica, mas também política; porque me disseram lá que já se fala entre eles em imperialismo do sul, imperialismo paulista, etc. A Conferência do Nordeste marcou um turning-point na história do Setor de Responsabilidade Social da Igreja e mesmo da própria Confederação Evangélica do Brasil. (Ibid., 2011, p. 13)

A Conferência do Nordeste reuniu não somente os representantes das diferentes denominações, mas intelectuais brasileiros como Celso Furtado, Paul Singer e o ex-batista Gilberto Freyre para discutirem a revolução vinculada aos supostos teológicos de pastores e leigos *heterodoxos* presentes na ocasião¹⁸⁰. Os *ortodoxos anticomunistas* – entre eles Delcyr de Souza Lima – não apreciaram a realização da Conferência do Nordeste e, por isso, contestaram-na com ênfase. Falou-me Delcyr de Souza Lima, que: “*os evangélicos fizeram uma Conferência no Nordeste. Não só os batistas, porém os batistas estavam lá também, entre tantos outros grupos religiosos. Trataram de vários temas: América Latina, Brasil, pobreza, comunismo, proletariado, economia. Houve uma coisa interessante, mas foi um festival marxista, religioso... Eles convidaram políticos também para aquela Conferência. E o ministro da Fazenda naquela época parece que era Celso Furtado*”¹⁸¹. Ele estava lá e foi um dos conferencistas políticos, consequentemente. Tem até uma tese dele publicada num livro

¹⁸⁰ Gilberto Freyre nasceu “em uma família abastada e católica do Recife em 1900” e, segundo Afrânio Garcia que resenhou “Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos” de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (2005), “estudou no liceu batista e norte-americano situado nessa capital do Nordeste, tendo se convertido ao protestantismo aos dezesseis anos”. Por isso, “a guerra na Europa e suas convicções religiosas constituíram os principais fatores de sua partida para a Universidade de Baylor, na cidade de Waco no Texas, assim como de seu irmão mais velho, Ulisses, que o precedeu”. A princípio, Gilberto Freyre se adaptou à região “situada no coração da região conhecida como “Bible Belt” numa cidade frequentemente associada à imagem de Roma Batista” e a universidade em que ele estudou “estava fortemente impregnada de puritanismo religioso”. Posteriormente, entretanto, o “jovem nordestino não se adaptou bem aos rigores da ética puritana e a proximidade com o professor Armstrong não impediu que ele sentisse uma franca hostilidade à Universidade de Baylor, descrita mais tarde por Freyre como obtusa e provinciana” (2006). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142006000300027&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 de maio de 2015.

¹⁸¹ Expliquei a Delcyr de Souza Lima, posteriormente, que Celso Furtado foi ministro do Planejamento do Brasil nomeado por Jango e idealizador do Plano Trienal de desenvolvimento econômico e Social.

com todas aquelas teses defendidas nessa Conferência". Entre os batistas referidos por Delcyr de Souza Lima – em “tom de denúncia ideológica” – estava David Malta do Nascimento com o qual rivalizou nas páginas de O Jornal Batista, entre a Diretriz Evangélica e a Trincheira. Ademais, Delcyr de Souza Lima falou de Celso Furtado – ministro do Planejamento nomeado em 1962 por Jango – que abordou o seguinte tema: “O Nordeste no Processo Revolucionário Brasileiro”¹⁸². Para Delcyr de Souza Lima, a presença de Celso Furtado era a evidência de “infiltração” da política de esquerda de Jango nos setores progressistas do protestantismo brasileiro. Celso Furtado discursou, entre outras coisas, sobre como “criar melhores condições de vida para os meus irmãos” e causou uma grande atração dos protestantes presentes que o aplaudiram efusivamente. Ao final, Celso Furtado propôs aos protestantes uma singela e não tão óbvia conclusão: “o nordestino é nosso irmão” (FURTADO, In: CÉSAR, 1962, p. 11). Para além da palestra de Celso Furtado, Gilberto Freyre desafiou os protestantes presentes a propósito da palestra sobre “O Artista – servo dos que sofrem”:

Antes de se abrirem as portas da exposição, o prof. Gilberto Freyre fez o seu desafio aos cristãos evangélicos. Desafio e provocação, como ele mesmo disse, afirmando que “o cristianismo evangélico no Brasil já está na vez de se fazer sentir, como cristianismo por excelência bíblico, na cultura brasileira”. Disse que, até agora, só contribuímos com insígnias gramáticas (e citou Otoniel Mota, Eduardo Carlos Pereira, Jerônimo Gueiros). “É tempo do cristianismo evangélico ir além. Por que não demos ainda um escritor do porte de Euclides da Cunha, um poeta da grandeza de Manuel Bandeira, um compositor que seja outro Villa Lobos? Também um caricaturista ou um teatrólogo revolucionariamente evangélico, que pela caricatura ou pelo teatro denuncie abusos de ricos que para conservarem privilégios de classe pretendem se fazer passar por defensores ou conservadores de tradições religiosas ou mesmo da civilização cristã. (FREYRE, In: CÉSAR, 1962, p. 32)

Do ambiente da Conferência do Nordeste, Anivaldo Pereira Padilha se recordou, apoiando-se na *memória coletiva*, de que parte dos protestantes passou a considerar que “Deus tinha lado” e que ele estava ao lado dos oprimidos: *“a gente passou, portanto, a prestar atenção na situação dos oprimidos e das pessoas exploradas economicamente, socialmente, culturalmente. Era a voz de Deus, clamando! Antes disso, nós pensávamos que a justiça de Deus era imparcial, mas depois nós descobrimos que não é que, na verdade, o Senhor está sempre ao lado dos que sofrem. É o caso da viúva, do órfão, do estrangeiro, dos excluídos... E a gente partiu para uma prática mais consistente, com esses valores, porque*

¹⁸² Delcyr de Souza Lima disse que “*esse ministro*” – Celso Furtado – “*fez um apelo aos pastores para que eles cuidassem da parte religiosa e deixassem a economia política por conta dos políticos profissionais. Porque era uma Conferência mais socialista do que evangélica*”. Como parte da minha análise no cruzamento das narrativas e dos documentos, e, nesse caso, das fontes deixadas pela Conferência do Nordeste, não encontrei o apelo proferido por Celso Furtado.

anteriormente nós não tínhamos esse pensamento. Até tínhamos, mas era orientado por certo paternalismo e não pela confiança sobre as capacidades do ser humano nas “asas da libertação...”. De adquirir, de construir sua própria noção de liberdade. Esse paternalismo se referia também ao fato ilusoriamente imaginado de que essa dignidade era adquirida única e exclusivamente por meio de uma conversão à igreja evangélica, protestante. Não havia muita abertura para outras visões. Então a gente começou a questionar tudo isso aí”. Mas, o colaborador e seus companheiros não permaneceram restritos no interior da Igreja Metodista do Brasil e de igrejas protestantes, pois se envolveram, segundo me disse, “na busca de uma participação muito mais consistente, ou coerente, com os valores do evangelho de Jesus”. Para Leonildo Silveira Campos, “vale a pena verificar também a Conferência do Nordeste, que completou 50 anos, foi em 1962, e tem uma dissertação de mestrado do Joanildo Burity, que mostra a importância da ala jovem de esquerda da Confederação Evangélica do Brasil. Entre eles estava um jovem sociólogo chamado Waldo César que morreu faz pouco tempo”. Ao notar a presença de lideranças heterodoxas comunistas na Conferência do Nordeste, Leonildo Silveira Campos mencionou que houve entraves entre os jovens de esquerda que participaram do evento e os ortodoxos anticomunistas que assumiram as suas posições nas igrejas protestantes. O colaborador disse, que: “o Waldo César, e uma porção de outros jovens intelectuais protestantes do Rio de Janeiro, faziam parte da Confederação Evangélica do Brasil. Esse pessoal todo em 1966, quando o Boanerges Ribeiro assumiu a direção da Igreja Presbiteriana do Brasil (que tinha muita influência na Confederação Evangélica do Brasil), foi excluído da Igreja sob a acusação de serem subversivos por causa das suas respectivas participações na Conferência do Nordeste em 1962”.

A relevância da Conferência do Nordeste para os *heterodoxos comunistas* foi narrada cuidadosamente por Leonildo Silveira Campos e, por isso, até mesmo a decoração do Colégio Agnes Erskine foi considerada por ele: “durante o evento da Conferência do Nordeste a comissão organizadora colocou um “*pano de fundo*”, atrás, com uma porção de camponeses com foices levantadas e, às vezes as foices se cruzavam com os martelos – ficava a foice e o martelo. De uma foice saía a expressão: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. A ideia, na época, era que o Brasil caminhava para a esquerda como Cuba. Não somente o Brasil, mas toda a América Latina. Nem passava pela cabeça desse pessoal que o Brasil, e a América Latina, caminhavam na direção da direita...”. Em razão disso, não fazia sentido considerar o protestantismo e o próprio Cristo distantes do “processo revolucionário” sustentado pela *heterodoxia comunista*: “e a pergunta básica era a seguinte: que papel a

igreja cristã irá desempenhar no contexto de uma América socialista? Perguntava-se: qual vai ser o papel da igreja na América socialista?” – ponderou Leonildo Silveira Campos.

Para Paulo Ayres Mattos, “*esse processo*” – de reflexão sobre a revolução – se “*acelerou bastante, dentro e fora do protestantismo, quando o Jânio Quadros renunciou a Presidência da República*”. Segundo ele, “*nesse momento, portanto, a efervescência do Departamento de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil era muito grande*”. Havia lideranças envolvidas no “processo revolucionário” apresentado pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da CEB: “*desse grupo, destaca-se Jether Ramalho, Domício Pereira Mattos, Waldo César... Esse pessoal todo estava discutindo, com algumas conexões fora do Brasil, sobre a realidade política e religiosa do país*” – conforme se lembrou Paulo Ayres Mattos. Na perspectiva, ainda, do narrador, “*realizou-se, em 1962, a Conferência do Nordeste cujo tema era “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, demonstrando a preocupação das igrejas protestantes com a peculiaridade daquele momento politicamente intenso da vida brasileira. Esse setor progressista da igreja protestante, que era minoritário (precisamos reconhecer isso), era muito militante. Estou falando com ênfase sobre isso. Porque, de certa maneira, tínhamos um contexto brasileiro peculiar naquele momento, mas os nossos progressistas impuseram uma agenda com vários temas significativos sobre os rebanhos protestantes. A Conferência do Nordeste marcou uma discussão muito importante para nós, pois demonstrou que existia uma vontade de revolução cristã propriamente dita no Brasil*”.

Os jovens *heterodoxos comunistas* partícipes das propostas revolucionárias à esquerda se envolveram, portanto, com o ativismo político dentro e fora dos limites denominacionais que se tornaram tênues em tempos de escolhas, de “polarização ideológica” – conforme me falou Anivaldo Pereira Padilha. Nesse sentido, Pinheiro disse que

a Conferência do Nordeste foi um esforço no sentido de levar a igreja a falar a linguagem das utopias e encontrar-se com a sociedade brasileira. Foi um esforço para interpretar o movimento socialista, que se fazia manifesto nas mobilizações de operários, camponeses e setores médios da sociedade brasileira. Foi uma experiência protestante até então inédita em terras brasileiras. Contou com a participação de 167 delegados de dezessete Estados, que representaram dezesseis confissões. (PINHEIRO, 2008, 163)

Ao contrário, porém, do que disse Delcyr de Souza Lima sobre a Conferência do Nordeste – classificada por ele “*festival marxista*” – Pinheiro ponderou que o evento

“apresentou ao país uma teologia do Reino de Deus, mas não tomou como pedra de esquina o marxismo”¹⁸³. Por isso, a Conferência do Nordeste “trabalhou os elementos basilares de uma hermenêutica cristã em diálogo com os setores da sociedade, inclusive marxistas”, porque ficou claro para seus participantes que “Cristo está no processo de expansão do Reino de Deus em terras brasileiras, e que junto a ele devem estar os seus seguidores” (Ibid., 2008. p. 176). Durante a consolidação da “teologia do Reino de Deus” regida por supostos sociais, Anivaldo Pereira Padilha transpôs os limites de sua denominação e, assim como Paulo Ayres Mattos, do PCB, e Ana Maria Ramos Estevão, da ALN, envolveu-se com a Ação Popular, AP, em 1967¹⁸⁴. Não sem antes se envolver com diferentes movimentos sociais, e com o ecumenismo, conforme contou: *“a gente realmente se envolveu com os movimentos sociais na década de 1960. Muitos se envolveram no movimento estudantil, no movimento operário, no movimento sindical e em trabalhos que realizávamos nas nossas comunidades. Nós nos envolvemos bastante em outras regiões do Brasil. Eu desenvolvi uma convicção muito forte, nesse período, pois compreendi que a leitura cristã da sociedade presente precisava se desenvolver com base no ecumenismo. Essa nova convicção marcou a minha vida e a minha história. É preciso trabalhar ecumenicamente, pois a missão é de Deus e, portanto, não pertence a nenhuma igreja. É necessário entender esse chamado de Deus para participar, atuar, de forma ecumênica e não dividida ou de forma monolítica”*. Percebi, então, que o “senso convencional de missão” em Anivaldo Pereira Padilha havia sido negociado a partir da compreensão do ecumenismo como modelo de convivência eclesial ao mesmo tempo em que os movimentos sociais o atraíram à uma nova prática política na experiência de sua juventude. Antes de avançar em sua narrativa, Anivaldo Pereira Padilha disse que: *“importante pensar que esse processo interno na denominação metodista, e nas outras igrejas, em vários casos, não aconteceu de forma isolada porque nós tínhamos uma participação forte na sociedade.*

¹⁸³ Diferentemente dos *ortodoxos anticomunistas* entrevistados que compreenderam a chegada do Reino de Deus como um “milênio político” instaurado pelo golpe civil-militar de 31 de março de 1964, na Conferência do Nordeste, segundo Pinheiro, apontou-se para um Reino de Deus no sentido de sua compreensão teológica e social em expansão.

¹⁸⁴ Amigo do “desaparecido político” Paulo Wright, de Herbert José de Souza, “Betinho”, e de outros integrantes de AP, Anivaldo Pereira Padilha escolheu se vincular à AP apenas em 1967 quando iniciou o seu curso inconcluso de ciências sociais na USP. Embora tenha ingressado em AP somente no ano de 1967, Anivaldo Pereira Padilha esteve próximo de integrantes da organização desde as origens. Segundo Moraes, a AP foi fundada entre maio e junho de 1962, em Belo Horizonte; o documento-base da organização foi aprovado em 1963 em Salvador. A “militância de grupos universitários e secundaristas, em fins dos anos de 1950, na Ação Católica, já comprometida com os problemas sociais que levavam a um engajamento político” se fez presente na história de AP. Alguns dos integrantes “participavam também da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC)”. Conforme Betinho, “dos 200 militantes que tinha ao ser fundada, a AP saltou para mais de dois mil em 1964: foi um crescimento extremamente rápido. Betinho se lembrava de que: os integrantes do “PC nos enchia o saco porque insistia em nos caracterizar como cristãos. E nós resistíamos porque não queríamos confessionalizar nossa política [...] Como pessoas, podemos ser cristãos, mas como organização política não nos chamem de cristãos!” (MORAES, 2011, p. 78).

Alguns de nós estávamos envolvidos, antes de tudo, no movimento estudantil – por exemplo. Eu participei ativamente em uma organização, que era uma articulação nacional, chamada Frente de Mobilização Popular. Essa Frente de Mobilização reunia estudantes, operários urbanos, camponeses, intelectuais (em defesa das reformas de base), e muitos outros seguimentos da sociedade daquele tempo. No final de 1963 nós já imaginávamos, já sabíamos que um golpe estava sendo preparado. Por isso, minha participação ampla em movimentos diversos se tratava de uma tentativa de evitar o golpe que estava sendo planejado. Eu participei ativamente dessa Frente de Mobilização e tive contato, em 1961 ou 1962, com a Ação Popular, AP. Na época, a AP não era uma organização clandestina e, antes, foi organizada por setores católicos com participação de protestantes conscientes. A AP visava se transformar em um partido político devidamente organizado. Eu participei, da mesma forma, em muitas atividades sociais com o Paulo Freire. Vários outros jovens metodistas, e protestantes, participaram na área de cultura. A UNE, por exemplo, mantinha trabalhos culturais muito fortes com os Centros Populares de Cultura”.

Narrativas sobre o Fechamento da Faculdade de Teologia.

Reconhecidamente, a polarização ideológica durante o período da Guerra Fria e, mais especificamente, entre 1964 e 1985, no Brasil, dividiu o ambiente estudantil desde os colégios até às universidades “seculares” ou “confessionais”, bem como os seminários teológicos. Entre os que vivenciaram a polarização ideológica operacionalizada pelo aparelho informativo e repressivo, estão, à época dos acontecimentos, os professores, tais como Paulo Ayres Mattos, Ines Manuel Minardi, Milton dos Santos e os alunos, tais como Ana Maria Ramos Estevão e Adahyr Cruz, assim como as respectivas instituições educacionais. Os alunos da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, em São Bernardo do Campo, São Paulo, passaram por significativas negociações ideológicas durante o período da ditadura militar brasileira, as quais moldaram as suas histórias de vida e a história da instituição confessional. As negociações perpassaram as histórias de vida dos alunos nos binômios: campo-cidade, *ortodoxia-heterodoxia* e *comunismo-anticomunismo*. Em sua entrevista, Adahyr Cruz, aluno da Faculdade de Teologia na época do acirramento das tensões institucionais, em 1967 e 1968, contou-me sobre como ele passou do campo para a cidade com a finalidade de estudar teologia para se preparar ao ministério pastoral metodista. Ele me confidenciou histórias ligadas à sua família para explicar o seu difícil deslocamento do campo para a cidade, da *ortodoxia* à *heterodoxia*, do *comunismo* ao *anticomunismo*. Ao destacar o

seu pertencimento original a “*uma família tradicional metodista*”, com “*mais de 100 anos de metodismo*”, falou-me – na busca da memória sobre o referencial afetivo, materno – que sua mãe, de 94 anos, foi “*batizada quando neném*”¹⁸⁵. Sua família era numerosa, pois, conforme me disse, seus pais tiveram 13 filhos e todos seguiram a “*tradição metodista, todos batizados na Igreja Metodista*”¹⁸⁶. Por isso, Adahyr Cruz sentiu que a sua mudança da paisagem rural para a urbana acompanhou um processo de migração homólogo ao da sociedade brasileira em fase de “modernização”: “*então, essa questão de mudança do mundo é a mudança da gente...*”, considerou.

Como parte da “mudança de si”, Adahyr Cruz me contou que havia uma predeterminação de sua família em relação à vocação pastoral que sustentou, porque ele foi “escolhido” pela “tradição familiar”: “*você vai ser pastor protestante!*”. Com uma narrativa bastante afetuosa, Adahyr Cruz me falou: “*saí... Fui estudar. Saí da minha terra, da roça e vim para a cidade – na história de todos...*”. Até chegar à Faculdade de Teologia, Adahyr Cruz me disse, inclusive, que havia um caminho que deveria ser percorrido pelos vocacionados metodistas e que, por isso, foi para o Instituto Granbery, de Juiz de Fora¹⁸⁷. Segundo se lembrou: “*algumas instituições formavam um centro de aspirantes ao ministério que chamava a todos os alunos... Entre os quais estavam todos os estudantes, todos os metodistas, todos os jovens que quisessem se tornar um pastor metodista. Tinha-se que passar por essas lições. Tinha no Rio Grande do Sul com essas lições também; no interior de São Paulo; Lins também e em outros lugares. Poderia ser em Minas Gerais no Granbery, de Juiz de Fora. Também no Bennett do Rio de Janeiro, mas a concentração maior era em Juiz de Fora. Os do Rio às vezes iam para Juiz de Fora. Era um grande internato e, de lá, a gente ia estudar na Faculdade de Teologia que, nessa década, de 1960, já estava, a partir de 1948, lá naqueles prédios onde está a Universidade de Rudge Ramos, São Bernardo, em São Paulo*”.

¹⁸⁵ Diferentemente dos batistas brasileiros e nacionais, entre outros grupos religiosos, os metodistas e presbiterianos (excetuando-se os presbiterianos renovados), praticam o “pedobatismo”, isto é, o batismo infantil. O próprio narrador fez essa diferenciação: “*É prática metodista batizar crianças, ao contrário dos batistas por exemplo*”.

¹⁸⁶ Atualmente, a família de Adahyr Cruz se concentra no Sudeste do Brasil nos estados do Espírito Santo e Rio de Janeiro. Em menor quantidade, no Estado de Minas Gerais.

¹⁸⁷ No interregno de sua narrativa, Adahyr Cruz fez uma espécie de reconhecimento institucional: “*a Igreja Metodista, como se sabe, tem um número bem considerável de instituições educacionais. Talvez, das igrejas históricas é a que tem mais instituições; das que têm mais instituições educacionais do país. Temos instituições com 120 anos ou mais em quase toda a história da rede metodista. Hoje, a rede metodista de educação, que inclui mais de 40 instituições de ensino no país, continua presente exercendo relevantes atividades. Aproximadamente, entre 60 e 70 mil alunos. Alguns dizem mais alunos, outros menos, mas, mais ou menos, dentro dessa faixa de 60 mil alunos que ainda se mantém apesar de todas as dificuldades*”.

Ao descrever um período instável, e de “crises”, na Igreja Metodista do Brasil da segunda metade da década de 1960, Schmidt estudou os escritos do bispo metodista Isaías Fernandes Sucasas que, dia após dia, grafava experiências em seu diário; Schmidt chamou recorrentemente a Isaías Fernandes Sucasas de “velho bispo” no afã de demonstrar os acirramentos das tensões ideológicas e institucionais na Igreja Metodista do Brasil. Com isso, o autor indicou uma crise na Faculdade de Teologia como o ápice do conflito entre aqueles a quem, na batalha descrita, enquadrrou como “conservadores” contra os socialmente “engajados”. A crise referida se iniciou antes de abril de 1968 quando, no período de férias, o Gabinete Geral da Igreja Metodista do Brasil “estudou dois documentos que foram enviados a ele pelo Gabinete Episcopal da V Região Eclesiástica e pelo plenário do Concílio Regional da II Região Eclesiástica”. Este documento abordou os problemas relacionados aos professores e aos alunos da Faculdade de Teologia respectivamente. Elencou Schmidt as principais preocupações contidas nos documentos entregues ao Gabinete Geral da Igreja Metodista do Brasil: “a quebra dos costumes metodistas por parte dos alunos”; “a preocupação com o tipo de ensino que era ministrado a eles pelos professores”; “participação dos alunos em atividades estranhas ao currículo da Faculdade” e, por fim, as “atitudes irreverentes dos seminaristas durante os concílios regionais” (2014, p. 100-101).

Disse-me Adahyr Cruz que os bispos eram conservadores, assim como se colocaram contrários aos jovens progressistas que inovaram teologicamente e, ao mesmo tempo, aderiram às propostas das esquerdas políticas. Além do bispo Isaías Fernandes Sucasas, cujos textos foram estudados por Schmidt, que foi mencionado por Adahyr Cruz, e, principalmente, por Anivaldo Pereira Padilha, outros religiosos preponderaram em razão das suas iniciativas *ortodoxas anticomunistas*. Com exceção do bispo Almir dos Santos e outro bispo progressista do Estado de São Paulo, cujo nome Adahyr Cruz não conseguiu se lembrar, Paulo Ayres Mattos enfatizou o conservadorismo do Colégio Episcopal e de grande parte dos religiosos de sua denominação: “a Igreja Metodista sempre foi conservadora e, mesmo as pessoas que tinham posições mais avançadas, tais como o pastor Guaracy Silveira (do Partido Socialista aqui de São Paulo), estavam sujeitas aos fundamentalismos eclesiásticos”. Além disso, Paulo Ayres Mattos sinalizou para os diferentes posicionamentos que nem sempre foram definidos no interior da denominação com variações entre as convicções teológicas e ideológicas: “o bispo César que, enquanto bispo foi bastante conservador, mas depois que deixou o episcopado nós nos demos conta de que ele tinha vinculações políticas (inclusive foi candidato a deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro)”. Paulo Ayres Mattos reconheceu a presença de religiosos com posições de destaque na sociedade brasileira, no

ambiente acadêmico e científico: “em 1960 houve o Concílio Geral da Igreja Metodista, em Juiz de Fora, e eu que estava envolvido na liderança da mocidade metodista... Fui ao referido conclave... Lá no Concílio eu me encontrei com algumas pessoas e, entre elas, chamou-me atenção o Warwick Estevam Kerr. Eu não sei se você o conhece de nome, mas cabe dizer que se trata de um leigo metodista, cientista renomado e um grande nome da ciência no Brasil. Warwick foi presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, SBPC. Ele teve uma atuação muito grande inclusive sobre a pirâmide social brasileira”. Da mesma forma, Paulo Ayres Mattos admitiu ter recebido a influência teológica de Richard Shaull e de sua atuação entre jovens protestantes progressistas¹⁸⁸. Nesse contexto, Paulo Ayres Mattos identificou, a partir do congresso de jovens de 1960, a presença de lideranças *heterodoxas comunistas* no interior da denominação metodista. Com a polarização ideológica mais clara dentro do metodismo brasileiro, Paulo Ayres Mattos se tornou amigo de jovens como Anivaldo Pereira Padilha, Claudius Ceccon, Derli Barroso, Caio Navarro Toledo, entre outros. Mas Paulo Ayres Mattos percebeu que havia um problema na formação política dos jovens de esquerda da Igreja Metodista do Brasil, porque, segundo me confidenciou, eles não “*tinham a formação política que eu tive a partir da minha história de vida familiar*”. Por isso, Paulo Ayres Mattos narrou acerca dos conflitos existentes entre os setores minoritários que considerou como sendo mais “avançados” e outros setores que eram “conservadores”, “menos avançados”; esses diferentes retratos da *heterodoxia comunista* e da *ortodoxia anticomunista* coexistiram sem diálogo, sem compreensão mútua porque estavam presentes no ambiente estudantil da Faculdade de Teologia.

Em sua experiência como estudante de teologia, no entanto, Adahyr Cruz chegou à Faculdade da Igreja Metodista em 1964 e, segundo se lembrou, eram: “70 alunos que estudavam nessa época”. Nesse tempo, a Faculdade de Teologia estava passando por uma série de modificações institucionais, pois: “começou a nascer uma fase repleta de grandes mudanças e enormes transformações”. Depois de elencar outras instituições teológicas, Adahyr Cruz me contou que: “na Metodista, pela primeira vez na história do metodismo, nós recebemos dois padres, ex-padres, para serem professores de teologia. O padre Helmuth Alfredo Simon de teologia do Antigo Testamento; exegese; história antiga, grego e hebraico. Ele é especialista nessas línguas bíblicas, sobretudo. Um mestre extraordinário que marcou muito a vida de todos os alunos da década de 1960, na Faculdade de Teologia. Outro

¹⁸⁸ Para conhecer parte da trajetória de Richard Shaull e de sua produção em torno da “teologia da revolução”, ver: “Teologia e revolução: a radicalização político-teológica de Richard Shaull”, de Arnaldo Érico Huff Júnior (2012); e, ainda, a dissertação de mestrado: “A posição política da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) nos anos de chumbo (1964-1985)”, de Eduardo Guilherme de Moura Paegle (2006, p. 130-141).

professor, filósofo suíço, chamado Afonso Zimmermann...Esse era mesmo muito bom e foi outro homem que marcou muito”. Com isso, Adahyr Cruz se recordou de outros professores influentes no que tange às mudanças ocorridas no interior da Faculdade de Teologia: “a Igreja Metodista estava muito envolvida com esse crescimento social dentro do organismo e, por exemplo, tem-se a importante criação da ASTE – Associação de Seminários Teológicos Evangélicos. O luterano progressista, Jaci Correia Maraschin, foi fundador e profundamente atuante na ASTE. Além dele, Aharon Sapsezian, primeiro secretário executivo da ASTE, que era um pastor da Igreja Armênia, aqui, no Brasil e era meu professor de “ecumênica”¹⁸⁹. Na verdade, foi o primeiro professor de ecumenismo de que se têm notícias por aqui. Dos que se conhece, naqueles tempos, dos seminários, talvez tenha sido ele o primeiro... Eu não tenho certeza, mas, provavelmente, tinha que ter sido Aharon. Primeiramente, considero que quem chega numa Faculdade e diz: “eu quero dar aulas sobre isso, sobre essa diversidade religiosa”, além de corajoso, deve ser muito competente. Um cara extraordinário. Acho que faleceu agora há pouco tempo atrás”.

Ao narrar sobre as suas memórias de estudante de teologia, e do clima de modificações na Faculdade de Teologia, como parte de um processo maior, Adahyr Cruz considerou a pergunta que ele mesmo se fez: “por que se dá isso, essa mudança toda?”. Donde, o colaborador propôs a reflexão: “a Faculdade estava tendo essa abertura, a direção, a administração, nesse período, já a partir do fim da década de 1950 começou a trabalhar para encaminhar mudanças... O mundo evangélico passou... Vinha sofrendo mudanças e marcando muitas questões sociais, pois já havia tido várias assembleias que vieram a acontecer nesse sentido. Teve até aquela última, lá do nordeste, a Conferência Nacional ou a Conferência do Nordeste. O crescimento e a importância para o mundo evangélico da Sociedade Bíblica do Brasil era coisa marcante”. Na sequência de sua narrativa, Adahyr Cruz descreveu acerca da alteração do campo de influência teológica ortodoxa para outras tendências em voga em centros progressistas: “hoje, você pega uma teologia sistemática de

¹⁸⁹ Sobre Aharon, disse-me Adahyr Cruz: “a última vez que vi o Aharon, meu antigo professor, foi na Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, CMI, em Porto Alegre. Lembro-me da 9ª Assembleia na qual fui delegado da Igreja Metodista – eu e a professora Magali, bem como a professora Margarida também da Universidade Metodista. Nós estivemos juntos e foi uma alegria revê-lo. Para Adahyr Cruz: “além dele, aqui, no Brasil, e ali, ligados à Faculdade, tinha o reverendo João Parahyba Daronch da Silva. Este também é falecido. Tenho até algumas fitas gravadas, do encontro, em 1998, e, depois, posso falar um pouco sobre isso [...] Na verdade, era a entrevista do João Parahyba Daronch da Silva. Agora, por parte dos metodistas, tem outros elementos. Tem alguns missionários que foram importantes naquele período... Alguns missionários, alguns poucos, com uma visão diferente da hegemonia missionária norte-americana que veio para cá. Isto é importante”.

Rudolf Bultmann e ela está todinha em português, mas, naquela época, ela estava toda em inglês ou então em alemão. A gente tinha colegas que sabiam ler alemão e traduziam pra gente poder ter acesso e assim por diante. A teologia de Karl Barth também estava em inglês e era, obviamente, a teologia que até então se discutia e que era a base da nossa teologia aqui. Mas começou a surgir escritores brasileiros e latino-americanos nesse período, principalmente quando iniciou-se a formação de um conjunto de reflexões que, logo em seguida, se organizou como teologia latino-americana, isto é, como a teologia da libertação. Aí veio o presbiteriano, Richard Shaull e outros mais; metodistas também; alguns metodistas também. A gente sabe que, ao contrário do que muita gente pensa, a teologia da libertação não surgiu dentro da Igreja Católica, ou seja, a partir da Igreja Católica. Richard Shaull é tido como cabeça da teologia da libertação na América Latina. Mas, ainda assim, se você pegar, cronologicamente, vai encontrar os primeiros textos exatamente em Richard Shaull. Mas são alguns detalhes que vão escapando... A memória vai trazendo... Vai trazendo detalhes da minha participação naquela década de 1960". Na avocação de sua memória, Adahyr Cruz me disse que "um professor muito influente, naquela época, na Metodista, que veio a ser bispo, depois, Almir dos Santos. Almir dos Santos foi um bispo que trouxe ideias bem revolucionárias para dentro da Igreja". Não bastasse a influência dos teólogos mencionados anteriormente, e do bispo progressista Almir dos Santos, houve consequências no comportamento negociado a partir de novas reflexões do corpo discente da Faculdade de Teologia: "os alunos, nesse período de 1960, foram tornando-se adeptos dessa nova teologia, dessa nova maneira de ver o mundo". Discorreu Adahyr Cruz, portanto, sobre o contexto que propiciou mudanças das mentalidades teológica e política nos alunos da Faculdade de Teologia: "agora, apenas uma pergunta: como que pode alunos, 70 alunos, em média, pagando, participando de tudo isso, ouvindo tudo isso e não se deixarem mudar, se transformarem e se prepararem para uma sociedade também de mudanças?" – indagou.

Ressalte-se, pois, a incompreensão de parte dos pastores e leigos da Igreja Metodista do Brasil acerca das "mudanças de mentalidades" provocadas por inspiração de professores, de parte da sociedade brasileira. Disse Adahyr Cruz, que: "a Igreja não entendeu devidamente essa mudança. A Igreja não entendeu isso. A direção da Igreja não entendeu isso. Eles achavam que essas aberturas que estavam acontecendo, tudo bem. No momento em que os alunos saíssem da Faculdade, com essa mentalidade, e fossem para as igrejas com essa mentalidade, isso representava um problema... Para uma parte, pelo menos, da liderança da Igreja, isso era um problema enorme". Mas Adahyr Cruz argumentou que essa "mudança de mentalidade" conduziu os alunos de teologia à participação política e, então, eles começaram

as suas atuações ao lado de diferentes grupos das esquerdas brasileiras. Segundo Adahyr Cruz, a participação política “*era uma novidade*”, pois, antes dessa “*modificação de mentalidades*”, tanto teológica, quanto política: “*não se tinha alunos evangélicos de teologia participando de passeatas nas ruas*” – entre outras manifestações. Segundo a sua concepção *ortodoxa anticomunista* essa forma política de se manifestar não era: “*coisa para crentes*”, mas para os “*ímpios*”. No entanto, Adahyr Cruz aduziu que ele mesmo participou de muitas passeatas políticas, de movimentações estudantis e que havia professores da Faculdade de Teologia que também participaram das movimentações ao lado das esquerdas e isso desagradou ao Colégio Episcopal da Igreja Metodista do Brasil.

Sob a “*suspeita*” de subversão, portanto, os alunos da Faculdade de Teologia foram contestados de diferentes formas no ano de 1968, e nos anteriores, como foi apontado por Schmidt; o bispo José Pedro Pinheiro, entre outros, manifestou-se sobre o possível envolvimento de alunos com o “*movimento estudantil*” ligado evidentemente às esquerdas¹⁹⁰. Schmidt demonstrou, ainda, que Isaías Fernandes Sucasas fez diferentes anotações em seu diário por meio das quais expressou o seu descontentamento como parte da *ortodoxia anticomunista* da denominação¹⁹¹. Conhecida como “*a crise*” da Faculdade de Teologia, entretanto, a situação tensiva entre os alunos, os professores e a liderança da Igreja Metodista do Brasil se agravou consideravelmente¹⁹². Era “*crise em cima de crise*” conforme se recordou Adahyr Cruz. Para Schmidt, contudo, os alunos queriam participar “*mais ativamente da vida administrativa e do currículo da Faculdade de Teologia*” desde 1962, e, em 1968, intensificaram-se as reivindicações discentes em prol de uma atuação mais ampla, em prol de maior diálogo com a Direção. Os alunos entraram em greve no dia 26 de abril de 1968 “*com a abstenção do almoço e do jantar do dia 26 de abril e ausência das aulas no dia seguinte*”. Reuniram-se os alunos em sucessivas assembleias que duravam “*até altas horas da noite*, prepararam documentos contendo reivindicações com respeito à administração interna e

¹⁹⁰ Recordou-se Adahyr Cruz de que: “*houve um encontro da UNE, dentro da Metodista, e, foi a partir de uma dessas reuniões clandestinas que eu soube assim: “onde vai ser esse seminário? Onde vai ser o encontro? Ah! Vamos fazer lá dentro da Teologia, lá na Faculdade de Teologia?”*. Esse encontro aconteceu em janeiro... Não sei se em janeiro ou se em fevereiro de 1968. Foi em 1968 e foi no período de férias que aconteceu. Lógico, tinha que ser não é? Isso veio estourar depois... Ela, a reunião, foi camuflada. Depois que veio a se descobrir essa reunião, veja: não participei dessa reunião”.

¹⁹¹ Segundo Schmidt, o corpo docente da Faculdade de Teologia era chamado de “*corpo doente*” ou de “*corpo demente*” por parte dos *ortodoxos*. O reitor da Faculdade de Teologia, pastor Otto Gustavo Otto teve de comparecer diante do Gabinete Geral da Igreja Metodista para dar explicações sobre a “*subversão*” dos alunos. Escreveu Schmidt que quando as aulas reiniciaram a turma de 1968 encontrou “*uma Faculdade de Teologia totalmente desestabilizada*” (2014, p. 102).

¹⁹² Havia “*crise*” financeira e docente na Faculdade de Teologia, entre outras expressões do problema considerado por Schmidt.

externa da faculdade e curriculum”. Ao apresentarem, pois, o documento assinado por grande parte dos alunos à congregação da Faculdade de Teologia, os motivos da greve foram explicitados: “a centralização da autoridade e o acúmulo de funções da reitoria”; “o não cumprimento do cardápio do refeitório”; “ausência constante do reitor”; “cargos que poderiam ser ocupados por alunos estavam em mãos alheias”; “funcionários despreparados”; “exploração no pagamento de alunos e funcionários”; “má utilização de verbas”; “inércia com relação à reformulação dos estatutos da faculdade”; “currículo inadequado à realidade brasileira”; “autoritarismo da direção sobre professores e alunos” e “distanciamento do conselho diretor da realidade da faculdade”. Coube a Schmidt, entre outros autores, a descrição de que “o movimento de greve se iniciou quando, durante a refeição noturna, um aluno colocou sobre seu pires um recado para a cozinheira: queremos mais pão”, pois a situação financeira da Faculdade de Teologia prejudicou as “refeições oferecidas no refeitório” e a preservação da qualidade dos alimentos (Ibid., 2014, p. 103).

De sua “memória gustativa” – mas “desagradável” – Adahyr Cruz narrou a “crise” da Faculdade de Teologia, assim como a “greve de fome” dos alunos em resposta às posições consideradas autoritárias mantidas por parte dos professores e pela Direção, porque: “a narrativa da comida constrói a comunidade”, neste caso, em sentido mnemônico – segundo destacaram Denise Amon e Renata Menasche (2008, p. 20). Lembrou-se Adahyr Cruz: *“nossa comida era, de regra, muito ruim. Estávamos insatisfeitos com a comida. E a situação mais grave aconteceu em 1968 quando um aluno, num almoço, manifestou-se porque a comida estava ruim. De repente, nós tomamos várias iniciativas: “vamos fazer uma greve? Nós estamos cansados de reclamar e a situação está ruim, mas vamos fazer o seguinte: vamos fazer uma greve!”*. Estabeleceu-se, então, o agravamento progressivo da situação porque o cozinheiro e o reitor ponderaram que a solução era manter a mesma comida para o jantar para que os alunos comessem sem questionar, mas eles também não jantaram; fizeram o “jejum político” e não mais o “jejum religioso”. Disse-me Adahyr Cruz que eles fizeram: *“uma “produção de crise”: “criamos uma crise”, mas não houve negociações entre os alunos com a direção. Porque “eles” – falou Adahyr Cruz – “bateram o pé” conosco e nós também “batemos o pé”: “não, nós não queremos essa comida!”. E não comemos”*. Para intensificar a “crise” alimentada pela “greve de fome”, Adahyr Cruz contou: *“no dia seguinte a coisa ficou feia. Isso foi levado para a Igreja Metodista. Essa situação se extrapolou para a Igreja*

e, aí, começou a fofoca: os alunos estão lá, está tudo pago, têm cama, água, comida, estudo, tudo é gratuito para eles, e, eles ainda fazem uma greve?”¹⁹³.

No dia 1º de maio de 1968, depois da “*produção de crise*”, os alunos não comemoraram – como era de costume – o dia do seminarista da Igreja Metodista do Brasil. Ao contrário disso, redigiram um documento com “conotação marxista” em solidariedade aos trabalhadores brasileiros que lutavam “contra as causas que solapam as liberdades humanas, provocando desumanização do homem” – como definiram os estudantes. O conselho diretor da Faculdade de Teologia se reuniu no dia cinco de maio, em resposta à manifestação, para suspender as aulas e para fechar da Faculdade de Teologia com duas resoluções: “suspender, até ulterior deliberação, as aulas e todas as outras atividades da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil” e, de forma concomitante, “convocar o conselho diretor da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, solicitando, ainda a presença dos Revmos. Bispos e Secretários Regionais de Educação Cristã, para a solução final do problema” (SCHMIDT, 2014, p. 106). Os alunos não participaram, a princípio, entre os convidados para a resolução da “crise” que também os envolvia. Assim, o conselho diretor se reuniu entre os dias 24 e 26 de maio de 1968 para ouvir ao reitor Otto Gustavo Otto, aos professores e aos alunos que lideravam as reivindicações. Decidiu-se, não por desejo dos alunos, a instalação de uma sindicância para apurar as “acusações de imoralidade por parte dos alunos” e a “greve foi declarada desnecessária e extemporânea”, assim como o “reinício das aulas foi marcado para 6 de junho”¹⁹⁴. No dia 14 de junho se realizou a reunião do conselho diretor como previsto, e, alguns alunos foram “disciplinados” e outros voltaram às aulas normalmente ao porem termo à greve. Ademais, a comissão de sindicância leu o seu relatório que confirmou o envolvimento de alunos com a “subversão” e um “novo anteprojeto do estatuto da faculdade foi aprovado e encaminhado para o Gabinete Geral para ser estudado

¹⁹³ Disse-me Adahyr Cruz, ainda, que: “os alunos ficaram em um período de setembro até janeiro numa greve, pois nós sitiamos a Metodista e ficamos lá dentro à revelia da decisão desse Conselho Diretor presidido por esse professor, bem como pelo Colégio Episcopal. Eles diziam que nós deveríamos sair, mas nós não saímos. Nós ficamos acampados ali e só conseguiram assumir a Faculdade depois de janeiro e fevereiro quando o grupo já não resistia mais. Com o cansaço, tivemos que sair”.

¹⁹⁴ O conselho diretor da Faculdade de Teologia se reuniu entre os dias 24, 25 e 26 de maio de 1968 para buscar uma solução para a crise instalada e resolveu: “1º - que as aulas e outras atividades da faculdade de teologia da Igreja Metodista do Brasil (...) sejam reabertas no dia seis de junho de mil novecentos e sessenta e oito, atendendo a que os alunos que regressaram às igrejas de origem possam (...) estar presentes a essas atividades”; continuou: “2º - considerar rebeldes os alunos que, não atendendo à determinação da Mesa Executiva de voltarem às suas igrejas de origem, permanecem nas dependências da Faculdade de Teologia (...)” e “determina, ainda, o retorno dos referidos alunos às suas atividades acadêmicas na data aprazada pelo Conselho Diretor”. Ademais, o conselho diretor deliberou que haveria uma reunião nos dias 15 e 16 de junho para estudar o anteprojeto de reforma de estatutos da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil e estudar o anteprojeto de regulamento geral da Faculdade de Teologia, bem como outras providências imediatas (Ibid. 2014, p. 108).

e aprovado”; surpreendentemente, porém, no dia 20 de junho o Gabinete Geral da Igreja Metodista do Brasil decidiu pelo fechamento da Faculdade de Teologia até o final daquele ano. Sobre a história da “crise” e do respectivo fechamento da Faculdade de Teologia, reforçou Adahyr Cruz que: *“veio “crise em cima de crise” dentro da Faculdade. A última crise foi de 1968, mas de 1960 até 1968 aconteceram várias crises. Vários alunos eram expulsos, de vez em quando. Ao mesmo tempo em que se abria, fechava-se também. Enquanto tudo isso culminou em 1968 com esse fechamento da Faculdade de Teologia. Isto porque a Instituição Universitária era, e é até hoje, parte da administração geral da Igreja. Era considerada pelo Plano Episcopal da Igreja que tratava de todos os assuntos doutrinários da Igreja. A administração dessas coisas, hoje, realiza-se pela Coordenação Geral que, naquela época, era Conselho Superior; Conselho de Administração; Gabinete Geral da Igreja. Era chamado de Gabinete Geral o órgão responsável pela administração das coisas. Essas nomenclaturas que citei, com pouca precisão agora, eram importadas dos Estados Unidos e da Inglaterra”*.

Segundo Schmidt,

Ao ser pressionado, o Colégio Episcopal (que era formado pelos mesmos bispos que chefiavam o Gabinete Geral) resolveu então convocar um Concílio Geral Extraordinário para 6 e 7 de setembro de 1968 [...] O concílio, que aconteceu em Piracicaba (SP), reuniu uma igreja apenas parcialmente informada dos eventos ocorridos na Faculdade de Teologia [...] No início da primeira sessão, um grupo que apoiava as decisões do Gabinete Geral, e que tinha em mãos um abaixo-assinado com 58 assinaturas de conciliares, propôs a ratificação total das atitudes do gabinete com relação à Faculdade de Teologia [...] Apesar de ter sido aprovada, essa proposta não deixou de ser acompanhada por protestos [...] Essa proposta também foi questionada por outro grupo, que embora não tendo direito a voto nem à palavra, estava presente de forma maciça no II Concílio Geral Extraordinário, assistindo a tudo por trás de um cordão de isolamento. Eram jovens. Num artigo publicado no Expositor Cristão, de 15 de outubro de 1968, eles expunham a sua opinião. (Ibid., 2014, p. 119)¹⁹⁵

Para Adahyr Cruz, o II Concílio Geral Extraordinário foi um conclave *“com cartas marcadas”*, pois o narrador disse que se tratou de uma reunião denominacional para decidir apenas quem iria *“para a rua”*. De narrativa intensa, Adahyr Cruz me confidenciou as suas impressões sobre as posturas dos bispos metodistas *ortodoxos anticomunistas*: *“o Colégio*

¹⁹⁵ Indignados, jovens metodistas – entre eles Anivaldo Pereira Padilha, Oldair Meneghetti, Anete Gigueiredo, Flávio Fróes e Luis Roberto – se manifestaram e escreveram em o Expositor Cristão: “E o que vimos neste concílio? Vimos de um lado uma minoria de delegados regionais dispostos a uma aproximação, a uma abertura para debate (...) De outro lado, um grupo de delegados oportunistas e mais os que temem uma renovação da Igreja Metodista, agindo premeditadamente no sentido de influenciar um 3º grupo, o maior em representação através da mistificação da verdade. Exemplo, o Concílio Geral, convocado para analisar, foi assaltado no seu início por um documento assinado por 58 conciliares ratificando, a priori, todas as decisões tomadas pelo Gabinete Geral, anteriormente à convocação do Concílio” (*Expositor Cristão*, outubro de 1968, p. 04 e 05).

*Episcopal disse: “vamos fechar isso aí”. Para fechar daria um trabalho enorme. Pensaram: “não podemos fechar”, pois, se eles fechassem, não poderia cair a decisão em cima da Administração Nacional dos Bispos. Falaram, então: “vamos fazer um concílio extraordinário para legitimar a nossa visão”. Na verdade, foi isso que aconteceu para legitimar tudo”. Após uma série de manifestações no decurso do II Concílio Geral Extraordinário da Igreja Metodista do Brasil – manifestações demonstradas por Schmidt e Jorge Hamilton Sampaio (1998) – o pastor Charles Wesley Clay e o leigo João Lemos, presentes ao conclave, interferiram em prol da reestruturação da Faculdade de Teologia; por meio de propostas voltadas ao “espírito do perdão” eles se demonstraram preocupados com a revitalização do curso de teologia e com o subsequente retorno às aulas. Uma das alterações sobre as decisões do conclave foi explicada por Schmidt: a “reconciliação e a reestruturação da Faculdade de Teologia saíram então da responsabilidade do gabinete e iam para a do Colégio de Bispos”, mas “na prática, porém, isso não representava mudança alguma, pois tanto o gabinete quanto o colégio eram compostos pelo mesmo grupo de bispos”. Depois de conferidas as bases eclesiais para o ato de fechamento da Faculdade de Teologia e da proposição de reconciliação, de reestruturação, o pastor Charles Wesley Clay propôs um voto de confiança à juventude metodista e, por isso, a sua atitude foi “aplaudida” pelos presentes. Segundo Schmidt – em “tom de ironia” – “uma semana depois do término do Concílio Geral, o espírito de perdão continuou a agir” e, por isso, “os bispos determinaram que os alunos fossem expulsos do *campus* da Faculdade de Teologia”: “os professores foram demitidos” e “o reitor, substituído”: “esta foi a reconciliação” (2014, p. 121-124).*

Para além da descrição de Schmidt, narrou Adahyr Cruz sobre a tentativa de reconciliação oferecida por Charles Wesley Clay: “a última proposta, que aconteceu nesse Concílio, foi de um americano, que era o tipo muito paternal, que disse: “gente, vamos colocar panos quentes nesse negócio, vamos amar os alunos, vamos começar tudo de novo... Nós fechamos agora e vamos recomeçar em março, mas com todos os alunos de novo, vamos fazer um movimento de culto, de perdão e aprovar essa proposta”. Embora a proposta tenha sido aprovada, a administração da Igreja Metodista não a acatou e não transigiu: “o Concílio, ao mesmo tempo, nomeou uma comissão para tratar desse assunto, um novo Conselho Diretor... O Conselho foi destituído, já estava destituído e, então, um novo Conselho surgiu. Quem caiu na Presidência desse Conselho? Era um professor chamado José Gomes de Campos que era uma pessoa de Segurança da... Não se tem certeza que fosse da Segurança Nacional, mas ele era um professor ligado aos órgãos federais naquele período já da ditadura”. Daí, elencaram sem constrangimentos os nomes dos alunos que deveriam ser

expulsos conforme me contou Adahyr Cruz. O narrador se recordou, portanto, de 42 alunos que não puderam retornar à Faculdade de Teologia, pois: *“estavam excluídos, culpados de todo modo...”*¹⁹⁶. Entre os alunos expulsos estava o próprio narrador que descreveu-me a “crise” da Faculdade de Teologia de forma emocionada; e, desligado o gravador, confidenciou-me: “senti tristeza profunda ao contar a história “muito viva” do arbítrio que sofri no fechamento da Faculdade de Teologia”.

Ainda emocionado, Adahyr Cruz me contou das perdas da Igreja Metodista do Brasil em função do que classificou como *“intolerância”* de parte dos bispos: *“com relação a esses fatos da Faculdade, sobre alguns assuntos de intolerância, nesse período, os bispos foram intolerantes, sim! Muitos intolerantes, mas não todos. Havia dois bispos que eram mais, digamos, mais calmos e mais sensatos porque analisavam cuidadosamente esses fatos. Eram mais ponderados. Estou falando do bispo Almir dos Santos e do bispo, do interior de São Paulo, cujo nome me fugiu agora. Fora isso, os demais foram muito duros com relação aos alunos, especialmente nas relações com os alunos progressistas e de esquerda”*. Para Adahyr Cruz, *“não existia diálogo. Nunca aceitaram um diálogo com a gente, porque eles queriam, no fim, impor que a gente aceitasse a decisão disso tudo que eles queriam tomar. E acabaram tomando realmente”*. Além dos desdobramentos da tensão institucional entre os *ortodoxos anticomunistas* e os *heterodoxos comunistas* – como presentes nos casos de delação aos órgãos de segurança conforme constante no *corpus documental* da pesquisa – houve um “prejuízo vocacional” para a Igreja Metodista do Brasil decorrente de posturas não negociadas, conforme se recordou Adahyr Cruz: *“foi um estrago muito grande para a Igreja Metodista, sobretudo porque se tratou do primeiro grande estrago da Igreja Metodista. Foi terrível que se perdesse uma geração incrível. Tanto assim que, num instante depois, não havia gente daquela geração no serviço eclesiástico. Em várias e várias regiões brasileiras, a Igreja ficou sem seus ministros. Durante vários anos, sem aquela geração porque aquela geração não entrou no pastorado, e, em contrapartida, outros colegas que já estavam no pastorado ficaram muito indignados com essa situação. Alguns acabaram saindo dessa situação: abandonaram o pastorado metodista. Eu tenho a impressão que, naquela época, a Igreja Metodista perdeu, mais ou menos, uns 100 a 150 pastores. Eram seminaristas, mas seriam os nossos novos e jovens pastores. Perdemos a grande chance de constituir uma*

¹⁹⁶ No entanto, foram expulsos 51 alunos e apenas três puderam reingressar no episódio de reabertura da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil. Conforme Ruan de Sousa Gabriel, no “início de 1970, pouco mais de um ano após os bispos decretarem encerrada a crise, o Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS) foi inaugurado no mesmo campus onde antes funcionava apenas a Faculdade de Teologia” e “em 1997, o IMS foi rebatizado e passou a ser conhecido como Universidade Metodista de São Paulo” (2015, p. 75).

geração progressista e altamente pastoral. Foi muita gente perdida. No começo, uns 60, e, depois, muitos outros pastores e seminaristas se perderam”.

Irrestrito à “*perseguição interna*” – expressão utilizada por Adahyr Cruz – o narrador falou que os alunos da Faculdade de Teologia tinham suspeitas das “*ameaças às esquerdas metodistas*” por parte de agentes do aparato informativo e repressivo ou mesmo de um oficial de alta patente da polícia que era secretário geral da Igreja Metodista do Brasil e não admitiu a presença de “subversão” no interior da denominação. Havia uma informação que circulou entre os alunos da Faculdade de Teologia na época da “crise” na instituição educacional conforme Adahyr Cruz: “*na época, para falar a verdade Leandro, nós não tínhamos, digamos assim, certeza, mas nós falávamos sobre esse negócio de ameaças à esquerda metodista. Dizíamos: “os militares estão querendo entrar aqui dentro”. A gente falava isso, mas a gente não tinha certeza. Depois, vieram informações mais acuradas e pesquisadas de que realmente havia orientação militar para dentro da Faculdade de Teologia*”¹⁹⁷.

Segundo se lembrou Adahyr Cruz, havia um colega, aluno da Faculdade de Teologia, que esteve sob ameaça de prisão em razão das suas escolhas teológicas e políticas: “*eu me lembro de alguns fatos, assim: nós tínhamos um colega já falecido, hoje, chamado Neidson Rodrigues que foi subsecretário da educação de Minas Gerais e, muito tempo depois (ele era meu colega de turma), nós nos teríamos formado em 1968, mas ele saiu até antes dessa crise – em 1966. Ficou três anos só na Faculdade de Teologia. O Neidson tinha uma biblioteca muito boa, tinha livros nessa linha, contra a ditadura, e já com livros no início da Teologia da Libertação. Ele tinha muitos livros. Era filósofo. Fez Filosofia, depois. E uma vez alguém disse lá pra ele: “olha... O DOPS vai entrar na Faculdade – onde moram os alunos – e vai carregar os livros do Neidson”. Houve uma brincadeira de que o DOPS estava entrando na instituição e tinha um aluno que brincava muito sobre essa invasão dos policiais que “estavam sempre chegando”. Ele tinha que ir rapidamente, correr e sumir com os livros do Neidson. E esconder o Neidson, porque o DOPS estava entrando. Isso não aconteceu, pois era uma brincadeira. Mas nós furamos um buraco grande atrás da cozinha da instituição e, lá, colocamos a maioria dos livros do Neidson – dentro daquele buraco em um plástico. Isto*

¹⁹⁷ Em seguida, disse-me Adahyr Cruz: “*nós recebemos, naquela época, em 1966, cerca de dez novos alunos que vieram do Seminário Presbiteriano de Campinas que havia fechado naquele ano. Esses alunos, alguns deles, chegaram a se formar, mas nos anos 1967 alguns se formaram, contudo a maioria chegou a São Paulo e sofreu dentro da crise. A primeira crise foi lá, na Presbiteriana de Campinas, e, agora, aqui. Então não conseguiram se formar, se espalharam por aí. Aliás, vários deles, todos eles, formaram-se em várias graduações. Desses colegas, alguns são professores permanentes em universidades. Eu tenho, mais ou menos, o histórico desses ex-colegas*”.

para garantir que os antigos livros do Neidson fossem “desaparecidos”. Fora a brincadeira de mal gosto, mas isso mostrou que, naquela época, se falava muito disso e havia medo que o DOPS entrasse, que os portões fossem arreventados e que alunos fossem presos, que professores fossem presos. Essa sensação a gente tinha constantemente lá dentro da Faculdade”.

Seguindo as “fontes autorizadas”, entre as quais Omar Daibert, que se tornou secretário do Gabinete Geral da Igreja Metodista, os temores dos alunos da Faculdade de Teologia não eram sem razão porque – apesar de não se recordar de que tenha havido prisões dentro da instituição educacional – Adahyr Cruz confirmou: *“eu me lembro que tinha um secretário, que veio a ser secretário do Gabinete Geral da Igreja Metodista, falecido já, chamado Omar Daibert. Ele, seguidamente, estava lá dentro, e dizia: “vocês acabem com isso aí, porque o DOPS vai entrar aqui dentro e o Exército vai entrar aqui dentro”. Ele amedrontava a gente frequentemente: “eu tenho informação!”, dizia. Não sei se ele tinha mesmo, mas dizia: “eu tenho informações de que o Exército vai entrar!”. Depois, soube-se que houve comunicação não sei se escrita, mas houve comunicação de que a Metodista deveria cuidar dessa situação porque eles estavam de olho na Universidade. Isso aconteceu... A gente, já naquela época, ouvia falar dessa boataria segundo a qual devia-se parar com a subversão”.* Depois que retornou do exílio, em 1983, apenas, Anivaldo Pereira Padilha disse ter ouvido de Osvaldo Dias da Silva, um bispo metodista jubilado, que “o colégio episcopal havia sido tão duro com os seminaristas rebeldes porque recebera um recado dos militares”, pois “Lenildo Freitas Magdalena, um vereador metodista de São Bernardo do Campo, foi avisado por agentes do DOPS” que “a repressão estava de olho na movimentação política dos seminaristas”; “naquele momento, nós todos pensávamos que era nosso dever obedecer às autoridades, respondeu o bispo, ecoando uma velha desculpa protestante, ou “uma leitura equivocada do apóstolo Paulo, como prefere Anivaldo” (GABRIEL, 2015, p. 76).

Em sua narrativa, Paulo Ayres Mattos também indicou os perigos que se apresentaram em torno do progressismo dos estudantes da Faculdade de Teologia, assim como os riscos iminentes de intervenção dos agentes de segurança na instituição. Depois do golpe civil-militar de 31 de março de 1964, Paulo Ayres Mattos contou que se restringiu à *“militância dentro da denominação metodista...”*. Conforme se recordou Paulo Ayres Mattos em uma digressão mnemônica: *“no final de 1965 fui procurado pela liderança do setor de educação cristã da Igreja Metodista que me comunicou sobre a criação de um cargo para coordenador nacional da mocidade pelo Concílio Geral da denominação. Era uma reivindicação dos jovens metodistas daquele período. Fui procurado pelo secretário geral de educação cristã*

que me comunicou que meu nome foi escolhido para ser o coordenador nacional da juventude metodista. Em decorrência disso, encaminharam-me para o curso de treinamento para liderança jovem nos Estados Unidos. Eles me disseram que eu deveria fazer esse curso antes de assumir a minha função com os jovens metodistas. Preparei-me para essa viagem durante o primeiro semestre de 1966, pois eu estava terminando meu curso na faculdade de teologia. Eu fui aos Estados Unidos para fazer o curso, porém quando as coisas começaram a “estourar” aqui, instaurou-se o AI-2 por causa de uma importante vitória da oposição”. Nesse tempo – disse Paulo Ayres Mattos – “eu estava nos Estados Unidos, mas a Igreja Metodista do Brasil estava começando a se partir em pedaços. É evidente que, no interior da Igreja, tinha-se uma ala forte contrária à ditadura militar e uma ala forte favorável ao Regime. Só que, em 1965, nós não imaginávamos que a ditadura militar seria um pesadelo! Foi um pesadelo!”.

No “pesadelo em vigília” contado por Paulo Ayres Mattos, e “a crise” pela qual passou a instituição, formou-se um movimento fundamentalista que se chamava “Esquema”. Disse-me Paulo Ayres Mattos que: *“em 1965 a Igreja Metodista estava dividida e, os setores internos de direita, estavam agrupados em um Movimento chamado Esquema liderado pelo então reverendo Natanael Inocêncio do Nascimento”*. Sem olvidar, Paulo Ayres Mattos fez questão de avaliar as polarizações teológicas e ideológicas no interior do Colégio Episcopal da Igreja Metodista do Brasil. Porque Natanael Inocêncio do Nascimento se tornou um bispo, segundo o narrador, fundamentalista e que se associou à *ortodoxia anticomunista* na denominação; ao mesmo tempo, Almir dos Santos foi *“uma pessoa que influenciou a juventude metodista para assumir posições a partir da fé cristã alinhada ao progressismo protestante”* – conforme Paulo Ayres Mattos¹⁹⁸. Sobre o Movimento “Esquema”, falou Paulo Ayres Mattos: *“por causa do golpe político de 1964, esse grupo se juntou em torno do Natanael Inocêncio do Nascimento com o Movimento Esquema cujas bandeiras alvoradas eram: anticomunista, antimodernista (teologicamente falando) e antiecumênica”*. Pois, segundo Paulo Ayres Mattos, com o *“Concílio geral de 1965, entretanto, o setor conservador percebeu que havia uma atividade organizada para que os crentes assumissem posições políticas de esquerda”*.

¹⁹⁸ Paulo Ayres Mattos disse sobre Natanael Inocêncio do Nascimento: *“esse homem tinha sido reitor da faculdade de teologia, mas foi exonerado da instituição em 1962 após um levante forte dos alunos contra ele... Quer dizer que o centro estudantil da faculdade de teologia, mesmo sem ter articulações políticas mais fortes fora da Igreja Metodista, e muito menos com o movimento estudantil cristão, tinha uma posição tão crítica que fizeram uma pressão enorme em cima do conselho diretor e do colégio dos bispos. E a pressão dos alunos foi tão forte que o então reverendo Natanael foi sumariamente demitido da Universidade Metodista. Por outro lado, um professor da faculdade de teologia, que era o pastor Almir dos Santos, projetava-se como uma voz progressista no interior da denominação em 1962”*.

Nessa fase de definições que afetavam a Faculdade de Teologia, Paulo Ayres Mattos foi escolhido para *“ser coordenador da mocidade nesse ambiente conturbado...”*, e, contudo, ele se lembrou: *“fui me preparar nos Estados Unidos, em um seminário presbiteriano teologicamente liberal que reunia alunos da Alemanha, da Coréia, da Argentina, da Colômbia, do Japão. Os alunos eram teologicamente progressistas, pois apreciavam teólogos como Karl Barth e Bonhoeffer”*. No entanto, Paulo Ayres Mattos falou de sua surpresa quando do retorno ao Brasil após um período de preparação nos Estados Unidos para o qual foi designado pela Igreja Metodista do Brasil: *“a verdade é que eu levei um baita susto quando voltei dos Estados Unidos porque a faculdade de teologia tinha se tornado um “paiol de pólvora” com um grupo considerável dos alunos envolvidos no movimento estudantil. Para mim foi uma surpresa enorme... E, tendo sido formado ideologicamente pelo PCB, assustei-me muito porque nos Estados Unidos tinha lido o livro “Revolução na revolução”, de Régis Debray. Eu disse: isso vai dar errado! Isso vai dar errado! Com a minha formação política no PCB – e depois da leitura do texto do Debray – eu disse: isso vai dar errado! Eu disse, assim: esse negócio de foquismo não funciona de jeito nenhum! Quando cheguei estava todo mundo no foquismo... Eu fiquei apavorado!”*¹⁹⁹.

Discordante da estratégia escolhida por parte dos alunos da Faculdade de Teologia – que era o “foquismo” de Debray – Paulo Ayres Mattos, com orientação teórica calcada nos meandros do PCB, não se “assustou” apenas com o “paiol de pólvora” que havia se tornado a instituição confessional quando do seu retorno ao Brasil, em 1967. Outrossim, surpreendeu-se com uma decisão da Igreja Metodista do Brasil em relação às mudanças que atingiram a sua função formadora junto à mocidade metodista: *“só que voltei ao Brasil para assumir a coordenação da mocidade metodista... Qual foi a minha surpresa? Quando cheguei, o meu bispo, que já era o reverendíssimo Natanael Inocêncio do Nascimento, disse: “não, não...”*. *Eu voltei no final de 1967. Ele disse: “eu preciso dele aqui”, pois tinha acontecido a divisão da Igreja Metodista com os conflitos do Movimento de Renovação Espiritual. Mas hoje eu sei (tenho documentos guardados), que ele vetou o meu nome porque eu era comunista. Nesse período, de uma forma ou outra, identificaram-me como sendo comunista... Os conservadores não tinham provas, mas a minha identidade comunista estava clara no tempo da minha chegada. No entanto, eu tinha acabado o curso e me formado nos Estados Unidos...*

¹⁹⁹ Para Debray, o “foco” está no deslocamento de contingentes da “esquerda revolucionária” para regiões difíceis de serem reprimidos por policiais e por militares. Tratava-se evidentemente do deslocamento de contingentes para o campo em uma escolha estratégica a partir de pesquisas e conhecimentos específicos. Primeiramente se conhece todas as possibilidades para a luta no lugar escolhido, depois os seus caminhos e os seus refúgios; depois, mobiliza-se a massa de camponeses para transformá-los no “braço armado da revolução” (1967).

Não fui escolhido! Em prol da ironia da história, pergunto: quem foi o escolhido confiável para me substituir? Eu respondo: Anivaldo Pereira Padilha! Você entende como funcionam os destinos da história?”. O que chamou de “ironia da história”, constituiu-se como um importante movimento do progressismo de esquerda no metodismo brasileiro, pois Anivaldo Pereira Padilha foi, segundo sustenta o *corpus documental* da pesquisa, delatado ao DOPS de São Paulo pelo bispo Isaías Fernandes Sucasas alinhado, por seu turno, ao bispo Natanael Inocêncio do Nascimento. Paulo Ayres Mattos que narrou a “ironia da história”, com um riso incontido, instruiu a sua análise à convicção evidente de que a “manobra institucional” de Natanael Inocêncio do Nascimento “não valeu de nada”. Porque Anivaldo Pereira Padilha, que o substituiu, radicalizou e foi às últimas consequências com o “movimento estudantil cristão”, com o ecumenismo e com a AP.

Na retomada de sua memória, Paulo Ayres Mattos refletiu que se tornou pastor e, em seguida, foi nomeado para a zona oeste do Rio de Janeiro, em 1968, mas que, nesse tempo, a “*confusão estava feita...*”. No ápice da “*confusão*” que incidiu sobre a Faculdade de Teologia, porém, Paulo Ayres Mattos se referiu ao dia 1º de maio em que: “o “*pau quebrou*” lá na Praça da Sé, em São Paulo, mas os jovens alunos da faculdade de teologia estavam metidos naquela confusão. Não deu outra... Pouco tempo depois a faculdade de teologia, da Universidade Metodista de São Paulo, estava fechada sem previsão de reinauguração... *Repressão!*”. Sobre isso, disse-me Adahyr Cruz que: “houve alunos que foram presos, mesmo. Eu fui preso por um dia... Eu e outro colega, chamado Onésimo, fomos presos por causa de uma manifestação que fizemos na Praça da Sé. Entre as muitas manifestações, e a polícia entrou... Na Paulista não, foi na Consolação. Minha brevíssima prisão se deu lá na Consolação. Naquele dia foram presas 350 pessoas. Encostaram aqueles camburões e colocaram aquelas quantidades de pessoas dentro deles, mas como isso aconteceu antes do AI-5, acho que não se gerou nenhum registro. Acho que não se tem registros dessas prisões. Foi num dia só. Nós fomos presos de madrugada, pela meia-noite, mais ou menos, e, consequentemente, fomos soltos pelas 21, 22 horas da noite do dia seguinte. Tudo isso rolava e a gente sofria essas pressões todas. Agora, assim, sobre essas ligações eu tenho lembranças”. Ainda em sua digressão – na retomada de sua memória – Paulo Ayres Mattos me falou que um elemento importante para a “*produção de crise*”, na Faculdade de Teologia, em face do anticatolicismo prevalente no protestantismo *ortodoxo*, foi que: “em 1967 foi escolhido Dom Hélder Câmara para ser paraninfo dos formandos do curso de teologia. A minha turma era a anterior, mas eu estava nos Estados Unidos e, quando voltei, participei naturalmente da formatura dos alunos de teologia cujo paraninfo foi Dom Hélder... Eu estava

lá e fui testemunha da história: Dom Hélder Câmara arrebentou do mesmo jeito que, depois, nós todos fomos arrebentados institucionalmente. Tudo arrebentado”. Para Paulo Ayres Mattos houve “*um esquerdismo que tinha tomado conta de certos setores da Igreja Metodista e, em especial, de algumas lideranças da faculdade de teologia*”: a indicação de “*Dom Hélder Câmara para ser paraninfo da turma de 1967 não tinha descido na goela dos conservadores*” que estavam “*na espreita de um argumento para “baixar o porrete” na faculdade de teologia... Acredito que o motivo que levou à crise era fútil demais parar municiar os conservadores, porém foi a chance que eles estavam precisando para enquadrar a faculdade de teologia*”.

Portanto, Paulo Ayres Mattos admitiu que não participou diretamente da “resistência institucional” ao fechamento da Faculdade de Teologia, pois não foi à Rudge Ramos prestar solidariedade e não foi ao II Concílio Geral Extraordinário em Piracicaba. Ele disse que: “*de certa maneira eu me distanciei da crise enquanto crise, mas alinhei-me aos setores progressistas que se colocaram contrários ao fechamento da faculdade de teologia*”, porque ele não aceitou os resultados principalmente do conclave ocorrido em Piracicaba. O colaborador se disse solidário com um projeto maior para a Igreja Metodista do Brasil, mas não se sentiu “*totalmente conectado com os acontecimentos da faculdade de teologia*”. Para Paulo Ayres Mattos – que foi contrário ao expurgo dos alunos da Faculdade de Teologia – havia sérios problemas, conforme observados anteriormente, na orientação teórica de esquerda dos alunos na sua percepção norteadas pelos supostos do PCB: “*eu nunca aceitei o foquismo dos alunos e professores da faculdade de teologia... Por isso, as razões que fundamentaram a crise institucional na faculdade de teologia não eram suficientemente plausíveis para mim. De certa maneira, os grupos organizados dentro da faculdade de teologia estavam firmados pela ideologia que tomou conta de boa parte da esquerda brasileira. Essa ideologia conduziu os companheiros à luta armada no Brasil. Não que eu fosse contra a luta armada, mas partia do pressuposto de que a luta armada naquele momento era completamente impossível. Não sou maoísta... Nunca fui maoísta... Para se deflagrar a luta armada no Brasil... Essa luta armada não poderia ser feita no campo... O campo tinha cada vez menos importância... Essa luta armada teria que ser feita dentro das cidades e a primeira coisa que precisávamos destruir eram as torres de transmissão da energia elétrica... Quem é que tinha esse poder de fogo? A guerrilha nunca destruiu coisas grandes! E não dava...*”. Por isso, Paulo Ayres Mattos decidiu se distanciar, pois tinha uma orientação teórica de esquerda diferente daquela dos alunos – que era prioritariamente “foquista”. Sobre isso, o narrador fez uma reflexão: “*por que eu, pastor, iria pra dentro da*

fábrica? Eu não precisava ir pra dentro da fábrica. Já tinha sido criado dentro da fábrica! Eu não era “um classe média”, pra dizer: está valendo tudo. Era, ao contrário, o filho do operário, criado em bairro operário, educado em uma escola técnica e, portanto, não tive que justificar minha situação de classe. Entendeu? Por isso, nunca entrei na lógica do foquismo! Com todo respeito aos que entraram... Não precisei provar nada pra ninguém”. Dada as suas origens não apenas protestantes, mas também *comunistas*, por orientação familiar, Paulo Ayres Mattos fez a crítica à proposta de “proletarização”, por exemplo, porque, segundo ele, não existem razões para “proletarizar” o “proletário”.

Motivado pelo sentimento “vanguardista de esquerda”, característico em uma parte dos ativistas do PCB, Paulo Ayres Mattos continuou a sua reflexão ao se distinguir de outros *comunistas* da sua própria rede de enunciação nesta pesquisa: *“eu nunca fui da Ação Popular, AP. Nunca fui contatado pelo pessoal da AP. E Anivaldo Padilha não era da AP, originalmente. Conheci o Anivaldo antes dos anos de 1960. Quando ingressei na faculdade de teologia, e em todas as segundas-feiras, “filava a bóia” na casa do Anivaldo. Bati muito papo com o senhor Pereira, sempre. Visitei o Anivaldo em várias situações e em todos os lugares em que estive, com exceção da Califórnia (por causa do exílio). Não fizeram contato comigo para entrar na AP. Porque sabiam que eu não era um cara da AP. Sentia-me impedido ideologicamente dessa participação”.* As rupturas estratégicas e teóricas das esquerdas brasileiras se fizeram sentir e, ainda assim, determinaram o apoio longínquo de Paulo Ayres Mattos aos alunos da Faculdade de Teologia – aguerridamente defendidos por Anivaldo Pereira Padilha e por outros religiosos de esquerda. Mas Paulo Ayres Mattos justificou reiteradamente o seu “apoio distante”: *“nessa época estive comprometido ideologicamente com a vanguarda representada pelo PCB. Essa minha formação, no PCB, impedia-me de participar em ações diversas sem tanta acurácia teórica. Tanto que o PCB não pegou em armas... Meus irmãos não pegaram em armas... Isso não cabia em nós! A gente sabia muito bem que essa coisa não daria certo, no Brasil. Quando li “Revolução na revolução”, do Régis Debray, disse pra mim mesmo: esse negócio não vai dar certo, não vai dar certo... Revolução na revolução? Isso é um equívoco! Não era por aí... O que eu não sabia era que essa crítica à revolução nacional burguesa era insuficiente para dar conta daquilo que estava acontecendo no Brasil. Nunca me senti ideologicamente ligado às razões que instruíram uma crise na faculdade de teologia”.* Além disso, Paulo Ayres Mattos suscitou argumentações de conotações éticas em relação às posturas de “líderes esquerdistas”, conforme chamou, na Faculdade de Teologia, porque: *“sem fazer acusações, tenho plena convicção que alguns deles eram “cabo Anselmo”. Eu sei! Eu sei que tinha gente*

da repressão infiltrada dentro da faculdade de teologia. Quando a faculdade de teologia fechou, o bispo Osvaldo Dias da Silva colocou pra fora (vomitou), o seguinte: “se a Igreja Metodista não fechar a faculdade de teologia, os militares iriam fechar porque se tratava de ‘um foco do foquismo’ em um processo de formação”. Quando cheguei dos Estados Unidos, a única vez que fui convidado para participar de alguma coisa, relacionada à AP e à Ação Libertadora Nacional, ALN, foi uma reunião no mosteiro de São Bento. Estavam presentes os religiosos de São Bento, e os dominicanos (não me lembro muito bem), mas eles queriam discutir como daríamos apoio ao Carlos Marighella. Os dominicanos estavam ligados ao Marighella, entendeu? Essa é a minha impressão, apenas. Não posso afirmar”²⁰⁰.

A Faculdade de Teologia, segundo Paulo Ayres Mattos, vivenciou dois momentos distintos: antes e depois de 1968. Mas seguindo as tendências das origens históricas e suas manifestações, Paulo Ayres Mattos ponderou: *“respeito os colegas que vieram, e alguns que estão aqui até hoje, depois de 1968, mas a verdade é que aquilo que a gente tinha com o Pitágoras e outros (três deles eram americanos), não temos com outros professores. Digo com muito respeito aos meus colegas, e aos meus amigos, que aquele ambiente que tínhamos outrora, não apenas com os professores americanos, nunca conseguimos resgatar. De 1971 até 1985, mais ou menos, você tem uma geração de professores que não conseguiam mais trabalhar ou fabricar um ambiente como aquele anterior. Esses professores, tais como Prócoro Velasques Filho, Ely Éser Barreto César, Rui de Souza Josgrilberg, e outros, são dignos de respeito tanto do ponto de vista acadêmico, quanto do ponto de vista eclesiástico. Esse ambiente que tínhamos, antes de 1968, desapareceu completamente...”*. Para o colaborador, portanto, na reabertura da Faculdade de Teologia inaugurou-se outra “realidade acadêmica” igualmente respeitável, mas distante do *“ambiente como aquele anterior”*. Isto é, houve certo êxito por parte da *ortodoxia anticomunista* que “desarticulou” aos alunos e aos professores expulsos na crise de 1968. Seguindo a tendência de “1968 – o ano que não terminou”, Paulo Ayres Mattos considerou que o processo de modificações na Faculdade de

²⁰⁰ Lembrou-se Adahyr Cruz de que entre os *“rapazes da Faculdade de Teologia nós sabemos que tinha muita gente ligada aos grupos da esquerda que resistia naquele momento ditatorial”*, pois, segundo ele, na sequência da argumentação, havia: *“uma reunião que eu não sei qual, isto é, de qual facção, de qual grupo, de qual célula... Eles se reuniam numas salas subterrâneas do Mosteiro de São Bento. Eu não sei qual era a célula. Não sei se nas suas entrevistas você deve saber... Inclusive, eu conheci a Cecília, minha esposa, e ela foi algumas vezes nessas reuniões, mas não continuou. Porém, sei que alguns colegas, tais como Luiz Roberto Alves, que é professor da UNESP, de pós-graduação – tem doutorado e é uma pessoa conhecida no ambiente universitário em São Paulo porque também foi secretário de Educação de São Bernardo do Campo – e ele era meu colega desse período dessa turma. Sabe-se que... Bem, nunca participei de nenhuma reunião lá. A minha movimentação era nas passeatas, nas caminhadas, nos encontros que nós tínhamos, nos quais levávamos para lá”*.

Teologia, fechada e reaberta, acompanhou ao da sociedade brasileira: *“porque o Brasil... Depois de 1968... É outro Brasil. Digo para os meus alunos: 1968 não acabou. Existe um Brasil diferente para antes e depois desse ano. Nós estamos vivendo 1968 até os dias de hoje. E 1968 é verdade no mundo todo e não somente no Brasil. Crise!”*²⁰¹.

Depois da reabertura da Faculdade de Teologia, Paulo Ayres Mattos retornou ao espaço de formação para palestrar aos alunos na chamada “semana wesleyana” que pressupõe uma série de conferências e estudos no campo teológico wesleyano da Igreja Metodista do Brasil. Então, Paulo Ayres Mattos se lembrou: *“fiz uma série de conferências na tradicional “semana wesleyana”, mas causei um escândalo enorme quando disse: essa faculdade que hoje existe, aqui, não é a mesma instituição fechada há alguns anos. Completei, ao dizer: aquela faculdade de teologia continua fechada. Era a primeira vez que estava vindo à faculdade de teologia, depois da sua reabertura. Essa era a primeira vez que participei de um evento na faculdade de teologia (depois do seu fechamento em 1968)”*. A série de conferências dirigidas por Paulo Ayres Mattos – já como bispo metodista – provocou inclusive desconforto entre aqueles que lutaram pela reabertura da instituição confessional conforme se recordou o narrador: *“o professor Ronaldo Sathtler-Rosa, que é meu amigo particular, ficou uma fera comigo. Pode ser que a instituição de alguns professores e alunos tenha sido fechada, mas a minha faculdade de teologia continua fechada até agora. Estou dando essa entrevista, contraditoriamente, nas dependências de uma faculdade de teologia que foi ilusoriamente reaberta. Aquela faculdade que foi fechada não é essa que foi reaberta. Pois os militares fecharam instituições que continuam inativas, em certo sentido. É o caso. Isso foi muito chocante para os professores e clérigos metodistas, mas se tratou de um jeito meu de dizer. Nunca contestei as decisões que os meus colegas tomaram, pois naquela conjuntura parecia ser as mais adequadas para salvar aquilo que poderia ser salvo. Mas se eu tivesse sido convidado para ensinar na faculdade de teologia – no momento da sua reabertura – não teria vindo. Digo por convicção. Pra mim a faculdade de teologia que foi fechada continuava muito bem fechada. E continua até hoje”*.

Vigilância, delações e demissões no Instituto Bennett.

Sem se restringir às narrativas prevalentes na memória dos metodistas relacionadas comumente à repressão sentida em âmbito denominacional, sobretudo no contexto do

²⁰¹ 1968 – o ano que não terminou é um livro de Zuenir Ventura que, a partir de escritos jornalísticos, demonstrou os acontecimentos de 1968 no Brasil e fora do país.

fechamento da Faculdade de Teologia, Paulo Ayres Mattos contou acerca do seu trabalho como docente no Colégio Bennett, no Rio de Janeiro – ligado à Igreja Metodista do Brasil²⁰². Paulo Ayres Mattos, enquanto estava pastoreando em Cabo Frio, no Estado do Rio de Janeiro, foi convidado pelo diretor do Colégio Bennet, Aquiles Barreto, seu amigo durante a juventude, para lecionar a disciplina de Educação Moral e Cívica no Colégio. Disse-me Paulo Ayres Mattos, que: *“saía de Cabo Frio, às vezes de madrugada, para chegar ao Rio e dava aulas o dia inteiro – inclusive à noite no Seminário”*²⁰³. No entanto, a comunidade local, de Cabo Frio, solicitou a ajuda de Paulo Ayres Mattos que era reconhecido no lugar como pastor e professor: *“nesse momento, contudo, surgiu um problema em Cabo Frio porque faltava professor de inglês no ginásio, na escola técnica e no colégio da Campanha. O pessoal ficou tão desesperado que foi na minha casa, em 1971. Eles foram me perguntar se eu poderia dar aulas de inglês... Aí eu disse: não sou professor de inglês, mas posso “quebrar um galho”... Vocês têm que ir ao Rio de Janeiro para falar com o bispo Almir dos Santos. Lembre-se que Almir dos Santos era um bispo progressista, e um importante líder, que estava no Rio de Janeiro porque o Natanael Inocêncio do Nascimento foi obrigado a renunciar ao episcopado da 1ª Região Eclesiástica [...] O pessoal do Colégio foi para o Rio de Janeiro e o bispo Almir dos Santos autorizou a minha atuação docente na instituição de ensino em questão. Eu comecei a lecionar inglês, em Cabo Frio, e moral e cívica na cidade do Rio de Janeiro... Algumas pessoas de uma escola técnica vieram me convidar, no final de 1971 ou no começo de 1972, para dar aulas de inglês também, além da disciplina de moral e cívica”*.

²⁰² Em 1968, Paulo Ayres Mattos era pastor na zona oeste do Rio de Janeiro, mas, no final do ano, segundo a sua percepção, porque participou de algumas manifestações como *comunista*, foi nomeado para pastorear em Cabo Frio no Rio de Janeiro. Paulo Ayres Mattos me disse que em sua denominação *“essas nomeações pastorais às vezes são obscuras...”*. Ele completou: *“o bispo me mandou para Cabo Frio! Eu não sei se o bispo me mandou para Cabo Frio para me punir ou para me promover... Não sei! Nunca entendi essa nomeação! Porque eu estava na zona oeste, em Jacarepaguá, na Taquara, mas fui mandado para Cabo Frio. Só que a comunidade eclesial local, em Cabo Frio, tinha uma composição complicadíssima... Porque aquela Igreja foi atingida pela “divisão renovada” que originou a Igreja Metodista Wesleyana. Essas divisões eram comuns... Os crentes históricos se diziam batizados no Espírito Santo porque o Movimento de Renovação Espiritual estava provocando cismas denominacionais. Tratava-se do Movimento de forte avivamento repercutido pelo pastor Enéas Tognini – ligado aos batistas. Será que o bispo queria que eu fosse batizado no Espírito Santo para deixar esse negócio do comunismo?”*. Segundo Paulo Ayres Mattos, alguns pentecostais renovados da Igreja Metodista de Cabo Frio foram dissidentes e integraram a nascente Igreja Metodista Wesleyana. Mas, uma parte – que permaneceu – era alinhada ao Movimento de Renovação Espiritual inspirado pelo batista Enéas Tognini e, ao mesmo tempo, aos movimentos sindicais e ao Partido Trabalhista Brasileiro (que estava dentro do Movimento Democrático Brasileiro, MDB, em razão do bipartidarismo estabelecido pelo AI-2).

²⁰³ Contou Paulo Ayres Mattos, sem se restringir a um único caso, que: *“enquanto estava pastoreando em Cabo Frio, a nossa Igreja se tornou um refúgio político como uma das formas de resistência à ditadura militar. Quando alguém tinha problemas no Rio de Janeiro, as pessoas entravam em contato comigo e diziam: “olha... fulano está com problemas aqui e nós vamos mandá-lo para vocês...”*. Abriguei gente que, depois, passou ao rol dos desaparecidos políticos. Quem? Eduardo Collier Filho”.

Mas Paulo Ayres Mattos, um *comunista* que deu aulas de Educação Moral e Cívica, inclusive no Instituto Bennett, foi inusitadamente chamado para uma conversa pelo diretor da instituição em 1972. O *colaborador* se recordou do momento do anúncio da sua demissão: *“fui chamado pelo diretor do Colégio Bennett, que era meu amigo, em 1972... Ele disse, assim: “nós vamos ter que demitir você...”. Tomei um susto e pedi explicações. Ao que ele me respondeu: “o SNI está pedindo a sua demissão... nós temos uma ordem escrita para que você seja imediatamente demitido”. Poucas semanas depois eu fui chamado pelo diretor da escola técnica que me disse a mesma coisa: “o SNI está pedindo urgente a sua demissão... nós vamos ter que demitir você”*. Após ser demitido, entretanto, Paulo Ayres Mattos recebeu a visita, em sua casa, de militares da Marinha, os quais lhe disseram: *“o comandante da base naval quer conversar com o senhor”*. Imediatamente, ocorreu-lhe um pensamento temeroso: *“pensei, assim: o que esse pessoal está querendo comigo? Cheguei a imaginar que a coisa iria ficar mais feia para o meu lado. Para a base naval? Lá vou eu!”*. No entanto, quando Paulo Ayres Mattos chegou à base naval o almirante Alfredo Karam – ministro da Marinha de João Figueiredo – estava aguardando a sua presença²⁰⁴. Logo de início, Alfredo Karam explicou a Paulo Ayres Mattos o motivo da conversa e acalmou-o, consequentemente: *“ele disse: “pastor, nós estamos com um problema sério em nossas escolas navais comunitárias, na Campanha”. Naquele tempo havia escolas comunitárias que eram dirigidas por militares e se destinavam aos filhos dos sargentos, dos marinheiros” [...] O almirante Karam disse pra mim: “o senhor poderia dar aulas de história e de geografia em nossos colégios?”*. Por lógico, Paulo Ayres Mattos percebeu, em função dos últimos eventos narrados, uma contradição: como pôde ser demitido do Instituto Bennett de sua denominação – entre outras instituições educacionais – para, posteriormente, ser convidado por um almirante à lecionar em um colégio militar? O *colaborador* ponderou: *“eu me perguntei sobre aqueles eventos, pois o SNI ordenou minha demissão das instituições de ensino em que lecionava... São contradições... Como assim? Fui convocado pelo comandante? Ele disse, assim: “eu sei quem o senhor é, mas nós precisamos do senhor... porque comigo o senhor vai ter todo respaldo possível”. Falei, assim: “tá bom”. É uma maluquice... Não é uma maluquice? Mas o Alfredo Karam era do setor militar que apoiava uma discussão sobre a abertura política no Brasil”*.

Por isso, Paulo Ayres Mattos refletiu que, apesar de não identificar um militar reconhecido como violador de direitos humanos entre os metodistas brasileiros, houve

²⁰⁴ Alfredo Karam foi ministro da Marinha do Brasil de 21 de março de 1984 a 15 de março de 1985.

*“determinados setores civis, dentro da Igreja Metodista, que eram compostos por pelegos... Pelegos! Pelegos! Pelegos do Regime Militar! E aí o mais famoso é o bispo Isaías Fernandes Sucasas... O irmão dele, pastor José Sucasas Júnior, era também um pelego que servia o Regime Militar. Você deveria entrar em contato com alguém para conseguir as carteirinhas deles... De delatores! Eu mesmo fui denunciado por gente da Igreja...”*²⁰⁵. Em um primeiro momento, Paulo Ayres Mattos evitou coletar documentos que comprovassem a delação que sofreu aos órgãos de segurança quando foi demitido pelo Instituto Bennett. Contudo, Anivaldo Pereira Padilha insistiu para que ele fosse ao Rio de Janeiro requerer a sua documentação junto ao Arquivo Público daquele Estado: *“o Anivaldo Padilha está insistindo que eu vá para o Rio de Janeiro com o objetivo de solicitar todos os documentos sobre as delações... Em vários documentos, de outras pessoas denunciadas, aparece o meu nome como sendo um líder perigoso, subversivo... Aparece, assim: “pastor Paulo Ayres... da Igreja Metodista...”. Entendeu? Tem gente que já conseguiu localizar o meu nome em dossiês de outras pessoas. Eu sei que o meu nome está lá! Eu sei que fui demitido de duas escolas por ordem direta do SNI!”*. No dia 17 de setembro de 2013, porém, encontrei-me com Paulo Ayres Mattos e o pastor luterano Mozart Noronha no auditório da CAARJ – ambos entrevistados para a minha pesquisa – quando ocorreu a audiência pública do GT sobre “o papel das igrejas na ditadura”, na qual falaram à CNV os dois narradores. Mediei o encontro entre os dois narradores que, entretanto, já se conheciam e, na ocasião, presenciei a entrega de documentos feita por Mozart Noronha para Paulo Ayres Mattos. Sem titubear, analisei a procedência daqueles documentos e prospectei arquivos para obtê-los. Eles estão nos anexos P. A. M de 1 a 6.

No primeiro documento – do Departamento Geral de Investigações Especiais, DGIE, Departamento de Operações, DO e Serviço de Buscas – consta a preocupação com a “infiltração comunista no meio estudantil”, e, especificamente, no Instituto Bennett. No anexo P. A. M. 1, portanto, em documento datado do dia 11 de novembro de 1976, aparecem informações sobre as sindicâncias realizadas junto ao Instituto Bennett por meio das declarações prestadas pelo pastor metodista Messias Amaral dos Santos – diretor desta instituição educacional. Segundo o pastor metodista Manoel Horácio da Silva, no texto escrito por ocasião do falecimento de Messias Amaral dos Santos, no dia 13 de outubro de 2007:

²⁰⁵ Os órgãos que compunham o aparato informativo e repressivo – tais como SNI, DOPS, entre outros – cadastravam pessoas e emitiam carteirinhas de informantes, mas, durante o período em que trabalhei como pesquisador da CNV, não pude encontrar nenhum documento que comprovasse a emissão de carteirinhas aos nomes sugeridos por Paulo Ayres Mattos. Evidentemente, o *corpus documental* da pesquisa, e outros autores, como Schmidt (2014), demonstraram que os nomes mencionados por Paulo Ayres Mattos praticaram a delação de jovens metodistas à época do Regime Militar Brasileiro.

Messias Amaral dos Santos “ainda jovem, lecionou no Instituto Metodista Grambery, em Juiz de Fora, MG”, assim como “foi capelão evangélico na Academia Militar de Agulhas Negras, em Resende, RJ”; ademais, “foi reitor de nosso conhecido Instituto Metodista Bennett e, após pastorear várias igrejas metodistas no Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia, era hoje, coadjutor na Igreja Metodista da Gamboa”²⁰⁶. No documento constante no anexo P. A. M. 1, grafou-se, contudo, o seguinte, a respeito das sindicâncias realizadas em atenção ao despacho exarado ao P. B., nº 3623/DARQ/DGIE/RJ, protocolado na D. O., sob o nº 2937/76 e S. B., nº 2195/76, ao chefe da Seção de Buscas Especiais:

Em sindicâncias reservadas, junto ao Instituto Bennett, situado na Rua Marques de Abrantes, 55 tel: 245-8000/RJ., através do Sr. Diretor, Prof. MESSIAS AMARAL DOS SANTOS, que nos declarou, que realmente existe, no referido Instituto, um clima de tendência contrária, ao atual regime constituído, liderado através dos seguintes professores: Jessica Moura Dias Campos [...] Maria Luiza Costa Cezar [...] Regina Paula Brocali de Barros Guerreiro [...] Delcio Hilton da Silva Campante. (Anexo P. A. M. 1)

Ainda sem mencionar Paulo Ayres Mattos como “subversivo”, o documento supracitado foi reproduzido no anexo P. A. M. 2, com difusão no I Exército. Posteriormente, os agentes do aparato informativo e repressivo receberam a determinação manuscrita do delegado Humberto Ribeiro Quintas, considerado como violador de direitos humanos não somente pela CNV, em relação à informação nº 230/77/DSI/MJ, conforme se segue:

1 – Ao serviço 1, para informar quanto a Paulo Ayres Mattos, João Wesley Moraes Dornelas e Nilton de Oliveira Garcia. 2 – Em seguida, ao serviço 3 para P. B. à D. O., solicitando qualificar as professoras Dona Jéssica e Dona Mariazinha. (Anexo P. A. M. 3)

Sobre a informação nº 230/77/DSI/MJ outro documento compôs o *corpus documental* da pesquisa e sustentou a preocupação dos agentes em relação aos seguintes assuntos: “infiltração comunista no meio estudantil – Igreja Metodista do Brasil – Instituto Bennett de Ensino”, de 15 de março de 1977, assinado por José Nicanor de Almeida – diretor geral do DIG/SSP. Nesse documento, presente no anexo P. A. M. 4, faz-se presente a difusão da informação que havia perpassado grande parte dos órgãos informativos e repressivos do Rio de Janeiro. Consta, ainda, no documento a difusão do assunto nos seguintes órgãos de segurança: AC/SNI – CIE – CISA/RJ – CISA/BR – DSI/MEC – CI. Entre outros professores

²⁰⁶ Disponível em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/noticias/panoramica_geral.asp?Numero=283>. Acesso em: 11 de junho de 2015.

delatados aos órgãos de segurança, aparece Paulo Ayres Mattos que foi demitido, em seguida, do Instituto Bennett. José Nicanor de Almeida – responsável pelo documento do anexo P. A. M. 4 – escreveu o seguinte:

1. Existe no Instituto BENNETT DE ENSINO, do RIO DE JANEIRO, uma minoria de Professores altamente atuantes e utilizando técnicas sutil, hábil e convincente, que estão transmitindo noções de ideologia comunista, criando revoltas e insatisfação entre os alunos e adolescentes do primeiro e segundo ciclos desse Instituto. A presença comunista no meio secundário e, principalmente, no meio universitário, é confirmada pelo próprio Reitor do Instituto, Sr. Messias Amaral dos Santos, que diz ter aceito o cargo para tentar controlar a infiltração comunista na Igreja Metodista, a qual o Instituto é subordinado. (Anexo P. A. M. 4)

Após, portanto, reconhecer a “presença comunista” no Instituto Bennett, Messias Amaral dos Santos, que assimilou a “missão” de “controlar a infiltração comunista na Igreja Metodista”, mencionou a Paulo Ayres Mattos em sua delação aos órgãos de segurança:

O foco subversivo está situado no Instituto BENNETT de Ensino, onde o membro do Conselho Diretor dessa Instituição, PAULO AIRES MATTOS, que foi proibido de lecionar Moral e Cívica aos alunos do 2º grau, exerce uma influência deletéria na escolha de professores para o colégio e faculdades mantidos pelo Instituto. Além de pastor, PAULO AIRES MATTOS trabalha na editora “TEMPO E PRESENÇA”, que difunde publicações do CENTRO ECUMÊNICO DE INFORMAÇÃO – CEI, Caixa Postal 16. 982 – ZC – 01, RIO DE JANEIRO, responsável por publicações que têm em mira transmitir notícias distorcidas, procurando, assim, criar uma falsa imagem daquilo que vem ocorrendo no País. Uma rápida leitura dos exemplares nºs 108, 120, 121 e suplemento nº 16, este último editado em DEZ 76, em anexo, dará uma ideia exata daquilo a que procura o corpo editorial da “TEMPO E PRESENÇA”, selecionando textos dos órgãos da imprensa a serviço do MCI e que se jacta de estar registrada de acordo com a Lei de Imprensa. (Anexo P. A. M. 4)²⁰⁷

Além dos documentos apresentados, encontram-se, no *corpus documental*, os anexos P. A. M. 5 e P. A. M. 6, que, como suportes, apresentaram continuidades nas investigações dos agentes de segurança que culminaram em demissões de professores. Depreendo, em razão disso, que Paulo Ayres Mattos foi denunciado em seu lugar de trabalho – que era um “espaço confessional” de formação; que o reitor Messias Amaral dos Santos, conforme demonstraram os documentos, entregou informações não apenas sobre Paulo Ayres Mattos, mas acerca dos demais “professores *comunistas*” do Instituto Bennett; que a demissão de Paulo Ayres Mattos decorreu de delações que sofreu no interior do Instituto Bennett; que, sem fazer concorrer os documentos construídos por meio da oralidade e os “documentos regulares” na busca por uma

²⁰⁷ A sigla “MCI” não está correta, pois o documento se reportou ao Conselho Mundial de Igrejas, “CMI”.

“verdade”, existe uma diferença entre a história narrada por Paulo Ayres Mattos, segundo a qual sua delação e demissão ocorreu em 1972 e os documentos regulares que foram datados entre os anos de 1976 e 1977. Apesar de Paulo Ayres Mattos ter considerado que os documentos escritos nos anos de 1976 e 1977 se referiram aos acontecimentos 1972, percebi que o *colaborador* esteve sob a vigilância dos agentes de segurança não apenas ao tempo de sua demissão do Colégio Bennett, mas nos anos de produção dos documentos analisados – entre 1976 e 1977²⁰⁸.

“A lousa dividida”: os estudos brasileiros e o Comando de Caça aos Comunistas.

A história da vida de Ines Manuel Minardi perpassa uma parte da trajetória institucional da Universidade Presbiteriana Mackenzie, pois: “o Mackenzie acabou significando a minha história de vida” – disse a narradora. A partir disso, a *colaboradora* me contou que se mudou para São Paulo e se sentiu “atraída pelo magistério”: “o Mackenzie me abriu as portas e aproveitei a chance porque estou até hoje usufruindo desse benefício conquistado”. Ela disse, que: “o Mackenzie deve ter uma concepção um pouco generosa sobre minha atuação porque nem sempre dou aulas das disciplinas que são da minha área. Acabo preparando e ministrando na falta de algum professor os mais diversos conteúdos”. Além disso, a *colaboradora* me falou, sem uma “datação precisa”, que estava “há 45 anos, 44 anos, agora, no Mackenzie”. Ines Manuel Minardi afirmou que os seus estudos e a sua carreira docente no Mackenzie marcaram uma “realização pessoal”. De sua memória bastante “sensível” acerca do Mackenzie, lembrou-se de que a instituição era como a sua “segunda casa”, e, assim, ela se sente recorrentemente revigorada: “sinto-me inteiramente à vontade e continuo com a mesma pré-disposição de quando entrei, mocinha. Tanto que precisei me camuflar de professora. Hoje, é ao contrário: estou velha e me camuflando de professora um pouco mais jovem. Acho que estou conseguindo. Foi uma experiência extremamente positiva. Fiz mestrado, doutorado – tudo que o Mackenzie tinha de necessidade na época”. Inicialmente –

²⁰⁸ Mesmo assim, à época da entrevista com Paulo Ayres Mattos, ele me disse: “a informação que eu tenho, muito difusa, é que fui denunciado por um pastor da 1ª Região Eclesiástica com o qual me tornei muito amigo – quando fui promovido ao episcopado. Interesse... Só não vou citar o nome dele porque não tenho documentos em mãos, agora. O tal pastor era a única pessoa presente em uma determinada reunião em que realizei certa atitude e essa minha ação está relatada na ordem que o SNI deu para meu amigo que era diretor geral do Bennett. Essa reunião foi com o bispo Armstrong – que era ligado ao Conselho Nacional de Igrejas – para verificar as violações dos direitos humanos no Brasil. Eu estava na reunião com o bispo Armstrong e, naquela ocasião, tínhamos presente esse pastor que me delatou para os repressores militares. Nós todos estávamos sendo vigiados. O bispo Armstrong estava dirigindo essa comissão para averiguação acerca das graves violações dos direitos humanos no Brasil, como disse”.

depois da realização da entrevista – resisti à inclusão da narrativa de Ines Manuel Minardi no *corpus documental* da pesquisa, porque descobri somente no decurso da sua argumentação que ela não é presbiteriana; não está, assim, ligada a nenhuma igreja local de quaisquer denominações ou vinculada à Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB²⁰⁹. No entanto, convenci-me da importância da entrevista da *colaboradora* quando da reflexão que ela mesma suscitou: “*eu nunca fui presbiteriana. Mas, que é ser presbiteriana? Não tenho meu nome entre os membros da Igreja, mas sempre convivi na Universidade Presbiteriana. Minha religião é ser mackenzista*”.

Cortês, Ines Manuel Minardi, entretanto, interpretou o próprio desempenho como *colaboradora*: “*serei uma narradora comedida por vínculos até afetivos*” – em relação às histórias de que se lembra sobre o Mackenzie. Em sua análise, Ines Manuel Minardi assumiu o conservadorismo político do Mackenzie, pois reconheceu, que: “*o Mackenzie corriqueiramente pendia mais para direita do que para a esquerda*”, e, então, a *colaboradora* decidiu explicar o porquê da escolha ideológica da instituição: “*ainda sobre o Mackenzie, gostaria de falar um pouco a respeito da conjuntura política na qual a instituição se inseria e na qual ela dialogava a partir dos seus diferentes agentes endógenos*”. Sem considerar as outras fontes dos conservadorismos teológico e político no Mackenzie, em sua percepção, Ines Manuel Minardi centralizou, como evidência mais forte desta tendência institucional, a disciplina de estudos brasileiros oferecida pela Universidade. Atrelada e alinhada às concepções doutrinárias da Escola Superior de Guerra, ESG, Ines Manuel Minardi se reportou à comprovação da evidência mencionada anteriormente: “*quando foi implantada a disciplina estudos brasileiros, comprovou-se, pelo número de coronéis, general – Gen. Carlos de Meira Mattos – gente do maior gabarito intelectual e estratégico – que se diga de passagem*”²¹⁰.

Do “afeto de sua memória”, Ines Manuel Minardi me falou, que: “*Meira Mattos era um homem muito interessante e, obviamente, um dos grandes estrategistas do Exército*

²⁰⁹ Sobre a história das tensões vivenciadas na Igreja Presbiteriana do Brasil e nos seminários presbiterianos, ver: “Inquisição Sem Fogueiras – A História Sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil”, de João Dias de Araújo (2010); ver também: “Protestantismo e ditadura: os presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964-1985), de Silas Luiz de Souza (2014).

²¹⁰ Segundo uma página de biografias da Universidade Federal de Campina Grande, Meira Mattos foi um “General reformado do Exército do Brasil [...] veterano da Segunda Guerra Mundial, conselheiro da Escola Superior de Guerra e especialista em geopolítica. Alistou-se nas forças paulistas durante a Revolução Constitucionalista (1932) e no final desta, ingressou como cadete na Escola Militar do Realengo. Doutor em ciências políticas pela Universidade Mackenzie, integrou a Força Expedicionária Brasileira, a FEB, durante a Segunda Guerra Mundial como Oficial de Ligação do Quartel-General do marechal Mascarenhas de Moraes e também no comando de uma companhia de fuzileiros do 16º Regimento de Infantaria [...] Participou ativamente do golpe militar (1964) e foi amigo e colaborador do presidente Humberto de Alencar Castello Branco, no seu governo (1964-1967) atuando como subchefe do gabinete militar da Presidência da República. Também foi comandante do Destacamento Brasileiro das Forças Inter-Americanas de Paz na República Dominicana (1965) e comandante da Academia Militar das Agulhas Negras. Promovido a general-de-brigada (1968), deixou a ativa quando era vice-chefe do Estado-Maior das Forças Armadas (1973). Publicou diversos livros nas áreas de geopolítica e estratégia militar, entre eles *Projeção Mundial do Brasil* (1960), *Operações na Guerra Revolucionária* (1966), *A Doutrina Política da Revolução de 31 de Março de 1964* (1967), *A Geopolítica e as Projeções de Poder* (1977), *Estratégias Militares Dominantes* (1986), *Guerra nas Estrelas* (1988) e *A Geopolítica e a Teoria de Fronteiras* (1990)”. Disponível em: <<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/CarloMMa.html>>. Acesso em: 17 de julho de 2015.

Brasileiro. Recordo-me dele com certo afeto. Eram pessoas ligadas, de certa forma, à ideologia de direita. O Mackenzie sempre tentou se manter, de maneira elegante, nesse particular embora a tendência fosse na ocasião essa que relatei. Nós éramos de direita enquanto instituição. Implantou-se, desde logo, quando o governo exigiu, não sem razão, a disciplina de estudos brasileiros que, na verdade, tinha em uma parte um pequeno aspecto teórico, mas a grande maioria do programa tratava de conjuntura política, econômica e social no país. E qual era basicamente o nosso papel cidadão?''. Por meio do ato nº 09/77, portanto, Paulo Breda Filho, então reitor da Universidade Mackenzie criou não apenas uma disciplina de estudos brasileiros, mas o curso de pós-graduação em estudos brasileiros. Decidiu Paulo Breda Filho, em 2 de maio de 1977, que:

Artigo 1º - Fica criado um Curso de Especialização em Estudos Brasileiros, na Universidade Mackenzie, compreendendo 360 (trezentas e sessenta) horas de atividades de estudos a serem desenvolvidos num período mínimo de 6 (seis) meses, destinado a promover a formação de especialistas, pesquisadores e professores para desempenhar funções de superior hierarquia e responsabilidade no magistério e na administração do sistema escolar brasileiro, no que concerne à Educação Moral e Cívica – sob a forma de Estudo de Problemas Brasileiros – como é ministrada no ensino superior; bem como realizar pesquisa e o desenvolvimento sistemáticos e de alto nível das áreas Política, Econômica, Psicossocial e Militar da Nação. (In: Anais de Estudos Brasileiros, 1980, p. 12-13)

Em 1979, Ines Manuel Minardi, que era aluna do programa de pós-graduação em estudos brasileiros, e, ao mesmo tempo, professora do Mackenzie, apresentou a sua monografia de conclusão de curso; recebeu menções laudatórias e elogiosas em razão disso, bem como a inclusão do seu texto entre os dois melhores presentes nos Anais de Estudos Brasileiros reunidos em uma publicação datada do ano de 1980. Das monografias reunidas nos Anais de Estudos Brasileiros, a de Ines Manuel Minardi impressionou por sua fidelidade doutrinária, pela revisão histórica e pela abordagem constitucional da Doutrina de Segurança Nacional, DSN. Dela, se disse:

Optamos pela seleção, entre muitos ótimos trabalhos que nos ofereceu o corpo discente, de duas monografias, uma sobre “A Segurança Nacional nas Constituições do Brasil”, de autoria da Professora Ines Manuel Minardi, à vista da atualidade do tema e pela polêmica de que se reveste o mesmo, face à atitude de grupos políticos que contestam a doutrina de Segurança Nacional. Os que aceitam a doutrina e aqueles que a combatem encontrarão no presente estudo uma valiosa contribuição ao esclarecimento de muitas dúvidas sobre a origem, a estratégia, a dimensão e os objetivos da Segurança Nacional. (Ibid., 1980, p. 68)

Reconhecida por José Alfredo Amaral Gurgel – autor de “Segurança e Democracia” (1978) – o texto escrito por Ines Manuel Minardi foi referido por ele como sendo um “excelente trabalho de pesquisa”²¹¹. Entre as “*boas lembranças*” que Ines Manuel Minardi tem de Meira Mattos, destaco que, certa feita, ele a procurou: “*e disse, assim: “nossa, como você está importante!”. Respondi-lhe: é? Por quê? Bem, “porque o seu trabalho estava nas coisas do Golbery e na mesa do SNI lá em Brasília”. Dentre as coisas importantes que ele tem para consultar, estava lá o meu trabalho aos estudos brasileiros. Falei: não acredito, meu Deus! Um trabalho tão despretensioso, como foi parar lá? Veja como a coisa era uma rede incrível*”. Apesar das diversas referências ao trabalho de Ines Manuel Minardi nos Anais de Estudos Brasileiros, ela disse, no decurso da entrevista – e como mostra da seletividade da memória – que se esqueceu de que havia escrito a monografia: “*um trabalho despretensioso que até esqueci, imagina? Eu que esqueci e estava lá*”.

Mas a “monografia esquecida” pela autora e lembrada na entrevista, foi prestigiada por militares especialistas no assunto de “Segurança Nacional”; bem reputada por Golbery do Couto e Silva e por Meira Mattos, Ines Manuel Minardi introduziu o tema de “A segurança nacional nas constituições do Brasil” ao explicar a sua importância: “há praticamente quinze anos o tema “Segurança Nacional” ganhou notoriedade no País”, pois “as discussões em torno do assunto ocorrem particularmente nos meios políticos e militares, mas seus efeitos não se esgotam aí”, porque “alcançam, por vezes intensamente até, múltiplos setores da atividade nacional”. Segundo ela, o “ponto de partida da polêmica questão situa-se na Revolução de 1964”. Interessantemente, a *colaboradora*, em sua monografia, fez uma retomada da “Segurança Nacional” mesmo antes do ambiente engendrado a partir da Guerra Fria e, com isso, fez uma digressão inusitada à “Carta Imperial de 1824”; e à “Constituição Republicana de 1891”, embora tenha reconhecido que a “Segurança Nacional” assumiu “as proporções pretendidas a partir de 1964” (In: Anais de Estudos Brasileiros, 1980, p. 73). Segundo Ines Manuel Minardi, antes da promulgação da Constituição de 1967

a ordem institucional já merecera profundas transformações, ditadas pela Revolução de 1964, no período imediatamente seguinte à Revolução, foram tão grandes as modificações introduzidas no seu texto, sobretudo por meio dos Atos Institucionais n°s 1 e 2, de 9 de abril de 1964 e de 27 de outubro de 1965, respectivamente, e de várias emendas constitucionais, que na verdade passa a existir uma nova realidade jurídico-política no País. (Ibid., 1980, p. 119)

²¹¹ A outra monografia escolhida para entrar nos Anais de Estudos Brasileiros foi a do coronel Alberto Andeira Queiroz, cujo título é: “Despesas Militares do Brasil” que recebeu menções elogiosas de Meira Mattos (In: Anais de Estudos Brasileiros, 1980, p. 68).

Ainda assim, no entanto, a *colaboradora* escreveu que os objetivos da Constituição de 1967 se frustraram “segundo o preâmbulo do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, que logo mais reabriu o ciclo revolucionário” (Ibid., 1980, p. 133). Em seguida, Ines Manuel Minardi apresentou as mudanças legais que tocaram na Doutrina de Segurança Nacional praticada no país à época da escrita de seu trabalho monográfico. Com base nisso, segundo a análise da autora, assinou-se: “a Lei nº 6.620, de 17 de dezembro de 1978 [...] que define os crimes contra a segurança nacional, estabelece a sistemática para o seu julgamento, e dá outras providências” (Ibid., 1980, p. 155). Assim, a *colaboradora* demonstrou, em seu trabalho monográfico, as mudanças da Doutrina de Segurança Nacional operacionalizadas no estágio da “abertura política” no país. Depois de uma análise comparativa entre diferentes constituições e normas jurídicas, Ines Manuel Minardi concluiu de forma a se inscrever no ambiente de transição à democracia e na procura por maiores liberdades analisadas a partir de dois fatores:

a) de um lado, a sociedade, em grande parte, ainda não está identificada com a nova realidade descrita pela Doutrina de Segurança Nacional”; b) de outro, há o risco, previsível, de uma tendência autoritária do Estado, em virtude de delicados e complexos juízos de valor, de cunho predominantemente subjetivo, dos responsáveis maiores pela Segurança Nacional. (Ibid., 1980, p. 164)

A respeito de seu trabalho monográfico, a *colaboradora* disse, com satisfação, que a sua “monografia foi muito bem avaliada quando terminei a pós-graduação em estudos brasileiros. Ela foi publicada nos anais de estudos brasileiros pela Universidade Mackenzie e versou acerca da Doutrina de Segurança Nacional, DSN, nas constituições brasileiras, fazendo uma retomada, inclusive, do Império e das primeiras constituições. É um trabalho interessante, claro, e demonstra a relevância do assunto, sobretudo para a época em que se vivia. Ela também apontava, no final, das conclusões, os perigos dessa Doutrina de Segurança Nacional. O trabalho para mim já está muito distante de quando escrevi, mas a Doutrina de Segurança Nacional, de certa forma, embora tenha sido elaborada pela Escola Superior de Guerra, ESG, que todos os seus fundamentos são mais democráticos e liberais. Ela é uma cópia da Doutrina de Segurança Nacional da França e uma cópia, aliás, da Doutrina dos Estados Unidos. Copiaram da França e, conseqüentemente, o Brasil copiou dos Estados Unidos. Aliás, nós somos sempre os “copiões” dos norte-americanos, nada contra. Foi adaptada, aqui, no Brasil, na época, principalmente na época do Regime Militar”.

Anticomunista, no início de sua trajetória acadêmica, Ines Manuel Minardi reviu as suas posições à luz da “política liberal”, segundo disse, e, no final do Regime Militar, aderiu ao discurso de distensão política conforme proposto por Geisel e, finalmente, por João Batista de

Oliveira Figueiredo. Sendo assim, aderiu também aos estudos realizados a partir da perspectiva da ESG e defendeu os castelistas em detrimento dos linhas-duras. Entre os “mais flexíveis”, e estudiosos, Ines Manuel Minardi incluiu logicamente Meira Mattos: *“mas o general era a linha altamente liberal, democrática. Era a linha da Escola Superior de Guerra”*. Calcada em uma visão similar à de Irland Pereira de Azevedo sobre a ESG, Ines Manuel Minardi narrou acerca das relações estabelecidas entre os estudos brasileiros do Mackenzie e a própria ESG: *“bem, nós recebíamos e íamos buscar esse material na Escola Superior de Guerra, ESG. Desejo dizer algo muito sério. Veja que a ESG era um lugar que, ninguém pode mentir, tinha gente do mais alto gabarito que era capaz de discutir com qualquer secretário do Estado que não apontasse as coisas como realmente são. A ESG era de uma verdade impressionante e eu a respeitei muito”*. A partir da ESG, portanto, Ines Manuel Minardi disse que os alunos tinham materiais de estudos *“privilegiadíssimos”* na origem dos estudos brasileiros no Mackenzie: *“e foi implantado esse programa em estudos brasileiros que, mais tarde, tornou-se, inclusive, o primeiro programa de pós-graduação do Mackenzie que foi a especialização em estudos brasileiros. Foi o primeiro curso que o Mackenzie teve em nível de pós-graduação. Enfim... Lamentavelmente, não seguiu mesmo adiante. Era o mesmo caso da USP, pois a USP destinou um instituto de pesquisa de estudos brasileiros até hoje. Mas, o Mackenzie, talvez, por motivos políticos internos, que nunca fui muito chegada – meu papel sempre foi didático, pedagógico, como professora. Nunca fiz parte de administração! Lamentavelmente, o Mackenzie não, não aceitou, não seguiu com essa ideia que teria sido sensacional se nós tivéssemos, aí, dentro um instituto como a USP tem. Instituto de estudos brasileiros que é, em última análise, conjuntura política, econômica e social”*.

Para a colaboradora, se o Mackenzie, entretanto, promovesse avanços em relação aos estudos brasileiros poderia ter *“ajudado inclusive o próprio governo a se defender das ameaças ideológicas, políticas e econômicas”*, e, com mais eficiência, *“o Mackenzie teria cumprido um papel mais ampliado em apoio ao Regime Militar”*. Embora tenha reconhecido os chamados “erros do Regime Militar”, Ines Manuel Minardi afirmou: *“digo que cumprimos um papel com os estudos brasileiros, mas poderíamos ter apoiado mais aquele Regime Militar no Brasil para que tivéssemos um tempo maior de conquistas em termos de Segurança Nacional”*. Além disso, a narradora se considerou privilegiada por ter sido uma das primeiras alunas de estudos brasileiros no Mackenzie e elogiou o “nível acadêmico” conferido àquele Programa de Pós-Graduação Lato Sensu: *“mas, foi um curso de altíssimo nível. Para você ter uma ideia, dois presidentes de Banco Central foram os nossos professores em economia,*

mesmo porque o próprio Fernando Henrique Cardoso esteve dando aulas e ministrando disciplinas para o curso. Foi, portanto, um curso realmente de altíssimo nível. É bom que se frise que não tinha nada a ver com a Universidade no sentido pedagógico, didático, nada, nada. Os professores vieram todos de fora... Vinham da Unicamp, vinham do Banco Central, eram ministros de Estado. Então foi muito interessante. Foi uma época assim... Que eu considero riquíssima no movimento entre os palestrantes e o interesse dos alunos. Tratava-se de Brasil. Fundamentalmente de Brasil. Estávamos preocupados com o Brasil daquela época, assim como estou preocupada com o Brasil de hoje a partir desse governo que aí está”.

De posição contrária ao atual governo petista na Presidência da República, Ines Manuel Minardi me contou das paisagens avistadas nos espaços de formação do Mackenzie, do cotidiano na instituição e, com isso, do trânsito de pastores e militares na Universidade: *“nós sabemos que na Universidade Presbiteriana Mackenzie circulavam pastores presbiterianos, assim como circulam hoje. Da mesma forma, circulavam os militares pelo Mackenzie. Eles tinham livre acesso lá. Eram os dois grupos, ou seja, os pastores presbiterianos e os militares”.* Com saudades “daqueles tempos”, e de “alguns militares”, conforme me disse depois da entrevista, a colaboradora ressaltou a influência de Meira Mattos não apenas no Mackenzie, mas para a sua história de vida como aluna e professora: *“fui aluna do general Meira Mattos que não era oficialmente um presbiteriano. Olha, não sei se há alguma coisa atrás disso, mas, para mim, Meira Mattos foi o nome de projeção internacional que o Mackenzie teve a oportunidade de manter como professor. Porque o papel dele foi puro e simplesmente didático, pedagógico, dentro da ampla gama de conhecimentos que ele tinha. Então, não vejo a presença dele como se poderia ver... Ele como um contato com Brasília: que nada, nada disso. Ele foi um nome, um dos grandes nomes que o Mackenzie teve como professor e como personalidade de grande peso”.* Declaradamente, Ines Manuel Minardi incluiu as suas impressões acerca do professor: *“fui aluna do general Meira Mattos e lhe digo que era qualquer coisa, assim, enorme e “apaixonante”. Era, na verdade, um privilégio. Sinto que tive o privilégio de ter sido aluna dele. Eu não consigo ver e dizer mais nada além do que descrevi. Pois tenho o maior respeito pela memória dele”.*

Na função de professora, no entanto, Ines Manuel Minardi disse que concebia a Universidade como uma “universalização do poder” e, sem ceder para uma percepção política monolítica ou “politicamente doutrinária”, confidenciou-me um único episódio de tensão em razão do conteúdo de sua aula quando lecionou sobre os “estudos brasileiros”: *“lembro-me bem que eu estava com a lousa cheia com os dois sistemas: capitalismo e socialismo. De certa forma, fui chamada à atenção pela coordenação porque estava deixando muito claro,*

em aberto, a minha posição neutra em relação a um e a outro sistema. Eu apenas achava que os dois sistemas estavam vigentes. Por isso, deveriam ser explicados para os alunos. Esses sistemas estavam vigentes e, em qualquer lugar, podia-se encontrar pessoas defendendo tanto um, quanto outro. Isso variava de acordo com a linha tendencial de cada país, mas, que eles estavam vivos, ali, embora o nosso governo fosse totalmente voltado para o capitalismo”. Mas Ines Manuel Minardi falou – apesar do episódio mencionado e em seguida – que como professora de estudos brasileiros não foi incomodada por ministrar as suas disciplinas, embora: *“o próprio coordenador achou que eu estava me expondo demais. Eu não tinha, não tinha essa preocupação. Sempre levando em conta que eu estava numa Universidade. Como professora de estudos brasileiros que, por isso, estava acima de quaisquer suspeitas, como tal, nunca senti pressão nenhuma”.* Para a colaboradora, a lousa dividida com os “dois sistemas políticos”, capitalismo e socialismo, representou: *“o mundo dividido entre a esquerda e a direita, o socialismo e o capitalismo, a democracia e o braço forte do Estado”.* Sem hesitar quando, durante a entrevista, surgiu a oportunidade de comparação entre os tempos atuais e o período da ditadura militar, Ines Manuel Minardi aconselhou que o mundo atual *“tem muito que aprender com aquele outro mundo – do Regime Militar. Olha, tem tudo para aprender de verdade. Basta ter boa vontade. Basta o espírito de servir ao povo, do próprio governo daquela época”.*

Estimulada a falar sobre a relação entre o Comando de Caça aos Comunistas, CCC, e os corpos discente e docente no Mackenzie, Ines Manuel Minardi reconheceu: *“dentro do Mackenzie, diz a historiografia, e a lembrança de muitos que estiveram atuantes, que havia o CCC – Comando de Caça aos Comunistas. Inclusive, com aquela batalha contra os alunos da USP. Só que eu não estava no Mackenzie nesse período. Não, eu não morava em São Paulo ainda. Só vim para o Mackenzie em 1972. Com isso, está um pouco longe. Sei de ouvir falar, de vários professores, amigos que comentam, mas não saberia lhe dizer nada a respeito. Sei, pelo que me dizem, que a Faculdade de Direito era de extrema direita. Realmente ela era de direita. Alguns apenas... Não posso dizer a Faculdade, mas não vivi essa época aqui... Então, não posso falar aquilo que não vi. Eu sei de ouvir dizer e “quem conta um conto aumenta um ponto”. Não assisti. Não posso dizer”.* O meu estímulo para que, durante a entrevista, Ines Manuel Minardi narrasse sobre o CCC se deveu ao seu esforço contínuo de incluir o Mackenzie em um ambiente político liberal no sentido da defesa das “liberdades individuais”, de uma “direita comedida”, equilibrada e moderada pela influência de castelistas ou da ESG. Instiguei-a, porém, a uma digressão, à época de maior atuação do CCC, que, por limitações temporais, não pôde acompanhar e, por isso, não quis debater. Porém, Milton dos Santos,

pastor presbiteriano independente, concedeu-me uma entrevista por meio da qual mencionou não apenas a tensão ideológica no interior de sua denominação de origem, mas na sua história de vida acadêmica como professor do Mackenzie em um período anterior ao de Ines Manuel Minardi.

Entre os oralistas, Gustavo Esteves Lopes publicou a sua pesquisa com o título “Ensaio de terrorismo: história oral da atuação do Comando de Caça aos Comunistas”, cuja finalidade foi “estabelecer um corpus documental capaz de instruir investigações atentas à história da atuação do Comando de Caça aos Comunistas (CCC)”; e, para o autor, essa organização paramilitar

cuja atuação se fundava na perpetração de um terrorismo nitidamente com propósitos alinhados à ideologia de extrema-direita, foi partícipe de destaque em momentos políticos decisivos desde o processo de instauração do regime civil-militar e até o completo fechamento ditatorial – período compreendido entre o golpe de 31 de março de 1964 e a decretação do Ato Institucional nº5 (AI-5), a 13 de dezembro de 1968. A importância de uma historiografia preocupada com o CCC e outras organizações paramilitares reside no entendimento de que estas foram gérmenes da estruturação do terrorismo de Estado durante o regime civil-militar no Brasil. Órgãos paramilitares “semioficiais”, como a OBAN (Operação Bandeirante), e oficiais, como seu sucessor, o DOI-CODI (Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna), após o AI-5 deram continuidade de forma profissional ao trabalho, até então “voluntário”, de perseguição ideológica e de caça aos “comunistas”, “subversivos” ligados a organizações armadas remanescentes das lutas e mobilizações estudantis, operárias, artísticas e clericais da década de 1960. (LOPES, 2014, p. 21)

Logo no início de sua entrevista, Milton dos Santos mencionou a chamada “Batalha da Maria Antônia” – como também foi narrada pelos interlocutores de Lopes – entre os alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP e os alunos do Mackenzie entre os dias 2 e 3 de outubro de 1968: *“naquele período, houve uma coisa interessante... Estava, ainda, na Universidade Presbiteriana Mackenzie e aconteceu um fato curioso na época que foi a briga dos alunos da Universidade de São Paulo, principalmente da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, contra os alunos do Mackenzie. Eu era o assessor da Presidência do Mackenzie. Estou até rindo agora, mas o caso foi grave. Paradoxalmente, do lado de lá estava o Fernando Henrique Cardoso e, do lado de cá, estava eu. Veja como os opostos ironicamente um dia se atraem. Aquela batalha foi inicialmente uma briga de estudantes e, posteriormente, passou a ser uma briga política porque havia interesses do governo militar em eliminar aquele núcleo comunista da Universidade de São Paulo. Sobretudo, ali, na Maria Antônia, que era um centro contrarrevolucionário. Então, o governo fez o seguinte: fechou a região e deslocou totalmente a Faculdade de Filosofia de lá... Obrigou sua*

transferência para a Cidade Universitária e desmontou o esquema comunista que existia ali. Houve, portanto, um interesse do governo articulado entre os alunos do Mackenzie. Lembro-me disso e, obviamente, dei todo apoio para o governo militar por questões estritamente ideológicas". Destaco que Milton dos Santos – assessor da Presidência do Instituto Mackenzie – não apenas descreveu a “Batalha da Maria Antônia” com o “sentimento de vitória”, e triunfalista, em função da repressão, da investida aos alunos da USP, mas, igualmente, assumiu que deu *“todo apoio para o governo militar por questões estritamente ideológicas”*. Segundo Lauro Ferraz, citado por Lopes, o confronto “entre Mackenzie e Filosofia foi um dos primeiros enfrentamentos efetivos entre um grupo paramilitar, apoiado pela polícia, com a esquerda que discutia dentro de seus muros suas dificuldades, semelhanças e diferenças. (...) Por tudo isso é importante rever o episódio da Maria Antonia nos anos 60 em seus múltiplos significados. E dos dois lados da rua” (Apud. Ibid., 2014, p. 258). Com os acontecimentos da “Batalha da Maria Antônia”, a “destruição de Roda-Viva”, o “alarde de suas ações através da grande imprensa” e a “edição do AI-5” o CCC “alcançou a notoriedade a que aspirava” (Ibid., 2014, p. 263-264).

Para Gaspari,

Na pequena rua Maria Antonia, no bairro paulista de Higienópolis, conviviam a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP e a Universidade Mackenzie. Uma, conhecida popularmente pelo nome da rua, era faculdade de produção brilhante, jóia da esquerda, fornecedora de quadros para o radicalismo da esquerda paulistana. Na outra, militava o CCC. Durante todo o ano os dois lados da calçada hostilizaram-se, até que no dia 2 de outubro alunos da escola de filosofia fecharam a Maria Antonia, cobrando pedágio em benefício da organização do Congresso da UNE. Um estudante do Mackenzie jogou um ovo no grupo que bloqueava a rua, e deu-se uma breve pancadaria, esfriada com o aparecimento da polícia. À noite o laboratório do Mackenzie foi aberto para a fabricação de bombas. Na manhã seguinte o CCC desceu os tanques. Sua tropa atacou com tiros e centenas de coquetéis molotov. Mataram um secundarista de vinte anos, José Guimarães, invadiram a Maria Antonia e incendiaram-na. Do ataque participaram, além de estudantes do Mackenzie, pelo menos dois policiais, o delegado Raul Careca e o comissário Octávio Gonçalves Moreira Junior. Ambos eram sócios fundadores do CCC. O segundo militava também na organização católica ultramontana Tradição, Família e Propriedade. O terrorismo de direita, que acabara com o teatro Opinião no Rio de Janeiro, incendiara a Maria Antonia. Esta fora refúgio de professores europeus fugitivos do nazismo, era o berço da moderna sociologia brasileira. Nas suas ruínas, estudantes cantaram Saudosa maloca. (GASPARI, 2011, p. 324-325)

Conforme Lopes analisou com base em entrevistas de história oral, contudo, os “fragmentos de memória do lugar”, os acontecimentos da rua Maria Antonia, ocorridos a 2 e 3 de outubro de 1968, foram momentos marcados por traumas e situações-limite fundados na

intimidação, na violência física e psíquica, no terror, germinadas há tempos bem anteriores” ao golpe de 1964 (LOPES, 2014, p. 270)²¹². Segundo ele,

o conflito generalizado, sempre esperado pela extrema-direita estudantil, teve como palco um dos ambientes intelectuais e culturais mais significativos da época: a rua Maria Antonia, Vila Buarque, região central de São Paulo, que abrigava dois dos mais importantes núcleos universitários do país, os respectivos campi da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL) e do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Após seguidas ocorrências de recrudesimento entre esquerdas e direitas, ao longo de anos, CCC e agregados (com a participação de policiais e militares) agiram cabalmente com requintes de gangsterismo e terrorismo de extrema-direita, e com o franco interesse de expulsar à força a antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras das dependências do edifício nº 294 da rua Maria Antonia, como se não houvesse espaço para as duas instituições universitárias no mesmo logradouro. A omissão dos órgãos de segurança pública, municipal e estadual, em pleno desenrolar dos fatos, favoreceu a despuddorada e reacionária atuação do CCC nestes acontecimentos, assim como em outras ocorrências correlatas. (Ibid., 2014, p. 270)

Assim, Lopes ponderou que o “CCC fez o “trabalho sujo” da ditadura civil-militar para minar e exterminar a oposição intelectual “uspiana”, paulista e brasileira, então simbolizada na FFCL e na rua Maria Antonia” (Ibid., 2014, p. 270)²¹³. Além disso, Lopes analisou o impacto midiático das notícias dos acontecimentos decorrentes da “Batalha da Maria Antonia” narrados por Milton dos Santos: “os acontecimentos da rua Maria Antonia, de 2 e 3 de outubro de 1968, alimentaram fartamente as redações dos jornais e revistas para todo o mês de novembro e inícios de dezembro” – até um pouco antes da edição do AI-5 (Ibid., 2014, p. 65). Segundo se recordou Milton dos Santos – “*assessor da Presidência do Mackenzie*”, conforme me disse – a sua posição ideológica como professor do Mackenzie foi inequívoca: “*com base no princípio elementar de discordância contínua, no período em que fui professor no Mackenzie – naquela época política – nunca deixei para os meus alunos qualquer dúvida sobre meu posicionamento. Nunca deixei de dar a minha posição contrária*

²¹² Enquanto os seminaristas metodistas faziam as greves na Faculdade de Teologia e o Mackenzie vivenciou a presença não apenas do CCC entre os alunos, mas também da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, TPF, sancionou-se a Lei 5.540/68. Esta Lei referia-se à “Reforma Universitária” fundamentada no Relatório Atcon (Rudolph Atcon) e, sobretudo, no chamado Relatório Meira Mattos (ROTHEN, 2008, p. 453-473).

²¹³ Para Lopes, “a vil “servidão voluntária” e de interesse duvidoso do CCC e de estudantes ligados à direita e à extrema-direita – sejam esses do Mackenzie, da USP, da PUC ou de qualquer outra instituição universitária – foi a conduta, o procedimento moral, desta gente ressentida, perpetradora, inconsequente ou não, do ocaso deste importante *locus* de oposição cultural e intelectual, e de resistência à ditadura. O que ainda existe, e resiste, na rua Maria Antonia, são Ensaios de Terrorismo 271 fragmentos de “memórias do lugar” e de “lugares de memória” que dão sentido a cada metro quadrado pertencente àquelas quadras da Vila Buarque: a atuação do CCC persiste como fragmento lapidado por memórias coletivas e memória histórica que tangenciam os próprios fatos mais “consagrados” acerca do processo de fechamento ditatorial brasileiro” (LOPES, 2014, p. 270-271).

àqueles que estavam fazendo “guerra de guerrilha” em oposição aos militares. Eu era favorável aos militares e fazia apologia ao Regime quando necessária”. Após me contar sobre a sua influência, e a formação anticomunista que ofereceu aos alunos do Mackenzie, Milton dos Santos se referiu ao início do conflito entre os alunos conservadores contra os alunos da USP de forma a minorar a importância das suas raízes. Nesse sentido, ele se lembrou, ainda, de que: “no conflito, entre os estudantes do Mackenzie e os estudantes da Universidade de São Paulo, tudo começou com uma briguinha boba... Os estudantes da Universidade de São Paulo gritavam lá: “É filhinho de papai! Vai pagar, vai pagar a mensalidade da escola!”; Os de cá, do Mackenzie, falavam: “É... já pagamos a nossa e pagamos a de vocês também”. Verdade, verdade... Aquilo foi aumentando, aumentando, aumentando...”. Em discurso de apologia institucional, o colaborador defendeu, entretanto, que: “o Mackenzie já era muito maior do que a Faculdade de Filosofia da USP. Por isso, o conflito ficou grave e a polícia entrou nessa história”. Em pausas narrativas prolongadas, Milton dos Santos riu repetidas vezes e, em alguns momentos da entrevista, gargalhou ao contar dos “ensaios de terrorismo” escritos por Lopes: “eu percebi que eles praticamente não tinham condições de dar continuidade nisso tudo por duas razões: primeira porque o ambiente ali não era bom pra eles e, segundo, porque o prédio foi praticamente liquidado”. Com isso, Milton dos Santos continuou: “os estudantes do Mackenzie subiam no prédio que estava sendo construído, de 15 andares, e soltavam objetos de laboratório, de resistência, de materiais, lá de cima... Aquilo vinha lá de cima furando o teto até embaixo... Então acabou com a própria dignidade e o próprio imóvel deles. Por causa disso, então, eles se transferiram de lá. Agora a coisa começou com uma brincadeira boba de alunos e acabou se transformando num conflito daqueles que, do lado de lá, estavam comprometidos com uma ideologia socialista e, do lado de cá, estavam comprometidos com a posição capitalista. Porque o Mackenzie era tido como sendo um colégio de capitalistas. Porque se tinha que pagar uma quantia alta. Do lado de lá, eles eram tidos como socialistas porque não precisavam pagar uma mensalidade. Nesse sentido, o problema financeiro funcionou perfeitamente [...] O Mackenzie era uma escola e é uma escola, até hoje, de formação protestante presbiteriana das elites – como dizem os comunistas. Às vezes, têm períodos em que, sustentam-se maiores aberturas e, às vezes, com menores aberturas... Mas isso é natural em qualquer grupo social”²¹⁴.

²¹⁴ Para interpretar a entrevista com Milton dos Santos a partir da *memória coletiva*, das convergências e divergências sobre os episódios da “Batalha da Maria Antonia”, e de forma específica, recomendo a leitura do *corpus documental* da pesquisa de Lopes (2014).

Conferiu Milton dos Santos os contornos *ortodoxos* ao seu posicionamento quando afirmou, em oposição aos teólogos da libertação, e aos protestantes *comunistas*, que acredita que o “*evangelho é comunitário e é familiar no sentido eclesialístico, comunitário mesmo, familiar extremamente amoroso, mas, nem por isso, deve se transformar numa facção política. Há uma diferença, pois estabeleço certamente um paradoxo fundamental entre o evangelho político e o evangelho do Senhor, certo?*”. Ao entrevistar Milton dos Santos que, no entanto, não procurou por um lugar pretensamente “apolítico”, ele me disse que não daria detalhes maiores sobre seu apoio aos alunos do Mackenzie. Pois ele se sentiu desconfortável em razão dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade – “*tudo é muito perigoso nos tempos atuais*”, disse-me. Mas, Milton dos Santos, como professor, reconheceu que foi “*muito militante ao lado da direita*”, e, assim, apoiou “*todos os movimentos de direita a partir dos alunos*”. De forma concomitante, disse-me o colaborador que se conduziu “*diante da comunidade acadêmica como combatente voraz dessa gente que é comunista dentro da Igreja*”, pois, segundo crê: “*essa gente é do Diabo porque só o inimigo poderia ter criado o comunismo através de certos homens e mulheres*”. Em breve retomada da história das origens do Mackenzie, Milton dos Santos reconheceu os missionários estadunidenses – tais como, logicamente, um dos seus fundadores, Blackford e as suas raízes teológicas *ortodoxas* com retrazos ideológicos conservadores: “*bom, ali é o seguinte... O Mackenzie é uma escola que foi organizada pelos missionários norte-americanos. Começou na casa do missionário Blackford e, conseqüentemente, no século XIX, o mundo estava começando a ferver na posição marxista. Naturalmente, os missionários que vieram pra cá não eram marxistas, pois oriundos dos Estados Unidos. Eles tinham posições mentalmente opostas. Isso refletiu profundamente na formação da Igreja Presbiteriana do Brasil. O Mackenzie se desenvolveu e se tornou, por muito tempo, uma escola de base presbiteriana protestante dirigida por missionários norte-americanos. Peguei, ainda, um finalzinho do último missionário presidente do Mackenzie quando comecei a trabalhar como professor lá. Porque estudei no Mackenzie também. Então, o Mackenzie sempre se manteve nessa linha de isenção de qualquer influência política oficial dentro da escola. Claro que isso não significa que o Mackenzie tenha se tornado uma escola politicamente isolada!*”. Ademais, Milton dos Santos, outra vez, referiu-se ao seu comportamento político como professor do Mackenzie: “*por exemplo, nas minhas aulas nunca deixei de dar a minha posição. Como era na época*

dos militares, nunca deixei de dar a minha posição contra aqueles que estavam lutando a “guerra de guerrilha” contra os militares. Eu discordava daquilo”²¹⁵.

O entrevistado me falou que havia equivalência entre a sua posição como pastor presbiteriano independente, e de professor universitário, com aquela prevalente no cotidiano do Mackenzie: *“se os esquerdistas estavam presos era porque não estavam corretos. Já não era mais a direção norte-americana no Mackenzie. Era direção brasileira e mantinha, ou seja, continuava mantendo a mesma posição distante no sentido político... Mas no sentido ideológico, não. Ideologicamente éramos bem definidos: radicalmente anticomunistas e em favor dos militares. Só que o Mackenzie continuou na sua posição de manter a integridade da Palavra de Deus, manter a integridade teológica, manter a integridade sociológica – não optando por um ou por outro. Nós tivemos, por exemplo, um ministro da educação no Mackenzie, naquela época, em que ele precisou sair do Mackenzie pelas portas dos fundos. Saiu protegido pelo Mackenzie porque, lá dentro, tinham aqueles quer eram contrários. Isso aconteceu no auditório oficial da escola. Se agasalharmos um pra trazer uma ideia, também preservamos outros. Tínhamos que preservar o ministro da educação*”²¹⁶.

Prisões, torturas e memórias de sobreviventes protestantes.

Ouvi de Leonildo Silveira Campos o testemunho emocionado da sua prisão. No início, foi difícil abordar o assunto com o *colaborador* que, sempre professor, procurou me dar uma

²¹⁵ Na sequência, Milton dos Santos me explicou o seu pensamento acerca das violações de direitos humanos ao contar um caso ocorrido na mesma semana da entrevista realizada: *“nesta semana estão falando muito dos elementos da Casa de Menores que foram supostamente agredidos. Bem, espera aí... Faço uma defesa dos cidadãos de bem e da família assim como fiz na época do Regime Militar. Quem é que está lá dentro da Casa de Menores? São os menores que roubaram, assaltaram, mataram... É difícil trabalhar com essa gente, não é? Eu não vou dizer que eles estavam certos, que os agressores estavam corretos... São inocentes, mas também não são totalmente culpados porque os que estavam do outro lado podiam ser inocentes no momento que estavam apanhando, mas se estavam lá, estavam lá porque eles produziram alguma coisa errada do ponto de vista bíblico”*.

²¹⁶ Apesar de não transigir em relação à sua escolha pela defesa das ações dos linhas-duras, Milton dos Santos também se referiu à atuação de Meira Mattos no Mackenzie e aos “Estudos Brasileiros”: *“destaco que o general Carlos de Meira Mattos, que era homem forte da Escola Superior de Guerra, bem como um dos maiores gênios da geopolítica militar, transitou por todas as partes do Mackenzie ao tentar se infiltrar na instituição. Não sei bem se ele chegou a ser professor mesmo do Mackenzie, mas trabalhou como tal. E tinha também uma pós-graduação em estudos brasileiros na instituição e, por isso, buscava-se uma base de formação moral e cívica, além de estudos sobre a realidade no país. Eu fui professor dessa pós-graduação em estudos brasileiros e você pode até dar uma olhada para confirmar. Publiquei um livro sobre estudos brasileiros da coleção do Mackenzie. Eu tenho dois livros da coleção Mackenzie, um sobre educação moral e cívica e outro de estudos brasileiros... Isso foi publicado como coleção Mackenzie. Agora, quem lê tanto o educação moral e cívica, quanto o de estudos brasileiros, fica encantado com o tema. Os militares eram muito bons e nos instruíam muito sobre essas coisas de defesa nacional. Moral e cívica é um livro estritamente de ética e foge totalmente do aspecto político. É ética disciplinar pura”*.

“aula” sobre os protestantes de ambos os lados envolvidos no ambiente tenso da ditadura militar brasileira. Embora fosse uma “aula” prazerosa e proveitosa para a minha pesquisa, procurei estimulá-lo ao relato sobre os seus próprios dramas no período em que foi preso quando era estudante de teologia²¹⁷. Como preparo para abordar o assunto delicado de sofrimento em razão de sua prisão e respectiva tortura, Leonildo Silveira Campos disse: *“mas retomando aquele período da ditadura militar, que me envolve, considero que tenho um relato sobre um episódio pessoal em que fui preso em uma circunstância política bastante complexa”*. Em um “upgrade”, como revisão de sua *memória*, cuja característica nos entrevistados é comumente atualizar a sua abordagem, o *colaborador* mesmo perguntou: *“sabe como foi minha prisão? Vou falar como entendo aquela minha prisão 48 anos depois”*. Em 1968, Leonildo Silveira Campos ingressou na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente e foi preso um ano depois, em 1969²¹⁸. Segundo me contou, *“logo no primeiro semestre, por volta do mês de maio e de junho de 1968, houve um conflito entre os estudantes com os dirigentes da Faculdade de Teologia. Os estudantes acabaram se recusando a fazer provas no mês de junho quando a diretoria da Faculdade aproveitou a oportunidade e fechou o Seminário, expulsou todos os alunos. A Faculdade impediu a volta de muitos deles em agosto de 1968. Como eu estava no primeiro semestre, eles consideraram que o pessoal iniciante tinha entrado de “alegre” na história... Não tivemos muita resistência para voltar... Nós voltamos realmente”*. Os alunos da Faculdade de Teologia na qual Leonildo Silveira Campos estudava que, segundo indicou o *colaborador*, *“ficava no quilômetro 12 da Raposo Tavares”*, frequentavam as assembleias e as manifestações dos estudantes da USP²¹⁹. Sem tempo de participar de todas as manifestações estudantis, Leonildo Silveira Campos procurou o seu sustento no tempo em que foi seminarista por meio do trabalho em um banco durante os períodos da tarde e da noite.

Embora não participasse das manifestações estudantis com os alunos da USP, portanto, ainda assim me disse: *“eu escrevi uma carta para um ex-colega de Seminário em Londrina na qual eu fazia algumas referências assim: “aqui nós temos participado do Movimento Estudantil e é a nossa forma de manifestar nosso descontentamento com a ditadura militar no*

²¹⁷ “*Ab initio*”, Leonildo Silveira Campos ingressou no Instituto Seminário Bíblico de Londrina, ISBL, até ser obrigado a servir ao Exército Brasileiro. Em 1964, Leonildo Silveira Campos havia deixado seu emprego em uma tecelagem para ingressar na vida vocacional de seminarista e estudou no ISBL por dois anos. Aos 16 anos de idade, entretanto, Leonildo Silveira Campos já se sentia vocacionado ao ministério pastoral presbiteriano independente (GABRIEL, 2015, p. 32).

²¹⁸ Ruan de Sousa Gabriel, em seu trabalho de conclusão de curso, contou a história da crise no, então, Seminário Teológico de São Paulo (Ibid., 2015, p. 35-55).

²¹⁹ Havia, inclusive, a presença do movimento estudantil entre os alunos da instituição teológica.

Brasil”. Seu ex-colega residia em uma pensão – conforme Leonildo Silveira Campos – e tinha dois outros colegas de quarto que trabalhavam no setor de segurança do Banco Banespa, em Botucatu, São Paulo²²⁰. Conforme narrou Leonildo Silveira Campos, “eles descobriram uma forma de abrir o cofre do banco durante a noite para roubar dinheiro... E então, naquela época, a denúncia era que todo roubo a banco tinha algo com a subversão e era para alimentar o esquema subversivo. Por isso, a polícia chegou aos dois que roubaram o banco porque um deles simplesmente não apareceu para trabalhar mais – “deu muito na cara”. Veja... Desaparecem milhões no banco... O sistema de segurança desarmado... E ele conhecia todos os sistemas de segurança, sabia desarmar... Estava na cara que era ele! Esse rapaz era colega de quarto desse meu amigo que foi preso também”. Daí, seu ex-colega, segundo o colaborador, foi torturado no Departamento de Investigações Sobre Crime Organizado, DEIC, para fornecer outras informações sobre possíveis comparsas e detalhes do crime. Os policiais encontraram – conforme Leonildo Silveira Campos – “entre as correspondências que esse amigo recebeu, e não jogou fora, a minha carta que dizia que estávamos participando de passeatas”. E o colaborador se lembrou que, no “dia primeiro de junho de 1969, o pessoal do Exército Brasileiro fez funcionar a Operação Bandeirante, OBAN, que depois foi reelaborada e se tornou o DOI-CODI. Mas essa OBAN tinha informação de que tinha “gente de teologia” que estava ligada ao Carlos Marighella. Essa era uma hipótese que eles seguramente tinham que comprovar”²²¹. Para Leonildo Silveira Campos os policiais disseram: “isso aqui deve ter alguma ligação” com o grupo do Carlos Marighella, pois me contou que: “é aquele negócio: o sujeito é preso e é torturado para indicar as pessoas com quem ele tinha ligação... Quando o indivíduo dava uma de “mané” dizendo que não sabe de nada é sinal que ele sabe... Está escondendo... Se ele fala que não sabe de nada é porque ele sabe, mas está escondendo e está querendo fazer os militares de trouxas. Então sabe o que acontece? Pau nele para ele poder confessar!”.

²²⁰ Adilson Pereira de Arruda saiu do ISBL no final do ano de 1964 e ingressou no Instituto Bíblico João Calvino que era mantido pelos presbiterianos independentes em Arapongas no Paraná, mas logo abandonou o curso de formação teológica. Em seguida, ingressou na Força Pública e trabalhou em Botucatu onde recebeu a carta de Leonildo Silveira Campos. À época em que Leonildo Silveira Campos se correspondeu com Adilson Pereira de Arruda por meio da carta, este último – que havia deixado a Força Pública – trabalhava na área de informática para serviços bancários.

²²¹ A OBAN situava-se na Rua Tomás Carvalhal, nº 1030 – fundos da 36ª Delegacia de Polícia da cidade de São Paulo. Segundo a CNV, “desde julho de 1969, em São Paulo, a Operação Bandeirantes (Oban) concentrava as ações repressivas, contando inclusive com doações de empresários e industriais para realizar suas atividades”. Em janeiro de 1970, o “governo Médici institucionalizou a Oban. A seguir, entraram em funcionamento o Destacamento de Operações de Informações (DOI) e o Centro de Operações de Defesa Interna (CODI)” – conforme consta no referido Relatório da CNV (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 102).

Ao prospectar a documentação de Leonildo Silveira Campos, encontrei um “termo de declarações” ao DEOPS, em uma pasta do Arquivo Público do Estado de São Paulo – “memórias reveladas”, datado do dia 7 de agosto de 1969. No “termo de declarações” – no anexo L.S.C.1 – consta “QUE, trabalha como escriturário há dois anos e meio, na agência Bancária do Banco Itaú América, Matriz, em sub-sede da Rua Comandante Salgado, percebendo mensalmente duzentos e quarenta e nove cruzeiros novos”, e que

há alguns dias atrás, quando se encontrava na residência de seus pais, em Votorantim, à Rua Valentim Motedieri nº 407, foi prêso pela polícia de Sorocaba, quando foi notificado dos motivos de sua prisão, ou seja, uma carta que escrevera a ADILSON PEREIRA DE ARRUDA, um seu amigo desde a adolescência e seu companheiro de Igreja (Presbiteriana Independente) de Sorocaba, carta datada de dezembro de 1968, reconhecendo ter escrito dizeres de natureza subversiva, dizeres com pensamentos de Mao Tsé-Tung, que copiou de uma revista cujo nome não se lembra. (Anexo L.S.C. 1)

Ademais, Leonildo Silveira Campos confirmou aos policiais do DEOPS que havia uma “causa socialista” na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e que ele se tornou

simpático a causas socialistas, pela leitura de boletins e panfletos que eram levados ao Seminário onde estuda, pelo então Presidente do Centro Acadêmico, GUILHERME BREDER” (Guilherme Breder), que estudava na Universidade de São Paulo e que frequentava o CRUSP, onde recebia boletins, panfletos e jornais, que distribuía no Seminário; QUE, em julho do ano passado, a reitoria da Faculdade (Seminário), expulsou por taxar de comunista a GUILHERME BREDER, indo este para o Estado do Espírito Santo, onde residiam e provavelmente ainda residam seus pais; QUE, o declarante escreveu ainda outras cartas a outras pessoas (Ariovaldo Ferraz, amigo do declarante e primo de Adilson que reside em Londrina onde está montando uma firma de representações de tecidos e que anteriormente trabalhou na firma de Anderson Clayton de Londrina; Herminio Silva Junior, residente em Londrina e tesoureiro de uma firma de artefatos de papel; Ruth Gomes, namorada do declarante e estudante da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Bauru, residente em Lençóis Paulista) sendo que nessas cartas, além dos assuntos de natureza pessoal, o declarante falava de assuntos de natureza política, falando da situação do país, revelando-se descontente com o regime vigente. (Anexo L.S.C. 1)

Em relação às suas “responsabilidades ideológicas”, e à “subversão” de que era acusado, o *colaborador* disse, em seu “termo de declarações”, que “reconhece a sua imaturidade em assuntos de natureza política, sendo certo que certos pontos de vista já foram modificados”; inclusive reconheceu “que o governo já vem se empenhando em medidas favoráveis ao povo como reformas no ensino, na agricultura, combate à corrupção e outras medidas salutaras”. Não obstante, Leonildo Silveira Campos afirmou aos policiais que Adilson Pereira de Arruda o procurou na Faculdade de Teologia em junho e disse ao *colaborador* “que iria participar de um roubo em um banco, juntamente com um amigo seu que trabalhava no Banco do Estado de São Paulo”. Segundo consta no documento, Leonildo

Silveira Campos foi convidado para participar do crime ocorrido no banco, mas “não deu muita importância para ADILSON”, que demonstrou: “falta de estabilidade emocional quando revelou sua intenção de dar a volta ao mundo em uma jangada, empreitada que dizia ter ele até um plano não só de construção da jangada, como da viagem que empreenderia”²²². O *colaborador*, porém, afirmou aos policiais que Adilson Pereira de Arruda subtraiu cerca de “cinquenta mil cruzeiros novos, acreditando que o Banco tenha recuperado esse dinheiro por intermédio da Polícia”. Desfechado o assunto do assalto ao banco subtraído por Adilson Pereira de Arruda com a ajuda de um guarda-noturno que era funcionário da instituição financeira, Leonildo Silveira Campos – arguido pelos policiais – retomou o assunto da “subversão comunista” na Faculdade de Teologia. Conforme o *colaborador* em seu “termo de declarações”:

com referência ao Seminário, de certa feita, houve um movimento de rebeldia dos alunos contra os métodos de ensino e todos, liderados por GUILHERME BREDER, assinaram um manifesto à congregação que originou a demissão, ou melhor, o afastamento de todos do Seminário, procedendo-se posteriormente a uma revisão da medida que possibilitou a volta de alguns alunos, entre eles o declarante, com a efetivação da expulsão dos diretores do Centro Acadêmico, GUILHERME BREDER, RUBENS PEREIRA, GESER PIRES, ALCIDES DUQUE ESTRADA e outros; QUE, dessa época para cá, não houve mais qualquer movimento de rebeldia, melhorou o nível de ensino e o declarante continua matriculado regularmente e assistindo às aulas. (Anexo L.S.C. 1)

O *colaborador* – como parte de suas afirmações conclusivas e como parte de compromissos firmados com os policiais antes de sua soltura – considerou: “QUE, a Igreja a qual o declarante pertence é muito conservadora e não admite posições radicais de seus alunos” e que se “até pouco tempo atrás o declarante era simpático a uma causa, hoje, verifica e está consciente de que estava em trilha errada, com propósito de modificar os seus pontos de vista, dedicar-se exclusivamente ao trabalho e ao estudo”. Finalmente, Leonildo Silveira Campos disse que “nunca pertenceu a qualquer agremiação de natureza política, nunca foi preso ou processado e é contrário a qualquer violência para resolução de qualquer problema”. Antes, porém, de assinar esse “termo de declarações” contendo informações não apenas sobre Guilherme Breder, mas também sobre outros amigos, colegas seminaristas e conhecidos, bem como acerca das suas “posições ideológicas”, o *colaborador* foi conduzido para a recém-criada OBAN.

²²² Mas, Leonildo Silveira Campos disse também aos policiais que “no dia 15 de julho último, recebeu uma intimação para comparecer ao Departamento Estadual e Investigações Criminais, Setor de Assalto a Bancos, quando, não sabendo do que se tratava, procurou um advogado com quem se aconselhou e, no mesmo dia, à noite, recebeu no Seminário a visita de ALCIDES, irmão de Adilson, quem revelou ao declarante que ADILSON estava preso, que participara do roubo em um banco e que dera parte do dinheiro a uma mulher que vivia maritalmente com Adilson, a mesma mulher que ele retirara de uma casa de prostituição de Botucatu” (In: Anexo L.S.C. 1).

O testemunho de Leonildo Silveira Campos sobre a OBAN foi de sofrimento, pois ele não apenas vivenciou as violações de direitos humanos, mas presenciou sessões de tortura: *“foi nessa fase, nos dois primeiros dias, fui torturado com “problemas” de choques elétricos. Aí lá por volta do terceiro ou quarto dia que estava preso... O meu pai veio de Sorocaba e me procurou. Imagina! Eu tinha sido sequestrado em minha casa, de madrugada e por uns caras armados. Ele queria saber onde eu estava. Aí ele foi falar com o coronel Faustini que era chefe do Serviço Secreto do II Exército, em São Paulo. Aí ele foi falar com o coronel Faustini que, por sua vez, armou um esquema de ir à OBAN para me interrogar”*²²³. No entanto, Leonildo Silveira Campos temeu porque se sentiu ameaçado quando, segundo ele, *“os caras chegaram lá, na cela, e falaram para mim: “nos acompanhe!”*. Evidentemente, o colaborador estranhou porque *“eles faziam isso normalmente quando iriam matar um preso, pois quando não matavam punham capuz na cabeça...”*, que era para preservar a identidade de torturadores e outros violadores. Por isso, eles *“vendavam os olhos”* dos presos políticos, mas, segundo Leonildo Silveira Campos, *“quando eles iam buscar e diziam: “nos acompanhe”, sem preocupação nenhuma, ou eles não iriam te torturar, não iriam fazer nada ou iriam te matar. Porque não tinha como você dedar os caras!”*. Sobre essa situação, portanto, Leonildo Silveira Campos testemunhou dos seus pensamentos a respeito da morte e da “contingência da vida”: *“então eu pensei: acho que eles vão me matar porque estão me levando desse jeito. Para tirar da cela eles tiravam o cara algemado com as mãos para trás e com os olhos vendados. Um pegava num braço, outro pegava em outro braço, e levavam o cara para a sala de tortura. Mas nesse dia eles não me algemaram... Não colocaram capuz na cabeça... E... Levaram-me para o mesmo lugar em que fui torturado nos dias anteriores”*. Com o senso de direção acostumado com os “caminhos da tortura”, e, seguindo os seus sentimentos de pavor ante ao “desconhecido”, quando Leonildo Silveira Campos chegou ao lugar imediatamente reconheceu que era o mesmo em que antes sofreu as torturas físicas e psicológicas narradas. O lugar foi facilmente reconhecido porque o colaborador viu *“que tinha cavalete... Pau de arara... A cadeira do dragão onde sentavam os caras sem roupa, e molhava-os, aplicando-lhes choques elétricos na cadeira. Eu vi que todos esses aparelhos, e*

²²³ O pai de Leonildo Silveira Campos, Leonel Campos, procurou o pastor presbiteriano independente Daily Rezende França na Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo para saber se ele conhecia o paradeiro do filho seminarista. Então, Daily Rezende França indicou quem poderia ajudar a encontrar Leonildo Silveira Campos, a saber, o tenente-coronel Walter José Faustini que era presbítero, bacharel em história pela USP e chefe do serviço secreto do II Exército. O coronel Faustini, já falecido, concedeu entrevista para Marcia Elizabeth de Aquino para seu livro “Personas: Gradações do discurso político-religioso no Brasil pós-64”, na qual ele admitiu: “A OBAN foi criada no meu tempo [...] com uma justificativa que eu não concordava. Mas eu não podia, não tinha nenhuma alternativa a oferecer. E o terrorismo estava avançando de maneira brutal. Assaltos a banco semanais. Assassínatos. Terrorismo” (2003, p. 86).

outros, estavam lá para dentro. Era a mesma cela!”. A memória de Leonildo Silveira Campos foi precisa durante a narração, pois, sem hesitar, ele se lembrou de que havia naquela sala: *“também um conjunto de sofá, uma mesinha de centro com florezinhas, uma estante de livros e o que fiquei imaginando que seria para não demonstrar ao coronel, comandante do Serviço Secreto, que estava havendo tortura ali”*. Senti-me diante de rememorações vívidas como quando ocorreu a experiência de sofrimento do narrador.

O *colaborador* descreveu o tratamento cuidadoso e respeitoso dos agentes de segurança com o coronel Walter Faustini; as perguntas foram realizadas pelo oficial a Leonildo Silveira Campos que, contudo, não descreveu as práticas testemunhadas das experiências de torturas alheias no interior da OBAN: *“aquele coronel era muito importante! Sei que ele chegou, e pela importância dele, todos fizeram: “plá, plá, plá, plá, plá” – era continência. Porque ele estava com fardamento militar e com divisas de coronel bem visíveis”*. Em seguida, Walter Faustini iniciou as suas perguntas a Leonildo Silveira Campos e, entre elas, indagou-o: *“e o professor tal do Seminário?”*. Houve uma criteriosa “sessão de perguntas”, como em uma sabatina, realizada pelo oficial a Leonildo Silveira Campos. Segundo o *colaborador*, Walter Faustini pensou que ele não o reconheceu, mas: *“frequentei a mesma Igreja que ele embora lá tivesse 700 ou 800 pessoas em cada culto”*; o *colaborador*, inclusive, recebeu das mãos de Walter Faustini – presbítero de sua denominação – “o pão e o vinho” na celebração da “ceia do Senhor”. Recordou-se o narrador que perguntou a Walter Faustini depois de “muito tempo”: *“o senhor esteve assim... assim... assim... tal, tal, tal... na OBAN?”*. Mas o oficial – já na reserva à época da pergunta – respondeu: *“você está enganado porque nunca estive lá de jeito nenhum”*. Não obstante a negativa de Walter Faustini, o *colaborador* insistiu na descrição, mas o oficial respondeu incisivamente: *“você está enganado”*. Contou-me Leonildo Silveira Campos que Walter Faustini se irritou quando da insistência do *colaborador* em relação à atuação do oficial em sua prisão.

Quando Leonildo Silveira Campos me falou sobre o episódio com Walter Faustini, na OBAN, e que o oficial agiu depois do pedido de seu pai, o militar ainda estava vivo e acometido com o “mal de Parkinson”. Se Walter Faustini não se recordou do seu encontro com Leonildo Silveira Campos, o narrador se apoiou na memória da esposa do oficial que, todavia, não negou a atuação do marido: *“esses dias conversei com a mulher dele... Daí ela me falou assim: “ah... o senhor enfrentou muitos problemas... meu marido me contou...”*. E o *colaborador* admitiu que *“se não fosse por ele talvez tivesse sido morto porque os caras queriam saber coisas que eu não sabia”*. Ainda sobre o funcionamento da tortura, Leonildo Silveira Campos continuou testemunhando acerca dos seus temores não apenas do sofrimento

físico, mas da possibilidade de morrer no interior da OBAN. Ele me perguntou: “*você sabe como isso funciona?*”. Então, olhando bem para os meus olhos ele prosseguiu: “*o torturador chega para o sujeito com uma história que ele inventa na cabeça... Ele diz “você é ligado ao Carlos Marighella, você fez isso, você fez aquilo, você assaltou banco”. Aí você nega e acaba tomando choques elétricos. Depois o perpetrador diz: “você matou seu pai”. Claro que você nega! Mas ele continua assim: “matou, ‘pá, pá, pá, pá’, lógico que matou”. Então você confessa: “matei sim”. Não satisfeito, o torturador afirma com sarcasmo: “você matou sua mãe também”. Novamente você rebate: “não... minha mãe está viva”. Mas o torturador continua: “matou sua mãe, sim... nós temos provas”. Daí a pouco você matou sua mãe também. Logo troca a equipe de tortura. Vem outra equipe de perpetradores. E os caras vêm com outras histórias. Se você embarca em outra história deles... Eles falam: “esse cara está querendo nos enganar”. Pros outros ele falou ‘isso, isso, isso’ e pra nós está querendo dizer ‘isso, isso, isso’. Vai desintegrando paulatinamente o cara... Aí não tem outro caminho a não ser o cara morrer em consequência das torturas porque é um emaranhado muito grande”.*

Diferentemente dos torturadores que atuaram no caso de Leonildo Silveira Campos, o oficial presbiteriano independente queria saber sobre a subversão no interior da denominação e na instituição teológica que formava os seus pastores. Porque o *colaborador* disse: “*quando o coronel Faustini me entrevistou ele quis saber sobre consumo de drogas, prática de sexo no Seminário... Se frequentava zona de meretrício (porque estava na moda ainda naquele período). Percebi onde ele queria chegar e fui desviando os assuntos e escapando de tudo. Disse: não, sou contra isso... Contra aquilo... Nem sei o porquê de estar aqui, pois não sou comunista e nada. Depois de uns 40 minutos ele saiu. Aí ele saiu e só ouvi: ‘plá, plá, plá, plá, plá’.* O pessoal ‘apresentou armas’ para ele”. Após a retirada de Walter Faustini, um dos torturadores reconhecidos por Leonildo Silveira Campos – segundo o narrador – “*levantou a mão e disse: “seu comunista filho de uma puta... fica mentindo para o nosso chefe... vou te dar uma porrada...”*”. Então, outro perpetrador segurou o braço dele, e, conforme o *colaborador*, cochichou em seu ouvido assim: “*não bate nele que nosso chefe proibiu*”. Recordou-se Leonildo Silveira Campos, ainda, que: “*aí a coisa mudou! Isso foi lá pelo quinto dia mais ou menos. Nessa altura o coronel Faustini, da nossa Igreja, falou para o meu pai: “ele está bem... ele vai ficar mais uns cinco dias preso porque tem de completar os dez dias”. Porque o AI-5 determinou que aquele que fosse preso pela Lei de Segurança Nacional não poderia ficar menos que dez dias preso para averiguações*”. Depois de transcorrido o tempo referido, o *colaborador* foi enviado para o DEOPS que, em seguida, o soltou do 10º para o 11º dia de prisão. Segundo se lembrou, quando chegou ao DEOPS, Leonildo Silveira Campos

assinou o “termo de declarações” analisado, presente no anexo L.S.C. 1, e, então, foi liberado²²⁴.

No período da ditadura militar, o pastor presbiteriano independente Milton dos Santos exerceu algumas funções na direção da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil além de ter sido pastor local com 51 anos no ministério da Igreja Presbiteriana Independente do Alto de Vila Maria; foi professor da Faculdade de Teologia por 15 anos e, ao mesmo tempo, participou na direção de sua denominação com as funções de secretário, secretário executivo e de tesoureiro nacional. Os 15 anos em que participou da direção da Igreja Presbiteriana Independente compreenderam o período de 1960 e 1975 na diretoria do Supremo Concílio. Ao tempo da prisão de Leonildo Silveira Campos, portanto, Milton dos Santos era professor da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Tratava-se da mesma instituição em que Leonildo Silveira Campos estudava em 1969 – ano de sua prisão. Segundo Milton dos Santos me disse em sua entrevista, *“nesse tempo, nós fizemos algumas intervenções em benefício de elementos da Igreja Presbiteriana Independente que estavam de um lado, isto é, que estavam do outro lado... Isto é, ainda, estavam do lado da esquerda que, convenhamos, é diabólica. Do lado, obviamente, maligno, do lado do comunismo”*. Embora Milton dos Santos tenha pedido para não mencionar os nomes *“do lado da esquerda”*, reconheci – e confirmei com ele nas conferências do período pós-entrevista – que se tratava do caso de Leonildo Silveira Campos. O próprio Milton dos Santos reconheceu: *“só que vai ficar claro para você, pois sei de seu relacionamento com ele e, inclusive, um dos elementos perniciosos indicou meu nome para você entrevistar. Você interpreta como quiser, claro”*. Ora, quem indicou o nome de Milton dos Santos para eu entrevistar foi Leonildo Silveira Campos, pois compreendeu a minha proposta e a “proposta da história oral” em manter sempre uma “escuta democrática” sobre as experiências diversas. Não foi uma entrevista simples de se realizar porque Milton dos Santos havia me identificado com Leonildo Silveira

²²⁴ Leonildo Silveira Campos rememorou, com alternâncias sobre diferentes vivências, que quando chegou ao DEOPS *“o Diretor Geral do DEOPS – que foi sucessor do Romeu Tuma – Alcides Cintra Bueno (que era católico da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade – TFP), tinha por obsessão guardar cópias de todos os processos de católicos e protestantes que passavam presos pelo DEOPS. Essa era uma obsessão dele! Quando, em 1979, que foi o ano da anistia, o Alcides Cintra Bueno voltou para sua casa em Botucatu para passar um final de semana... Ele chegou em casa e seu filho Paulinho – que foi meu aluno no Seminário depois – disse para ele: “pai, não vou fazer o curso de direito... não vou ser delegado de polícia como o senhor quer... eu participei de um retiro espiritual de carnaval com os presbiterianos independentes em Bauru... e me converti à Jesus verdadeiramente... então vou para São Paulo, entrar num Seminário e ser pastor evangélico”*. Então o Alcides Cintra Bueno começou a gritar, e a berrar com ele, como se fosse um possesso. Imagine um delegado geral do DEOPS, TFP, o filho dele protestante? E nessa agitação toda, nessa gritaria toda, o cara teve um infarto e morreu momentaneamente!”.

Campos que, em sua percepção, era um “elemento pernicioso” e estava do outro lado: do “lado maligno”, “do lado do comunismo”. Durante todo o tempo, por isso, Milton dos Santos me olhou como “o comunista” a quem ele estava “demonizando” – sem me discernir.

Disse Milton dos Santos, porém, que, embora fosse *anticomunista*, agiu em prol de Leonildo Silveira Campos mesmo que ele estivesse do “outro lado”, do “lado do comunismo”. Rememorou Milton dos Santos, assim, que: “*do lado contrário, nós chegamos a libertar do DOI-CODI um seminarista que fazia parte de um grupo revolucionário de Ibiúna e que, por isso, foi preso, foi trazido para São Paulo*²²⁵. *E através do coronel Walter Faustini, na época, nós conseguimos tirá-lo de lá e livrá-lo dessa situação terrível tanto para ele, quanto para a Igreja Presbiteriana Independente. Sei que ele acha que tem outros elementos que trabalharam para isso (para libertá-lo), outros elementos trabalharam, sim, mas o decisivo foi esse nosso ato*”. Procurei no Arquivo Público do Estado de São Paulo – “memórias reveladas” – pelo documento “Envolvidos no Movimento de Ibiúna” e, curiosamente, não consta o nome de Leonildo Silveira Campos entre os alunos presentes no 30º Congresso da UNE²²⁶. Ao relacioná-lo, contudo, aos alunos presentes no 30º Congresso da UNE, em Ibiúna, Milton dos Santos procurou por uma memória sobre os “estudantes subversivos” para situar as suas lembranças sobre Leonildo Silveira Campos, e enquadrá-lo, em sua época de estudante de teologia²²⁷. Além disso, Milton dos Santos – ao evitar pronunciar a sigla “OBAN” – disse ter ajudado a libertar Leonildo Silveira Campos do DOI-CODI em 1969, mas apenas em janeiro de 1970 “o governo Médici institucionalizou a Oban” que passou a funcionar como “Destacamento de Operações de Informações (DOI)” e como “Centro de

²²⁵ Na cidade de Ibiúna, São Paulo, aconteceu o 30º Congresso da União Nacional dos Estudantes, UNE, em 12 de outubro de 1968. A polícia invadiu o “congresso subversivo” e prendeu 1240 estudantes. As consequências foram drásticas para os presos, pois muitos foram feridos e mulheres foram estupradas por policiais. No relatório da CNV, lê-se da seguinte forma sobre o 30º Congresso da UNE: “A partir de 1964, passaram a destacar-se, no DOPS/SP, policiais com experiência em interrogatórios e tortura, e o órgão se especializou, também, no uso de informantes. Um exemplo dessa atuação foi na operação contra a realização do 30º Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE), em Ibiúna (SP), em outubro de 1968. O delegado José Paulo Bonchristiano, que trabalhou no DOPS/SP entre 1964 e 1972, relata a existência de alunas de cursos universitários que começaram a comunicar certa movimentação de estudantes. Cita uma delas, sem especificar a identidade, conhecida no órgão como a “Maca Dourada”, que forneceu informações sobre José Dirceu, importante liderança daquele congresso. Bonchristiano disse que o DOPS/SP tinha inúmeros outros informantes na mesma situação que a dela. Como contrapartida, recebiam dinheiro ou presentes. Em alguns casos, nem isso, apenas o direito de serem imediatamente liberados quando presos em manifestações ou atividades ligadas a militância. Sem contar que muitos eram informantes do DOPS/SP apenas para considerar-se espões. Foi por meio desses informantes que o DOPS/SP soube da realização, do local e da data do congresso”. A CNV considerou também – na chamada “Operação Ibiúna” – três fases de consecução: “monitoramento, repressão e judicialização” (Relatório da CNV, Vol. 1, p.163 e 310).

²²⁶ Ver a pasta “50-C” e, dentro dela, as seguintes referências específicas: 50-C-022-8126/50-C-022-8132/50-C-022-8142/50-C-022-8137/50-C-022-8128/50-C-022-8143/50-C-022-8138/50-C-022-8133/50-C-022-8518/50-C-022-8686/50-C-022-8143/50-C-022-8329/50-C-022-8883.

²²⁷ Mas Leonildo Silveira Campos relatou as suas participações em manifestações com os alunos da USP e, consequentemente, em solidariedade as iniciativas da UNE.

Operações de Defesa Interna (CODI)” – conforme relatório da CNV (Vol. 1, p.102). Milton dos Santos fez referência a Walter Faustini e disse, ainda, que: *“foi um coronel que interferiu. Entre outros, cito só esse caso que foi o mais gritante”*. E completou: *“nós temos documentos de correspondência do grupo de Ibiúna para São Paulo através do qual eles pediram armas para o grupo. Por essa razão eles foram presos. Eram revolucionários comunistas mesmo”*.

No entanto, Milton dos Santos ponderou, “no plural”, mas se referindo ainda a Leonildo Silveira Campos, que: *“elementos como esses amadureceram e, atualmente, estão numa posição bastante equilibrada. Eu acho que isso é muito positivo”*. Depois de citar o “amadurecimento” de Leonildo Silveira Campos, inclusive de forma curiosamente análoga ao do ex-presidente da República Fernando Henrique Cardoso, o qual teria *“tomado posição totalmente oposta”* àquela que manteve durante o Regime Militar, o colaborador refletiu: *“acho que, intelectualmente, todo ser humano tem direito de ter as suas posições, sobretudo tem direito de mudar de posição. Será que esse seminarista que, agora, é um reconhecido professor de Ciências da Religião, mudou de posição? Quando esses indivíduos percebem que as posições que tinham não eram as melhores, assumem outras, mas, agora, não entro no mérito pessoal. Por quê? Porque isso é individual, não é? Não posso entrar nesse assunto de mudança, de arrependimento, agora, de modo algum. Devo-lhes respeito”*. Ao “respeitar” as razões das escolhas de Leonildo Silveira Campos, o colaborador aclarou os conflitos institucionais que se travaram entre ambos durante o Regime Militar e depois do período. Com isso, Milton dos Santos disse: *“sobre esse... Elemento... É... Veja, um elemento... Um desses elementos, com o qual tive quase que um conflito eclesiástico, porque soltou um artigo no jornal da Igreja Presbiteriana Independente, no início do ministério dele, fazendo acusações à administração anterior da qual participei. E nessas acusações... Nesse artigo, ele colocou lá que o reverendo Milton, que na época era tesoureiro, deveria ter mais informações sobre isso que estou dizendo. Ele fazia uma série de denúncias que não eram reais”*. Esse artigo, mencionado por Milton dos Santos, refere-se a uma entrevista concedida pelo, então, seminarista Paulo Roberto Pedroso Rocha publicada em O Estandarte cujo título em epígrafe foi: “IPI – A história que ninguém contou”, de junho de 1987. Entre os assuntos de natureza ideológica e as “denúncias” sobre as torturas sofridas não somente por Leonildo Silveira Campos, emergiram, aclarados, os entraves institucionais entre as lideranças presbiterianas independentes. No que tange a menção de Milton dos Santos sobre o artigo de Leonildo Silveira Campos – *“fazendo acusações à administração anterior da qual participei”* – percebi, ao ler a entrevista de O Estandarte, que havia uma tensão exacerbada entre ambos os colaboradores entrevistados. Quando Paulo Roberto Pedroso Rocha

perguntou a Leonildo Silveira Campos: “e em nossa Igreja, como refletiu este golpe?”, aludindo obviamente ao golpe civil-militar de 31 de março de 1964 e à consequente postura da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, obteve a seguinte resposta:

Em nossa Igreja não restam dúvidas que a eleição do Rev. Daily Rezende França para a presidência do Supremo Concílio foi um sinal de que o autoritarismo tinha chegado às nossas portas, isto porque, o Rev. Daily era bem relacionado com o governo militar. Houve até especulações na época de que suas viagens ao exterior seriam financiadas por organismos de segurança com o compromisso de apresentar relatórios ao SNI sobre o comportamento e fala de outros pastores brasileiros no exterior. (páginas 06 e 07 – O Estandarte, São Paulo, julho de 1987)

Em seguida, Paulo Roberto Pedroso Rocha prosseguiu com uma instigação: “O Rev. Daily era uma pessoa carismática, não?”, porque Leonildo Silveira Campos havia mencionado a sua ascensão ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil ao “sinal de que o autoritarismo tinha chegado às nossas portas”. Daí, Leonildo Silveira Campos respondeu de maneira ousada:

Se você entender por carismático uma pessoa envolvente, sem dúvida que era. Dentro de nossa Igreja foi uma pessoa de grande carisma, pois só para dar um exemplo, propôs a venda das propriedades do Seminário no Jardim Bonfiglioli e não encontrou qualquer oposição! Essa propriedade da Igreja no Jardim Bonfiglioli tinha um terreno com cerca de 28.000 metros quadrados. Uma parte desse terreno foi vendida para uma imobiliária. O prédio com a outra parte foi adquirido alguns meses depois, pela AEB (Associação Evangélica Beneficente) por um valor abaixo do preço do mercado. Interessante que a corretora que arrematou a 1ª parte do terreno, quinze dias após a compra, avaliou-o em quase três vezes mais do que tinha pago à Igreja. Vale lembrar também que a Igreja perdeu quase todo este dinheiro, visto ter sido o mesmo aplicado em fundo de investimento. Somente em parte esse dinheiro foi resgatado por ocasião do inventário do Rev. Daily, pois ao que parece, esse dinheiro fora aplicado em sua conta particular. Quem poderia talvez esclarecer melhor esse assunto é o Rev. Milton dos Santos, pois à época era o tesoureiro da Igreja. (páginas 06 e 07 – O Estandarte, São Paulo, julho de 1987)

Com essa entrevista em O Estandarte, Leonildo Silveira Campos afirmou que Milton dos Santos teve responsabilidade por aplicar o dinheiro da venda de um imóvel na conta de Daily Rezende França e não da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, porém Milton dos Santos me disse, em sua entrevista, que se tratava de uma “*série de denúncias que não eram reais*”²²⁸. Para demonstrar o rigor das suas posturas em resposta às “*denúncias que não eram*

²²⁸ Sobre Daily Rezende França e o seu sucessor no pastorado, Paulo Freddi, disse-me Leonildo Silveira Campos: “a propaganda, aqui em São Paulo, estava entregue ao que se chamava de Assessoria Especial da

reais”, assim como a instabilidade das relações entre Leonildo Silveira Campos e Milton dos Santos, em diferentes ambientes políticos, este último narrador disse: “então, tomei o material que tinha e fiz um relatório não somente dele, mas de outras pessoas. Levei para o Concílio da Igreja, dizendo: Se vocês publicaram aquilo tem que publicar isso também! Depois, veio uma comissão. Já era outra direção da Igreja, no entanto veio uma comissão enviada pelo Presbitério que, durante cinco horas, insistiu para que eu abrisse mão da publicação daquilo. Porque a publicação daquilo que eu tinha iria gerar uma verdadeira celeuma dentro da Igreja. No final, acabei concordando desde que eles colocassem no jornal um desmentido daquilo que havia sido publicado. Eles colocaram”.

A polarização ideológica demonstrada pelas posturas de Leonildo Silveira Campos e Milton dos Santos, bem como os entreveros institucionais vivenciados por ambos os colaboradores, foram apaziguados apenas, segundo Milton dos Santos, com a “passagem do tempo”. O apaziguamento referido por Milton dos Santos se iniciou com diálogos de bastidores entre Milton dos Santos e um Secretário Executivo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Porque – disse Milton dos Santos – *“convidei o Secretário Executivo da Igreja para pregar na minha Igreja num aniversário e fiquei sabendo que ele, conversando com o outro, dono, autor, daquele artigo, o mesmo disse: “olha, você pregou lá no púlpito da Vila Maria, mas, naquele púlpito, jamais eu teria oportunidade”.* Sem mencionar o tempo transcorrido entre 1987 e a data da pregação do Secretário Executivo referido, Milton dos Santos disse que: *“no final do ano a sociedade de senhoras da minha Igreja, de Vila Maria, completou 60 anos e a minha esposa era presidente. Ela disse: “Você vai convidar fulano para pregar no aniversário da sociedade de senhoras?”.* Esse é o mesmo

Presidência da República – AEPR. Em cada estado eles tinham um escritório que, por sua vez, tinha ligação com a censura. E, ao mesmo tempo, tinha ligação com a publicidade e a propaganda do regime. E o escritório de São Paulo era comandado pelo pastor da Igreja Presbiteriana Independente, da Rua Nestor Pestana, pastor Paulo Freddi. Tanto que ele acabou morrendo em pleno exercício da função. Esse pastor teve um câncer na cabeça, em 1971, e acho que no começo de 1972, ele morreu. No sepultamento dele estavam os altos comandantes militares de São Paulo, as tropas do Exército e a “fina flor” do pessoal da ditadura militar. Mas o pastor da Igreja, antes do Paulo Freddi, era o Daily Rezende França que estava muito ligado ao coronel Faustini e levou o Paulo Freddi para trabalhar como auxiliar dele na Igreja. O Daily morreu em 1971 num trágico acidente de carro e, no sábado em que morreu, bem como na segunda-feira, começou o jornal A Voz do Brasil, dizendo: “A revolução de março de 1964 perdeu em São Paulo. Foi sepultado em São Paulo, no último domingo, ontem, um dos seus maiores defensores – o Rev. Daily Rezende França. Homem que soube unir a pregação da Palavra de Deus com as suas atividades políticas favoráveis à revolução de 1964”. E quais eram as atividades políticas do Daily? Ele viajava constantemente... Com o dinheiro do Serviço Nacional de Informações pra colher notícias e posicionamentos dos demais líderes evangélicos principalmente em reuniões dos conselhos das igrejas. Quando chegava de viagem o Daily sempre prestava relatórios sobre aquilo que os caras falavam e o que os caras estavam dizendo com respeito ao Brasil. Em função desses relatórios os militares prendiam, ou não, alguns líderes evangélicos. Por causa disso, o missionário Manoel de Mello, fundador da Igreja O Brasil Para Cristo, teve muitos problemas com o DOPS – em função talvez das denúncias do Daily que viajava muito com ele”.

indivíduo subversivo que citei anteriormente. Bom! Ela convidou, ele veio, e, antes de pregar, antes de ler a Bíblia, ele fez uma declaração que na hora, ali, no púlpito, me surpreendeu: Ele falou: “bem, eu estou aqui e, antes de mais nada, devo perante a Igreja pedir perdão ao reverendo Milton dos Santos por alguma coisa que fiz no passado, pela minha imaturidade da época e agradeço pela oportunidade que estou tendo de pregar aqui”. Ao perguntar para Leonildo Silveira Campos sobre a ocasião descrita por Milton dos Santos no templo, e no púlpito da Igreja Presbiteriana Independente de Vila Maria, ele apenas meneou a cabeça com um “silêncio exegetico”. Mas Milton dos Santos considerou, por sua vez, que: *“daquele dia em diante nós passamos a ser mais ou menos amigos...”*. Em seguida, Milton dos Santos ponderou: *“então, você pode perceber que as posições não são estanques, pois elas podem mudar em benefício da mensagem do evangelho, da fé que promove a esperança, da esperança que leva ao amor e, quando isso acontece, não existem barreiras, certo?”*. De posição ortodoxa bem definida e com uma “certeza política” anticomunista, Milton dos Santos afirmou com veemência em sua entrevista: *“nunca deixei de dar a minha posição contrária àqueles que estavam fazendo “guerra de guerrilha” em oposição aos militares. Eu era favorável aos militares e fazia apologia ao Regime quando necessária. Sempre fui um anticomunista, antimarxista, antileninista, antistalinista – não suporto essa gente. Nunca suporte, está certo?”*. Note-se, pois, que mais do que anticomunista, Milton dos Santos se pôs contrário às correntes marxistas especificamente citadas e às pessoas que aderiram à ideologia de esquerda: *“não suporto essa gente”*. Com isso, Milton dos Santos deu a sua senha de interpretação acerca do contato tenso entre o protestantismo e a política de esquerda: *“sou daquela posição que o evangelho é comunitário e é familiar no sentido eclesiástico, comunitário mesmo, familiar extremamente amoroso, mas, nem por isso, deve se transformar numa facção política. Há uma diferença, pois estabeleço certamente um paradoxo fundamental entre o evangelho político e o evangelho do Senhor, certo?”*. Sobre os comunistas, Milton dos Santos “decretou”: *“essa gente é do Diabo porque só o inimigo poderia ter criado o comunismo através de certos homens e mulheres”*.

Embora Milton dos Santos tenha feito afirmações veementes sobre os *heterodoxos comunistas*, sobretudo em relação a Leonildo Silveira Campos, procurou também demonstrar a sua suposta contribuição para libertá-lo da prisão ao solicitar a visita de Walter Faustini à OBAN. Apesar de não confirmar essa intervenção de Milton dos Santos como fundamental para a sua soltura, Leonildo Silveira Campos abalizou na entrevista concedida para Paulo Roberto Pedroso Rocha em O Estandarte, que: *“mesmo o Rev. Daily e o Rev. Isaar se expuseram para conseguir a minha libertação, que aconteceu no 11º dia de sequestro”* e que

essas intervenções provocaram “o término das torturas no segundo dia” de sua prisão (Página 7 – O Estandarte, São Paulo, julho de 1987). De suas “memórias da prisão”, entretanto, Leonildo Silveira Campos me confidenciou, em situação de entrevista, que durante a sua detenção na OBAN, em julho e início de agosto de 1969, ele compartilhou o espaço da cela com cerca de dez presos políticos que continuaram sendo torturados com regularidade. Disse Leonildo Silveira Campos que *“entre os presos estava o Ricardo Zarattini... Esse que foi trocado por um embaixador americano, sequestrado naquela conjuntura, e que voltou para o Brasil com documentação falsa, foi preso e escapou por milagre da morte. Ricardo Zarattini era irmão do Carlos Zarattini – um artista famoso da televisão. Um “belo dia” bateram na grade da cela... Era um sujeito de paletó e gravata, com crachá de capelão do Exército, que perguntou: “quem é o seminarista protestante que está aí? Vem cá!”*.

Sem vacilar, Leonildo Silveira Campos se levantou e foi até o capelão do Exército Brasileiro – Roberto Pontuschka – que lhe disse: *“eu trouxe uma Bíblia para você ler para esses filhos da puta desses comunistas pra ver se alguém se converte”*²²⁹. De outra forma, Pontuschka acreditou que a conversão para o protestantismo segundo os preceitos bíblicos faria, conseqüentemente, que o Ricardo Zarattini e os outros presos políticos refizessem as suas escolhas ideológicas, as suas escolhas de vida. Indignado com o apelo à conversão religiosa com implicações políticas, Ricardo Zarattini se moveu em direção aos limites da cela para contestar Pontuschka pelo “ópio oferecido”. Segundo testemunhou Leonildo Silveira Campos, *“o Ricardo Zarattini que tinha sido barbaramente torturado e não conseguia ficar em pé – estava com o corpo todo roxo de levar pancada – conseguiu se apoiar, se levantar, e chegou para o cara, olhou bem pra ele, e perguntou: “o senhor não tem vergonha na cara de torturar presos políticos durante a noite como sei que tortura porque fui testemunha... E depois, durante o dia, trazer Bíblia pra converter essas pessoas? Isso não dói na consciência de alguém que se diz cristão?”*. Em face da contestação da incoerência religiosa de Pontuschka frente aos preceitos, os valores e a conduta ética cristã, o oficial capelão reagiu

²²⁹ Roberto Pontuschka teria sido um capelão batista regular do Exército Brasileiro, mas existiam dúvidas entre os pesquisadores da CNV se ele realmente foi um oficial do Exército Brasileiro; e, se foi mesmo um oficial do Exército Brasileiro, pairaram, ainda, dúvidas se ele serviu como capelão ou se era apenas um militar protestante. Como Leonildo Silveira Campos se referiu ao Roberto Pontuschka como capelão eu escolhi descrevê-lo da mesma forma, senão por sua função, por seu reconhecimento entre os presos políticos. Entre os que se encontraram com Roberto Pontuschka, na OBAN, está Antonio Carlos Fon: *“Lembro-me de que uma vez ganhei uma dúzia de pães do capitão Roberto Pontuschka. Esse capitão Roberto era um homem estranho. Durante o dia, torturava-nos; à noite, descia aos xadrezes para distribuir bíblias e tentar salvar nossas almas. Uma noite, procuramos conversar com ele, pedindo-lhe que explicasse como podia um homem tão religioso torturar seus semelhantes. “Eu trago a palavra de Deus”, ele explicou, “mas, para quem se recusa a ouvi-la, eu uso esta outra linguagem”, disse, apontando a pistola calibre 45 que trazia na cintura”* (1979, p. 12).

com ímpeto no enfrentamento olho-a-olho com Ricardo Zarattini: *“naquele momento esse capelão abriu o paletó e tinha uma pistola. Então ele mostrou e disse: “para aqueles que querem se converter eu tenho a Palavra de Deus, mas para os que não querem nós temos outras formas de tratamento como vocês podem ver”. Ele mostrou a pistola... Depois... Virou as costas e foi embora”* – conforme disse Leonildo Silveira Campos. Esse comportamento do oficial capelão colocou, de alguma forma, Ricardo Zarattini e os demais presos políticos diante da crença religiosa, política e *anticomunista* de Pontuschka: a conversão mediante a crença na Bíblia como *“Palavra de Deus”* ou as ameaças de morte em decorrência de escolhas ideológicas à esquerda. Depois, Leonildo Silveira Campos me confidenciou – em sua entrevista – que: *“o Ricardo Zarattini disse para mim: “olha aí onde você está entrando como seminarista... Vai ser pastor ao lado desse pessoal...”*. Em face dessa advertência feita por Ricardo Zarattini a Leonildo Silveira Campos, ele pôde refletir sobre a postura dos protestantes *ortodoxos anticomunistas*: *“então a gente tinha, nesse período, os evangélicos que se calavam e os evangélicos que participavam ativamente disso”*.

O encontro de Leonildo Silveira Campos e Ricardo Zarattini com Pontuschka foi apenas mencionado no relatório da CNV – conforme indiquei aos redatores do GT sobre o papel das igrejas na ditadura militar²³⁰:

Leonildo Silveira Campos, seminarista da Igreja Presbiteriana Independente, foi preso por 15 dias nas dependências da Oban e no DOPS, em São Paulo, em 1969. Solto por falta de provas, foi tachado de subversivo e perdeu o emprego em um banco.

Quando eu fui preso, havia escrito uma carta para um colega de outra cidade e ele tinha envolvimento com pessoas que assaltavam bancos, mas não era gente ligada à subversão. Ele morava numa pensão quando prenderam seus colegas e, então, acharam minha carta, na qual eu falava que participava de passeatas e era seminarista. Por isso fiquei cerca de 15 dias preso. No quartel do Exército permaneci dez dias e fiquei alguns dias no DOPS”.

[Leonildo] Tem uma marca de queimadura no polegar e no indicador da mão esquerda produzida por descargas elétricas em sessões de tortura: “Enrolavam fios na nossa mão e descarregavam eletricidade” (...) Não esquece o *modus operandi* do pastor batista Roberto Pontuschka, capelão do Exército que à noite torturava os presos e de dia visitava celas distribuindo o “Novo Testamento”. (...) “Um dia bateram na cela: ‘Quem é o seminarista que está aqui?’”, conta ele, 21 anos à época. “De terno e gravata, ele se apresentou como capelão e disse que trazia uma Bíblia para eu ler para os comunistas f.d.p. e tentar converter alguém.” (...) O pastor batista afirmou, apontando para uma pistola debaixo do paletó: “Para os que desejam se converter, eu tenho a palavra de Deus. Para quem não quiser, há outras alternativas. (Relatório da CNV, Vol. 2, p.184)

²³⁰ Procurei Roberto Pontuschka por cerca de dois anos em razão do caráter democrático da história oral e como forma de composição da *rede de ortodoxos anticomunistas*. Mas, com dificuldades, encontrei no cadastro da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção São Paulo, apenas Carlos Roberto Pontuschka e, sem saber se tratava-se da mesma pessoa, contatei-o por telefone para entrevistá-lo. Não obtive resposta favorável à possibilidade de entrevistá-lo após conversar com Carlos Roberto Pontuschka por telefone.

Não suficiente a análise da entrevista de Leonildo Silveira Campos, que além de seminarista à época de sua prisão foi ordenado pastor presbiteriano independente em janeiro de 1970, Ana Maria Ramos Estevão, *colaboradora* da pesquisa, sentiu o desejo de ser missionária da Igreja Metodista do Brasil. Depois, significou e exacerbou a sua vontade, e, em situação de entrevista, falou que: *“na luta armada, deveria ir em direção às últimas consequências”*. Embora Ana Maria Ramos Estevão tenha participado de uma organização adepta da luta armada e da guerrilha urbana, falou-me, que: *“minhas características pessoais eram diferentes. Eu era aquela negociadora. Conversava, conseguia, convencia. Conseguia casas para abrigar pessoas... Arranjava remédio para quem estava doente... Era outro esquema... Outro tipo de realização. Eu não sou... Se tivesse que pegar em armas e sair atirando... Esse tipo de coisa eu acho que não faria. Não... Não seria... Não me sairia bem... Não era aquilo que eu gostaria de fazer”*. O apoio constante prestado por Ana Maria Ramos Estevão aos guerrilheiros da ALN se deu por meio de fazeres cotidianos, de montagens e manutenções dos “aparelhos”, por meio das operações “logísticas”, entre outras formas de contribuições.

Em 1969, Ana Maria Ramos Estevão auxiliou no Centro Acadêmico da PUC de São Paulo – onde cursou serviço social. Conforme se recordou, a *“ditadura militar, por meio do decreto-lei Nº 477, “AI-5 das universidades”, tinha feito a reforma universitária. Tinha mudado tudo, tudo, tudo. Eles colocaram na ilegalidade os centros acadêmicos. E você só poderia fazer os diretórios acadêmicos com a autorização da direção da escola. Ainda assim, fui para o centro acadêmico do curso de serviço social e era por lá que nós fazíamos os panfletos, fazíamos as panfletagens, fazíamos as festas para conseguir dinheiro cujo propósito era “bancar” o pessoal da esquerda que vivia clandestinamente. De todos os grupos... Não apenas da ALN... O pessoal da escola da manhã, do centro acadêmico, era majoritariamente da AP. Do noturno, era da ALN”*. Conduzida por suas escolhas, a *colaboradora* argumentou que, ao lado das manifestações da esquerda, participou de *“todas as passeatas de 1969”* e, um ano antes, do 30º Congresso da União Nacional dos Estudantes, UNE, em 12 de outubro de 1968, em Ibiúna.

Em face disso, estimulei Ana Maria Ramos Estevão à narrativa sobre as mulheres não somente na Igreja Metodista do Brasil, mas, igualmente, acerca da participação do “gênero feminino” em organizações ligadas às esquerdas e à luta armada no Brasil. Ela fez alusões iniciais sobre algumas mulheres que considerou como sendo *“importantes na frente militar”*: *“seguem-se como exemplos a Guiomar, a Cidinha Costa, a Cidinha Santos... São mulheres que tinham vocação... Elas faziam esse tipo de coisa muito bem. Pessoalmente, elas tinham*

essas habilidades". Sobre o seu papel, disse: *"eu era mais voltada ao trabalho... Meu trabalho era de formiguinha, mesmo. Eu acho que tem muito a ver com o trabalho de missionária, às vezes. Queria mesmo convencer os outros e ganhá-los, não pela força da violência, mas pelo argumento ou pela persuasão. Queria ganhar as pessoas através do exemplo"*. Interessantemente, Ana Maria Ramos Estevão comparou as suas características persuasivas à "ética protestante" aprendida em âmbito eclesiástico: *"tinha muito isso, assim como no movimento estudantil ou nos trabalhos missionários protestantes. Eu tinha que ganhar pelo exemplo. Assim fui ensinada na tradição protestante e na perspectiva missionária"*.

Posterior ao destaque de Ana Maria Ramos Estevão à luta aguerrida de mulheres nas esquerdas estava a reflexão sobre uma pergunta que ela mesma se fez no decorrer da entrevista: *"mas, o que era ser mulher nesse contexto?"*. Então, respondeu assim: *"olha, a princípio eu tinha uma postura mais feminista dentro da igreja protestante. Na década de 1960 a gente tinha Simone de Beauvoir... Tinha o movimento de.... De queimar o sutiã... E eu estava junto. De contracultura..."*. Das suas "memórias femininas" no momento em que ingressou nos quadros da ALN, contudo, ela falou, logicamente, em prol da igualdade dos gêneros: *"dentro da esquerda, nunca senti nenhum tipo de diferença entre os militantes homens e mulheres"*. Se havia uma diferenciação significativa dos gêneros masculino e feminino entre os metodistas, conforme narrou Ana Maria Ramos Estevão, havia de forma drástica entre os chamados "agentes da repressão". A colaboradora falou: *"quem fazia essa diferenciação preconceituosa era a repressão. Se você ia presa, e era companheira de fulano, assumidamente, eles falavam: 'ah... ela não vai falar, imagina... você acha que ela vai dizer quem era o homem e as coisas que o homem dela fazia?'. Eles diziam: 'ela é uma mulher apaixonada...'". Então, a própria repressão fazia... Teve muita gente, muitas mulheres, que foram presas e falavam: 'não, foi o fulano... que pediu pra seguir fulano...'". Eles sabiam que não era verdade, mas a repressão acreditava porque a postura dos seus agentes era muito machista"*. Em busca de semelhanças dos protestantes ortodoxos anticomunistas com os "agentes da repressão", disse Ana Maria Ramos Estevão sobre o "preconceito de gênero" explicado por ela: *"nisso, e em outras coisas, o protestantismo se parecia com a repressão militar"*²³¹. Ainda em relação à "igualdade defendida", entre os gêneros nas esquerdas

²³¹ Curiosamente, Ana Maria Ramos Estevão fez ressalvas ao papel da mulher integrada no aparato informativo-repressivo: *"tem um detalhe, nunca contei nada sobre isso, que nunca vi nenhuma mulher torturando outras pessoas. Eram sempre homens. As forças repressivas na década de 1970 eram compostas somente por homens. Não tinha mulher na tortura e nem na repressão. Tendo força, ou ativamente. Poderia até ser delatora... Outras coisas... Mas, assim, isso é um dado interessante. Eu nunca tinha pensado nisso. Mas essa entrevista está me*

brasileiras, Ana Maria Ramos Estevão disse que: “*como militante, dentro dos grupos, não existia esse tipo de diferenciação marcante...*”. Porque – segundo a *colaboradora* – “*não havia diferença*”, do tipo: “*você faz isso porque é mulher... E fulano é diferente porque é homem*”. Elemento da *memória coletiva* nas narrativas sobre as mulheres e das mulheres, Ana Maria Ramos Estevão recorreu à liderança política de Dilma, como: “*um dos cérebros femininos na luta armada*” – embora tenha feito ressalvas marcantes ao êxito de seu governo e do governo petista²³².

Do mesmo modo, a *colaboradora* abordou, sucintamente, o tema da maternidade e os limites da sua atuação no apoio à ALN se já fosse mãe durante a resistência ao Regime Militar. Conforme Ana Maria Ramos Estevão, “*acho que se tivesse filhos naquela época não teria entrado na ALN e nem colocado a vida deles em risco. Não sei. Muita gente colocou seus filhos em risco. Agora, filho... Sabe, a maternidade foi uma coisa muito marcante pra mim. Muito, muito, muito forte. Criar os meus dois filhos foi forte*”²³³. A narradora disse que somente em prol dos seus filhos “pegaria em armas”, para defendê-los, porque não estaria disposta a colocar os seus filhos em risco pelo apoio à luta armada²³⁴.

Sem nunca ter passado à clandestinidade, Ana Maria Ramos Estevão foi qualificada pelo Relatório da CNV da seguinte forma:

Ana Maria Ramos Estevão, membro da Igreja Metodista em Vila Nova Cachoeirinha, em São Paulo, ex-aluna de Teologia do Instituto Metodista, líder de jovens metodistas, tornou-se integrante da Aliança de Libertação Nacional (ALN). Presa por três vezes (junho de 1970, junho de 1972 e agosto de 1973; encaminhada para o Presídio Tiradentes, num total de nove meses). Julgada e absolvida. Na primeira prisão, pela Oban, foi torturada por 15 dias. (Relatório da CNV, Vol. 2, p.182)

Mas a *colaboradora* mencionou, com ênfase, o “apoio logístico” dado aos guerrilheiros da ALN em diversas ações. Contou-me também sobre parte de sua intimidade, assim como

ajudando a repensar tanto minha trajetória, quanto os silêncios dentro de mim... Eu nunca vi uma mulher torturando outra mulher. Pode até ser que teve... Ou outra pessoa... Se você pegar a lista dos torturadores... Essas listas que andam entre as pessoas... A própria lista do Prestes... Não tinha mulher! Eu nunca tinha pensado sobre isso. Estou pensando agora. Assim como nas prisões, as mulheres cometem crimes passionais... ”.
²³² Como provocação ao projeto de parte das esquerdas armadas, Ana Maria Ramos Estevão disse: “às vezes brinco... Provavelmente eu seria fuzilada se a Dilma tivesse conseguido... Seria fuzilada se a ALN tivesse feito a revolução, pois não sei se iria concordar com um monte de coisas... É importante sublinhar isso tudo para demonstrar os meus valores pessoais e até mesmo cristãos”.

²³³ Sobre casos de violações aos “direitos da criança”, e aos direitos humanos sofridos por crianças, ver: “Infância Roubada, crianças atingidas pela Ditadura Militar no Brasil”, organizado pela Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva” (2014).

²³⁴ Disse-me, então, Ana Maria Ramos Estevão: “tenho um filho que é psicanalista e que hoje tem 36 anos. Ele é professor na USP. Deu aula no Mackenzie por muito tempo... Ele é lacanianiano. Ivan... Ivan Estevão... Ivan Ramos Estevão... Ele leciona na USP da Zona Leste. Tenho uma filha bióloga, que fez UFSCAR e cursou ecologia no mestrado. Ela não quer de jeito nenhum ser professora. Não quer academia e acha que as universidades abrigam um monte de gente pedante”.

dos relacionamentos amorosos entre as guerrilheiras e os guerrilheiros da ALN e de outras organizações. Segundo ela me disse: *“como estava no apoio logístico, guardei muita gente na minha casa”*²³⁵. *Guardei gente na casa da minha mãe. Inclusive um cara que era do Grupo Tático Armado da ALN ficou na minha casa. E eu iria morar com o Carlos Eugênio. O contrato de aluguel da casa era uma coisa. A gente iria montar um aparelho (era o nome que se dava). É... Eu ficaria dando esse apoio. Meu nome estava legal. Mas nós ficaríamos juntos – eu e o Carlos Eugênio – assim como um casal. Na verdade, o meu contato forte na ALN era mesmo o Carlos Eugênio. Quando fui presa, portanto, meu grande companheiro na ALN era o Carlos Eugênio. Só que eu não sabia quem ele era e as coisas importantes que ele fazia. Sabia, sim, que ele era do comando que estava em São Paulo. Ele estava procurando lugar para ficar. Eu estava lá, disponível, para ficar com ele e, por outro lado, a minha amiga Idinaura (que morava na república de estudantes comigo), ficaria com o Rafael de Falco – que foi preso posteriormente lá em casa”*. Parte fundamental em sua “queda”, Ana Maria Ramos Estevão falou que levou *“gente para ser guardada”* em sua casa e na residência de seus pais, porém asseverou, que: *“as pessoas guardadas conheciam bem o caminho da nossa casa. Evidentemente, a minha família me chamava pelo nome. Não utilizava meu “nome de guerra” com a minha família, claro”*²³⁶. O codinome de Ana Maria Ramos Estevão – que não estava na clandestinidade – não era bem um “nome de guerra”, mas o seu “apelido de infância” dado em seu ambiente familiar: “netinha”. Segundo ela, *“essa pessoa que ficou na minha casa era operário. Era um operário de Osasco e era um guerrilheiro da ALN. Chamava-se Wilson. Foi preso em uma ação num banco...”*. A colaboradora acredita que ninguém tenha contado a história do Wilson, do assalto a banco narrada por ela; e que, segundo ela, as nuances da história do Wilson demonstram episódios que principiaram a sua “queda”, bem como a “queda” de outros integrantes das esquerdas armadas.

²³⁵ Conforme Maria Cláudia Badan Ribeiro, “mantendo vida legal, Ana Maria Ramos desde o movimento estudantil colaborava com a ALN”, pois “recolhia dinheiro nas festas e bailes promovidos pela Universidade, e usava o mimeógrafo do Centro Acadêmico para imprimir jornais e panfletos clandestinos que seriam distribuídos durante as ações armadas da organização”. Além disso, ela “chegou a fazer treinamento com armas, porém sem muito sucesso” porque “não era o seu perfil”. Para a autora, Ana Maria Ramos Estevão “seria mais útil como quadro legal, pela grande rede de pessoas que matinha, além de desenvolver muitas tarefas para a organização como conseguir dinheiro, casas (tinha uma rede de apoio de casas que poderiam ser utilizadas em caso de emergência), remédios, e pessoas que pudessem acolher os perseguidos políticos” (2011, p. 199).

²³⁶ Ressalte-se que Ana Maria Ramos Estevão “era um apoio entretanto ligado a quadros armados extremamente procurados na época”, como Hiroaki Torigoe, “Bacuri”, Sílvia Peroba Carneiro e Carlos Eugênio Paz. Quando foi presa, “estava para se mudar para um *aparelho* com Clemente”, pois o “contrato de aluguel da casa caiu com ela” e, por um descuido, “o contrato de aluguel da casa caiu com ela” e “estava no nome legal de Carlos Eugênio, desertor do Forte de Copacabana e dono de um sem número de ações em São Paulo” (Ibid., 2011, p. 199).

A *colaboradora* disse que Wilson participou da referida “expropriação” em um banco e, naquele contexto, ele estava passando dificuldades financeiras severas: “*a família dele estava passando muita fome*” – disse Ana Maria Ramos Estevão. Em razão da situação financeira e das dificuldades passadas por sua família, Wilson pediu para os seus companheiros da ALN uma parte do dinheiro da “expropriação”, que, segundo a *colaboradora*, “*era pra guerrilha, que era para manter os clandestinos*”. Em estado de privação e carestia, a família de Wilson, porém, não recebeu a ajuda financeira desejada por parte dos integrantes da ALN. Recordou-se Ana Maria Ramos Estevão que, definitivamente, “*não deram esse dinheiro a ele, pois não era para isso que aquela ação no banco havia se realizado. Daí, ele ficou meio mal visto pela ALN. Porque ele estava muito preocupado com a família dele que, por sua vez, estava passando muitas necessidades financeiras*”. Consequência deste entrave, instalou-se uma tensão entre Wilson e integrantes da ALN contrários ao seu pedido de ajuda e de estreitas relações com o “Bacuri”. E Ana Maria Ramos Estevão disse que: “*o Wilson ficou com muito medo... Achou que tinha sido colocado em uma lista de pessoas que seriam mortas pela guerrilha. Isso já tinha acontecido anteriormente. Mataram o Márcio... O Marcinho... Como o Carlos Eugênio tinha falado em uma entrevista jornalística para a Rede Globo. Ele sabia dessa história. Com isso, o Wilson começou a achar que seria o próximo*”. Assim, a *colaboradora* reconheceu que havia “justiçamentos” para quem, conforme narrou, “*ficava vacilando ideologicamente!*”. Segundo Ana Maria Ramos Estevão, portanto, “*na luta armada não se pode vacilar ideologicamente, jamais*”, pois, caso contrário, corria-se o risco de ser “justiçado” e, não raras vezes, como “traidor”. De forma concomitante, Ana Maria Ramos Estevão discordou, portanto, juntamente com outros guerrilheiros, que a ALN ajudasse a família de Wilson.

Ainda sobre o relato de sua “queda” no assalto mencionado, Ana Maria Ramos Estevão disse que: “*foi no banco lá... Em uma agência na Avenida Nossa Senhora da Lapa, na Lapa, em São Paulo. Essa ação foi feita por dois grupos. Era a ALN, por um lado, e, por outro, o pessoal da Rede – do Eduardo Bacuri (que já morreu). O problema estava feito*”²³⁷. Como sinal das dificuldades da ação, tratavam-se de dois grupos da esquerda armada cuja maior parte dos guerrilheiros não se conhecia porque atuava em organizações distintas, mas afeitas conforme apontou Ridente (In: RIDENTE; AARÃO REIS, 2008, p. 125). Por isso, Ana Maria Ramos Estevão falou que: “*somente as lideranças dos dois grupos se conheciam*”, e, em

²³⁷ Segundo Ridenti, a Rede “foi uma pequena e ativa organização guerrilheira urbana, comandada pelo ex-soldado Eduardo Leite, conhecido como Bacuri, que estivera ligado aos nacionalistas de esquerda e, depois, à VPR até meados de 1969 [...] A Rede defendia o caráter de libertação nacional da revolução brasileira, o que a aproximava da ALN na teoria e na prática armada conjunta” (In: RIDENTE; AARÃO REIS, 2008, p. 125).

decorrência disso, *“não tinha nenhum jeito de identificar essas pessoas durante a ação”*. Houve, portanto, uma série de “ações erráticas”, mal planejadas em relação às estratégias, às táticas empregadas na luta armada e ao “autoconhecimento” por parte dos líderes dos grupos que participaram da “expropriação” do banco. Com isso, Ana Maria Ramos Estevão argumentou, que: *“quando um grupo estava lá no banco, fazendo a ação, aconteceu muita besteira envolvendo grupos que deveriam se ajudar. Esse Wilson, que eu e minha família guardamos, estava presente na ação da Avenida Nossa Senhora da Lapa (aquele que tinha pedido dinheiro para alimentar a família). Ele viu alguém armado lá fora e achou que era um agente da polícia. Houve tiroteio. Durante a ação, com tantos tiros, o Wilson disse: “pronto, agora vão me matar... vou ser justificado aqui por vacilação ideológica”*. Conforme se lembrou a *colaboradora*, os policiais souberam, posteriormente, do equívoco entre os grupos armados e disseram: *“ah, mas os companheiros atiraram uns nos outros”*. Com bastante medo de ser “justificado” por “vacilação ideológica” no contexto da ação armada no banco, Wilson – que foi atingido por um projétil na perna – ficou com maior temor, e, por causa disso, *“não entrou no carro dos feridos quando a coisa ficou esclarecida”* entre os guerrilheiros. Segundo a *colaboradora*, Wilson *“foi para o hospital e se entregou no São Camilo”*.

Em função da “queda” de Wilson, que ficou com medo e se entregou, foram presas – conforme Ana Maria Ramos Estevão – *“cerca de 70 pessoas que participavam dos movimentos guerrilheiros”*. Ela me contou das impressões acerca da própria prisão: *“entre os 70 presos, eu. Fui presa! Ele conhecia bem o caminho da minha casa e deve ter sido muito torturado. Estava mesmo vacilando... Eu, a minha amiga, que ficou noiva do Mozart Noronha, depois o Rafael de Falco... Eles estavam lá em casa quando a polícia chegou. Tentamos fugir pela Avenida Liberdade, da Rua Fagundes (nossa casa era ali), e conseguimos êxito. Ele (o Rafael), tentou fugir e foi alvejado bem no cotovelo e na perna. Mas, quando chegamos, isso aconteceu na sexta-feira, fui presa em um domingo. No grande dia. Em plena copa do mundo, em 1970. Era mês de julho, final de junho de 1970, e o Brasil estava ganhando a copa do mundo. E a gente? A gente! A gente... Todo o mundo... Em plena Operação Bandeirante, OBAN. Porque eles sabiam o endereço da minha casa! E ele, o tal do Wilson, falou para a polícia que tinha ficado guardado na casa da “Netinha” – que era meu apelido de família. Ele tinha ficado na minha casa. Com isso, o Wilson falou meu nome e a polícia achou... A repressão achou que era meu nome de guerra”*. Por isso, Wilson levou os policiais no “aparelho” onde havia sido guardado por Ana Maria Ramos Estevão; segundo a *colaboradora*, *“nessa, nós ficamos por um mês na OBAN. Pegamos tudo o que você imagina*

de tortura. Sofremos com pau de arara, com espancamento (poucas sessões de espancamento), com muito choque – de tudo quanto é jeito²³⁸. Então... Logo, porém, eles perceberam que eu não era uma “pessoa tão quente” como eles imaginaram. Olha só as palavras que eles usaram: “ah, você não é ‘tão quente’ quanto o Wilson falou”. Eu tinha nome legal e tudo mais”.

Recorri, então, depois de entrevistar a *colaboradora*, ao Arquivo Público do Estado de São Paulo – “memórias reveladas” – e, entre os documentos relacionados à Ana Maria Ramos Estevão, encontrei o “Resumo de Declarações Prestadas por Wilson Conceição Pinto”, que tinha os seguintes codinomes: “Jonas” ou “Justo”. Segundo a documentação encontrada, Wilson foi interrogado nos dias 12, 14, 15, 16, 17 e 18 de julho de 1970 e mencionou, entre outros, o nome de Ana Maria Ramos Estevão. Além da qualificação de Wilson com filiação, residência e local da prisão como Hospital São Camilo, ele declarou o seguinte:

Que ontem (11-7-70), quando foi participar do assalto ao Banco Nacional de Minas Gerais (Igreja N. S. da Lapa), estava no veículo dirigido por CARLOS EUGÊNIO SARMENTO COELHO DA PAZ (“GUILHERME” OU “CLEMENTE”); nesta ocasião 2 (dois) ocupantes do veículo, que eram FLÁVIO AUGUSTO NEVES LEÃO DE SALLES (“ALI” OU “CARLITO” e “BARROS” ou “MIGUEL”), respectivamente combinaram entre si um ponto a ser coberto hoje às 1300 horas, na Av. do Estado, no ponto de ônibus em frente a Mesbla, em local que o depoente sabe reconhecer. Declara ainda que MUNIS TAHAN SABA (“ARY” OU “LUCAS”), costuma cobrir pontos no final do ônibus 985 – (Linha Ipiranga-Sumaré), em local que o depoente sabe indicar, diariamente nos seguintes horários: 0900, 1100 e 1300 horas. ARY ou LUCAS, costuma fazer as refeições em restaurantes situados no Bairro do Ipiranga, os quais o depoente sabe localizar. (Anexo A. M. R. E. 1)

Sob tortura, Wilson indicou o caminho para a casa de Ana Maria Ramos Estevão conforme ela mesma se recordou e conforme o próprio “Resumo das Declarações Prestadas por Wilson Conceição Pinto”:

Que, por volta de maio do corrente ano, foi levado por HIROAKI TIROGOE (“DÉCIO” ou “CORIOLANO”), a um aptº onde moravam duas estudantes, uma das quais tinha o apelido de “NETINHA”, o depoente sabe indicar o local, o aptº é o de nº 166. (Anexo A. M. R. E. 1)

Após Wilson indicar o “aparelho” onde moravam Ana Maria Ramos Estevão, Idinaura Aparecida Marques e Carlos Eugênio Paz, no dia 12 de julho de 1970, a polícia foi até o local

²³⁸ Quando Ana Maria Ramos Estevão foi presa em junho de 1970, ela falou apenas de Carlos Eugênio Paz porque os policiais acharam com ela o contrato de aluguel do “aparelho” e havia o endereço dele no documento (RIBEIRO, 2011, p. 199).

para efetuar as prisões. Por meio dessa ação, a polícia prendeu Idinaura Aparecida Marques e Ana Maria Ramos Estevão, mas Carlos Eugênio Paz conseguiu se evadir²³⁹. A CNV relatou que:

Idinaura Aparecida Marques, jovem da Igreja Metodista, ligada à ALN, presa em 12 de julho de 1970 pela Oban. Indiciada em inquérito policial por atividades subversivas em 10 de agosto de 1971. Condenada a seis meses de prisão em 1971. Testemunha da prisão e das torturas: Ana Maria Ramos. (Relatório da CNV, Vol. 2, p.183)

Wilson declarou no dia 16 de julho de 1970 aos interrogadores, que:

confirma as suas declarações anteriores, acrescentando que no dia 11 do corrente, durante o assalto ao carro pagador, quando se encontravam no “posto” de observação da Av. N. S. da Lapa esquina com a Rua Afonso Sardinha, foi deliberadamente alvejado a tiros por um indivíduo branco, forte 1.65m, cabelos castanhos claros, recebendo um ferimento transfixante no braço esquerdo. A essa altura já havia desenrolado um tiroteio à porta do Banco, que distava cerca de 30m de seu posto. Dado o exposto e como já havia manifestado o desejo de se apresentar à Polícia, acredita que elementos das organizações tenham-no colocado no posto de observação para matá-lo, motivo pelo qual evitou entrar no carro de feridos, entregando-se à Polícia. Não conhece o seu atacante, esclarecendo que nessa ação haviam 3 militantes que não foram apresentados. Esclarece mais que, durante a sua militância na ALN, sentiu que muitos elementos têm disposição para entregar-se à Polícia, só não o fazendo de medo das represálias da organização e, também, temerosos da tortura policial que a organização propaga existir, acrescentando detalhes horríveis. (A. M. R. E. 1)

As memórias de Ana Maria Ramos Estevão – cruzadas com os documentos regulares supracitados – abalizaram mais um momento de tensão entre a ALN e os órgãos da repressão que, entretanto, ganhou uma versão própria por meio dos escritores do “Orvil” – na defesa do “modus operandi” da ditadura militar brasileira²⁴⁰. Na versão do “Orvil”, porém, Ary Rocha Miranda e Wilson Conceição Pinto tinham sido incorporados no Grupo Tático Armado, GTA, da ALN – egressos da Frente de Massas. Mas depois dos primeiros “assaltos” os dois guerrilheiros pretenderam se desligar por “inaptidão àquele tipo de atividade” – conforme consta no “Orvil”. Ainda conforme a versão dos militares, ambos foram “ameaçados de morte

²³⁹ Segundo Maria Cláudia Badan Ribeiro, Idinaura Aparecida Marques foi recrutada por Ana Maria Ramos Estevão para a ALN. Elas “moravam juntas” e receberam “Rafael de Falco, dando abrigo a outros companheiros perseguidos como Maria Aparecida Horta”. Ribeiro assinalou, inclusive, que Idinaura “sua companheira de república recolhia medicamentos para a guerrilha” e as “caixas contendo esses remédios foram apreendidas em Ribeirão Preto na casa de Irineu de Moraes” (RIBEIRO, 2011, p. 201).

²⁴⁰ Segundo Mauro Eustáquio Costa Teixeira, divulgou-se alguns “sítios da internet”, no ano de 2007, um “minucioso relato da luta armada e da repressão contra ela, elaborado entre 1985 e 1988 por oficiais do Centro de Informações do Exército (CIE), autorizados pelo então Ministro do Exército, General Leônidas Pires Gonçalves”. Para Teixeira, “o Orvil representava uma reação, por parte da mais importante das Forças Armadas, contra a construção de uma memória daquele período por parte da esquerda, através das fontes que mencionamos acima” e que a iniciativa estava ligada à publicação do Projeto Brasil: Nunca Mais (BMN). Em síntese, o “Orvil” diz respeito a uma reação por parte de militares leais à memória do que consideraram ser a “Revolução de 31 de março de 1964” e os seus procedimentos repressivos contra as organizações de esquerda (TEIXEIRA, 2012, p. 13-23). Para ter acesso ao “Orvil”, veja: <http://www.averdadesufocada.com/images/orvil/orvil_completo.pdf>. Acesso no dia 20 de maio de 2015.

por Monir Tahau Sab, caso resolvessem abandonar a organização”. Diferente das declarações prestadas para a polícia por Wilson, conforme anexo A. M. R. E. 1, escreveram os redatores do “Orvil”, no entanto, que “Bacuri” feriu “acidentalmente” – entre aspas no escrito – tanto a Wilson, quanto a Ary. Por isso, conforme a versão dos militares, Ary foi “justiçado”, Wilson ligou o “surpreendente acontecimento às ameaças de Monir” e, portanto, “evadiu-se do local”²⁴¹. Na versão descrita no “Orvil”, fez-se a adaptação do documento policial às intenções evidentes de “apologia ao Regime Militar” e, com isso, realizou-se notáveis acréscimos, ou “ajustes”, às declarações de Wilson constantes no anexo A. M. R. E. 1, os quais podem ser comparados às memórias de Ana Maria Ramos Estevão e ao trecho que se segue:

Ao procurar socorro no Hospital São Camilo, em São Paulo, Wilson entregou-se às autoridades. Em declarações aos órgãos de segurança, afirmou que: “Há muito tempo eu já havia demonstrado a intenção de abandonar a militância e entregar-me às autoridades”²⁴². Durante minha militância na ALN, senti que muitos elementos têm disposição para entregar-se à polícia, só não o fazendo por medo de represálias da organização e, também temerosos com a tortura policial que a organização propaga existir, acrescentando detalhes horríveis”²⁴³. Prosseguiu: “A ALN não dá o devido valor aos operários que consegue recrutar, alegando falta de nível político. Mesmo dentro da organização, é notória a existência do espírito de classe. (“Orvil”, CIE, p. 483-485)

Não obstante o cruzamento das memórias de Ana Maria Ramos Estevão com os documentos regulares citados, que logicamente podem ser comparados, a *colaboradora* fez reflexões sobre as suas três experiências na prisão, seus dramas, assim como sobre a abdicação de crenças anteriormente adotadas. Segundo ela, a sua sobrevivência somente foi possível porque terminou presa, pois, caso contrário, ela assumiu que “*teria morrido*”. Acrescenta-se a isso, porém, o comprometimento de Ana Maria Ramos Estevão com a esquerda armada: “*o comprometimento vai sendo cada vez maior quando você se envolve com os grupos de esquerda. Acho que é bem importante que fique claro que os comportamentos das pessoas em situação de pressão variaram muito. Mas variaram em função das circunstâncias das prisões dessas pessoas. Quando você estava na legalidade tinha nome, endereço, amigos, tudo. Trabalho... Eu trabalhava em um banco! É fácil para se*

²⁴¹ Segundo a versão do “Orvil”, “Bacuri” teria levado Ary para o seu “aparelho” juntamente com um militante conhecido como “Francisco” e, “por falta de socorros”, Ary “faleceu por volta das 22:30 horas daquele mesmo dia”.

²⁴² Não consta estes termos no documento policial anexo em A. M. R. E. 1.

²⁴³ A expressão “detalhes horríveis” não consta isolada no documento anexo em A. M. R. E. 1, mas foi precedida da expressão “tortura policial”. Consta o seguinte à guisa de comparação: “Esclarece mais que, durante a sua militância na ALN, senti que muitos elementos têm disposição para entregar-se à Polícia, só não o fazendo de medo das represálias da organização e, também, temerosos da tortura policial que a organização propaga existir, acrescentando detalhes horríveis”.

explicar nessas condições. Para a repressão fica mais fácil de explicar as circunstâncias dos encontros com pessoas suspeitas". Paralelamente, a colaboradora ponderou que não sofreu uma "ausência de Deus", do sentimento de "amparo divino" e de "alguma ideia religiosa" no momento da tortura em sua prisão: "não! De jeito nenhum! Não, não me lembro. Mas não... De jeito nenhum! Eu pensava, assim: "eu estou passando por isso..." Era uma coisa muito humana mesmo. Os homens que fazem isso. Eles que se corrompem a tal ponto que não são nem animais. Um animal não faz isso com outro. Estão abaixo da escala da evolução. É gente doente, doente do... Eu não, não, não.... É engraçado, porque para mim hoje... Eu nunca tinha pensado sobre isso. Mas não me lembro de ter me apegado em Deus. Mas para mim, hoje, Deus é uma alternativa. A fé, qualquer que seja, é uma alternativa do desespero. Eu penso sempre na fé como algo que funciona assim: quando não tem mais saída há essa aí. Dou até risada! Pra você continuar sobrevivendo é preciso ter fé. É, sobrevivendo... Sobrevivi, não é?". Notei, então, que embora Ana Maria Ramos Estevão tenha se desapegado da ideia religiosa, mesmo no momento da tortura, atribuiu à fé as superações das situações desesperadoras, das situações-limite.

Em uma narrativa que manteve tênues os limiares entre a crença e a ausência dela, Ana Maria Ramos Estevão, entretanto, disse: *"de Deus eu não desacreditei. Até que ainda acho que isso é uma coisa ruim... O que a sociedade capitalista produziu de pior... Foi as últimas consequências".* Mas recordou-se que nos momentos de sofrimento ela não se *"apegava em Deus não"*, segundo me disse. Antes, ela analisou: *"eu me apegava nos companheiros que estavam juntos passando pela mesma dificuldade, pela mesma situação. Eu não tinha medo de morrer. Engraçado, pois sempre achei que teria muito medo da morte... Mas não tinha. Eu tinha tanta certeza que aquele ativismo se tornou o meu protestantismo... Não tinha feito nada de errado. Nada de desumano. Eu tinha muito clara essa certeza que, se sobrevivesse, passaria a minha vida denunciando isso. Tinha muito medo de não poder contar essa história... Se eu fosse ter alguma religião, provavelmente seria de alguma religião meio celta que não fosse tão antropocêntrica quanto o protestantismo. Que fosse centrada muito mais na vida do que nos homens. Os homens são um dado a mais nesse universo, aí. Em algum momento a partícula de Deus nos criou. Digo isso de forma bem humorada, até".* Comprometida com a política de esquerda e desapegada das ideias religiosas, mas sem descreer em Deus, Ana Maria Ramos Estevão manteve a sua *heterodoxia comunista* nas experiências de *"sobrevivência humana"* em suas três prisões. Com uma narrativa dolorida, ela descreveu mais detalhadamente as suas prisões: *"quando cheguei na auditoria militar, fui para o DOPS e, do DOPS, fui pro Presídio Tiradentes que foi quando conheci a Dilma*

Rousseff. Fui solta quando voltei para a auditoria militar porque me consideraram “isenta de culpa”. Acabei entrando como testemunha em um processo da ALN. Depois, saí em três meses... Contudo, a repressão foi me pegar de novo na faculdade... Eu voltei para a faculdade. A repressão foi lá e me arrancou da sala de aula durante uma prova de sociologia! Todo o mundo viu! Alguém que eu não citei, quando fui presa na primeira vez, foi preso posteriormente e acabou mencionando meu nome. Sabendo que eu já tinha sido presa, que a polícia já sabia de mim, e “tarará, tarará”, disse: “ah... vou falar da Ana Maria porque não tem nenhuma novidade”. Aí falaram de mim... E me levaram... Eu tive que explicar os motivos pelos quais não tinha dedado essa pessoa da outra vez. Nunca fui dedo duro mesmo! Dessa vez eu fiquei 15 dias. Na terceira vez, fiquei dois meses – em 1973. Foram três prisões!”.

Da última prisão, Ana Maria Ramos Estevão rememorou o seu encontro com o coronel reformado do Exército Brasileiro Carlos Alberto Brilhante Ustra, cujo codinome era “Dr. Tibiriçá”. Ela disse, que: *“na terceira prisão estava o major Ustra que era membro da Igreja Metodista. Ele pegou a minha ficha em 1973 mesmo... Em agosto de 1973. Não, não... Foi em julho de 1973. Pegou a minha ficha e falou: “hum, você estudou no Instituto Metodista... “Piriri”, “pororó”! Porque eu também sou metodista”, e tal. Aí montou-se todo um esquema para me favorecer. Ele disse: “se você, saindo daí, for procurada por fulano, fulano e fulano, leva esse telefone e me liga”. Achando que eu... Como eu não tinha saído do país, continuava... Ele achou que eu tinha... É... Desistido. E ele falava isso, isso e isso. Não, “porque eu tenho certeza que a sua, a sua, a sua”, como que ele falou, “Que a sua... que o seu compromisso com a fé é maior que o seu compromisso com a política”. Eu concordei: “tá, tudo bem”. Ele deu o telefone e tal. Só que eu procurei...”²⁴⁴. Embora não tenha sido membro da Igreja Metodista do Brasil, Ustra se utilizou da sensibilização, da identificação religiosa de Ana Maria Ramos Estevão para apelar à sua fé que, para o oficial, era antagônica aos supostos da esquerda; a fé de Ana Maria Ramos Estevão, para Ustra, poderia ser, portanto, maior que o compromisso da *colaboradora* com a política de esquerda. Ustra estava errado, pois Ana Maria Ramos Estevão havia sido excluída da Igreja Metodista do Brasil por desafiar as hierarquias eclesásticas, defender as suas escolhas progressistas, desafiar a moral*

²⁴⁴ Durante a minha atuação como pesquisador do GT sobre o papel das igrejas na ditadura, da CNV, procurei por maiores informações sobre a ligação de Ustra com o metodismo, mas, por meio de contatos telefônicos realizados por Anivaldo Pereira Padilha, colaborador do GT, concluímos que a sua família estava no rol de membros da Igreja Metodista de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Embora não tenha sido membro da Igreja Metodista de Santa Maria, Ustra frequentou os cultos daquela comunidade e recebeu “formação protestante” em sua infância e adolescência.

ortodoxa e aderir ao comunismo: ela quis ir às últimas consequências da mesma forma em que, antes, desejou ser missionária protestante: fez “missões” de um modo mais “subversivo”.

Do interior da Igreja Metodista do Brasil para os “quadros da AP”, Anivaldo Pereira Padilha tem recebido especial atenção em pesquisas científicas e mesmo no relatório do GT sobre o papel das igrejas na ditadura militar, da CNV. Mostra privilegiada desta abordagem é a pesquisa de mestrado de Daniel Augusto Schmidt que, como escrevi, obteve acesso aos diários do bispo metodista Isaías Fernandes Sucasas e às demais fontes que o remeteram ao irmão consanguíneo do bispo, a saber, o pastor metodista José Sucasas Júnior²⁴⁵. Segundo Anivaldo Pereira Padilha e Schmidt, Isaías Fernandes Sucasas e José Sucasas Júnior foram os delatores do *colaborador* para o DOPS de São Paulo (2014, p. 149-152). Antes da delação sofrida por Anivaldo Pereira Padilha, todavia, a história de vida política – e a militância do *colaborador* – o colocou na mira dos agentes do aparato informativo e repressivo da ditadura militar. Conforme Anivaldo Pereira Padilha, sobre seu testemunho de ativismo, a participação política se desdobrou em “duas áreas”: “destaquei-me, em primeiro lugar, no meu envolvimento como líder cristão na denominação metodista após despontar-me na luta interna contra as ditas repressões endógenas”; depois, ele se dedicou “igualmente ao movimento estudantil, mas principalmente na Ação Popular, AP”. Segundo a avaliação do *colaborador*, ele se despontou “como líder protestante, político, entre a parcela da sociedade brasileira contrária à ditadura militar”. Foi relatado pela CNV que:

Anivaldo Pereira Padilha atuava no movimento de juventude da Igreja Metodista e ecumênico nos anos 1960. Membro da Igreja Metodista na Luz, cidade de São Paulo, exerceu várias funções de liderança na igreja em nível nacional: diretor do Departamento de Mocidade da Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista, redator da revista da juventude metodista “Cruz de Malta”, secretário-executivo da União Brasileira de Juventude Ecumênica (Ubraje), e secretário regional para o Brasil da União Latino-Americana de Juventude Evangélica (ULAJE). Era estudante de Ciências Sociais da USP, o que tinha relação com a formação cristã que recebera, baseada na teologia da responsabilidade sociopolítica da Igreja. Era vinculado à organização de esquerda formada por cristãos brasileiros Ação Popular (AP). (Relatório da CNV, Vol. 2, p.180)

Assim, Anivaldo Pereira Padilha foi preso “juntamente com uma companheira e dois companheiros”²⁴⁶. E “os dois companheiros eram protestantes da Igreja Metodista Central de São Paulo”. Para ele, as circunstâncias da prisão foram decorrentes de um “descuido (que custou muito caro)”, pois, “dois rapazes, que na verdade eram dois irmãos, iriam me

²⁴⁵ Embora Schmidt tenha dado especial atenção à Igreja Metodista do Brasil, sua publicação, contudo, intitulou-se: “Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil” (2014).

²⁴⁶ Esta “companheira” de Anivaldo Pereira Padilha era Eliana Rolemberg, de AP. Foram presos também Celso e Fernando Cardoso da Silva.

entregar um material ideológico numa pasta com um pacote contendo papéis, documentos”. Rememorou o *colaborador*, portanto, que os rapazes foram à sua casa para entregar-lhe os papéis, os documentos; ele, por sua vez, os entregaria para outro receptor. Conforme Anivaldo Pereira Padilha, *“esses dois rapazes deixariam todo aquele material na casa de um tio deles que ficava cerca de um quarteirão e meio da minha residência. Era pra eu pegar aquele material na casa do tio deles no dia seguinte. No dia seguinte, pela manhã, eu fui para a casa daquele homem com uma companheira da AP. Quando chegamos naquela casa fomos imediatamente presos pela Operação Bandeirante, OBAN. Não era, ainda, o DOI-CODI... Era a OBAN... A OBAN era um centro clandestino de repressão. Na realidade, a OBAN era conhecida como um dos dois principais centros de torturas no Brasil”*²⁴⁷. Ele foi preso pelos homens que trabalharam na OBAN no dia 28 de fevereiro de 1970, e, apenas depois, ficou sabendo que a sua *“reclusão aconteceu porque um primo desses dois rapazes (que portavam os documentos referidos), era informante do DOPS. Esse primo dos rapazes percebeu que naquela pasta tinham papéis... Ele quis abrir aquela pasta para conhecer seu respectivo conteúdo... Ele abriu a pasta e, em seguida, chamou o DOPS para nos entregar à repressão. Ficamos sabendo, depois, que o DOPS tinha passado a noite toda – por perto da casa daquele homem – para nos esperar, nos prender e nos maltratar posteriormente. O delegado Sérgio Fleury era diretor do DOPS naquele tempo... Eles abriram aquela pasta, descobriram que eram documentos da AP e acharam que eu era um “peixe graúdo” – como diziam. Daí eles tiveram que comunicar o Exército... Não sei bem como foi isso, mas de madrugada, bem cedo (de manhã), a OBAN chegou e mandou o DOPS embora”*. Dessa forma, nota-se que a prisão de Anivaldo Pereira Padilha aconteceu por diferentes razões, isto é, os agentes de segurança estavam seguindo as pistas para pegá-lo e um conjunto de fatores – conforme demonstrou a documentação – precipitou a “queda” do *colaborador*.

Naquela manhã, Anivaldo Pereira Padilha observou que a rua da casa em que deveria retirar os documentos *“era bem tranquila e muito quieta (na Barra Funda), não dava para ver praticamente ninguém...”*, e, por isso, *“não tinha nenhum movimento naquela rua pacata”*. Aparentemente, ele e a sua companheira estavam “seguros” – eles se sentiram “seguros” – e, “sem” a vigilância de agentes do aparato informativo e repressivo, restava-lhes apenas cumprir com a ação indicada por outros integrantes da AP. Eles viram, porém, que *“alguns carros estavam parados, mas não eram muitos veículos em São Paulo...”*; e, “pra

²⁴⁷ Anivaldo Pereira Padilha se lembrou, durante a sua entrevista, de alguns “órgãos de repressão”: *“era o CENIMAR no Rio de Janeiro e o DOI-CODI em São Paulo. A OBAN era comandada pelo Exército Brasileiro, porém era também composta por policiais civis, por policiais militares de São Paulo e por oficiais do Exército. Tratava-se de um grande centro de tortura em São Paulo”*.

não dizer que a rua estava totalmente parada” – “sem qualquer movimento” –, eles viram “uma mulher empurrando ternamente um carrinho de bebê”, o que deu a Anivaldo Pereira Padilha a sensação de que tudo estava transcorrendo da melhor forma possível. O narrador disse que eles não ficaram “nem um pouco preocupados!” ou, mesmo, pensativos sobre a possibilidade de serem presos. Então, chegaram à residência em que deveriam retirar os papéis, tocaram a campainha e, instantes depois, foram surpreendentemente atendidos: “acho que eram umas 8 horas e 30 minutos, ou, no máximo, umas 9 horas da manhã. O cara atendeu... Mas antes de atender ele olhou pela janela... Identifiquei-me... Ele abriu a porta da casa... Aí o delegado disse: “pode ir entrando”. Eu entrei... Tinha oito caras com metralhadoras lá em cima... Só quando saímos da casa foi que eu prestei atenção: a “pacata” e “solitária” rua estava tomada por agentes. Toda a região estava tomada! Eles fizeram um sinal para aqueles carros, que estavam aparentemente estacionados e escondiam muitos policiais fortemente armados. Havia também homens do Exército naquele lugar... O cerco estava feito!”.

Quando terminou de narrar pormenorizadamente sobre a conjuntura da prisão, Anivaldo Pereira Padilha ficou com os “olhos marejados”. Com um “soluço contido”, entrementes, disse-me que depois de preso foi conduzido para a OBAN: “digo-lhe emocionado que... Foi... Um período muito, muito, muito difícil... Lembro-me que a primeira coisa que o delegado Barreto me disse foi a seguinte: “olha... é melhor você começar a falar porque a guerra acabou... conta tudo!”. Anivaldo Pereira Padilha disse que “aguentou firme”: “não entreguei nenhum amigo ou companheiro que participava de uma organização comunista ou ligada aos partidos comunistas. Neguei tudo!”. Mas contou sobre os seus argumentos defensivos e, com eles, sobre os limites da sua defesa: “eu tinha um álibi muito bom que funcionou até certo ponto, mas não tanto... Meu álibi era de que eu estava coordenando uma pesquisa sobre juventude e mudanças sociais na América Latina. Era uma pesquisa bibliográfica, apenas. Eu tinha feito um apelo por meio de uma carta circular para os jovens do Brasil inteiro, dizendo assim: “mandem-me documentos ou qualquer coisa interessante sobre juventude”. A intenção era mesmo compreender as mudanças dos últimos dez anos em relação à sociedade latino-americana naquele momento de passagem, naquele vácuo que existia na época. Você era adolescente, era jovem e, depois, queria exercer outros papéis relevantes na sociedade em momentos cruciais para a vida humana. Minha intenção era detectar esses fenômenos todos relacionados à juventude brasileira, assim como aos brasileiros que experimentaram um momento delicado da realidade política. Naquele período havia um movimento de juventude no mundo inteiro! Esse despertar da juventude brasileira era importante

porque nos tirava do isolamento daquela conjuntura mundial. Não poderíamos ficar isolados...”. Em função da pesquisa que Anivaldo Pereira Padilha estava fazendo, ele “disse que não sabia da origem daqueles papéis contidos na pasta apreendida...”. Portanto, utilizou-se do que chamou de “álibi...”. Defendendo-se das acusações de subversão com provas materiais apreendidas, o colaborador disse aos interrogadores que não sabia do que se tratavam aqueles papéis. Segundo Anivaldo Pereira Padilha, ele “estava pedindo uma contribuição ampla da juventude brasileira em função da suposta pesquisa. Falei-lhes inclusive que, por causa da solicitação que fiz, recebia sempre documentos inusitados. E é verdade! Eu não menti, não... Recebi realmente coisas inusitadas. Vinham materiais dos escoteiros, dos movimentos estudantis, das alas de juventudes comunistas, enfim... Tinha de tudo!”. No entanto, escreveu-se no relatório da CNV – independentemente de tais documentos – que:

Anivaldo Padilha foi preso pela Operação Bandeirantes (Oban) em 28 de fevereiro de 1970 (...). A prisão ocorreu alguns meses depois de um exemplar do jornal Unidade III da Federação dos Jovens Metodistas de São Paulo, editado por Anivaldo Padilha, ter sido encaminhado ao DOPS pelos informantes pastor metodista José Sucasas Jr. e bispo metodista Isaías Sucasas (28 de agosto de 1969). O jornal continha críticas à direção da Igreja Metodista e artigos avaliativos da situação da Igreja e dos jovens. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 181)

Malgrado o seu “álibi”, contudo, Anivaldo Pereira Padilha, frustrado com as delações sofridas, continuou sendo submetido às torturas física e psicológica. Ele se lembrou de que: *“num dos momentos da tortura, em que eu estava negando que era comunista e que participava de alguma organização, um dos perpetradores falou bravo, xingando, gritando... “Você quer que eu acredite nas suas palavras ou no pastor que afirma categoricamente que você é comunista?”*. Outra vez, tive a percepção de que o colaborador narrou como se estivesse sendo traído pelos clérigos de sua denominação no mesmo momento do testemunho. Nada novo em minhas entrevistas de história oral durante a pesquisa. Sem conseguir conter as suas emoções, porém, os olhos de Anivaldo Pereira Padilha verteram algumas lágrimas antes contidas: ele chorou na ocasião da entrevista, e, na intersubjetividade que se estabeleceu, eu “marejei os meus olhos” não sem problematizar a sua experiência, enxuguei-os e continuei ouvindo o colaborador. Então, ele reclinou a sua frente e sussurrou: *“ai... Que difícil falar agora... É... É muito difícil contar isso...”*. Compreendi que Anivaldo Pereira Padilha chorou ao se recordar das torturas físicas, mas também ao se lembrar da delação que sofreu por parte de Isaías Fernandes Sucasas e José Sucasas Júnior. Para Anivaldo Pereira Padilha – em prol da causa religiosa heterodoxa e da causa política comunista – *“foi possível enfrentar aquela situação de tortura durante mais de longos 20 dias na primeira vez”* com muito sofrimento,

mas lamentou: *“meus pastores estavam por trás daquela situação... Estou emocionado, agora... É... Eu afirmo que nesse momento, em que estava preso, conheci o lado mais sombrio de um ser humano”*. Em face da *“situação de tortura durante mais de longos 20 dias”* e, da menção que o torturador fez aos seus pastores como delatores, Anivaldo Pereira Padilha realizou outra reflexão emocionada: *“quando tiramos o mal – que está dentro de todos nós – ele se sente totalmente livre para agir na forma que quiser. Fiquei na companhia de centenas de pessoas... Não conheci uma pessoa sequer que escapou da tortura, da morte ou do desaparecimento”*. Porque o colaborador não se considerou mera vítima do Regime Militar, mas disse que ele e seus companheiros estavam *“conscientes que ser preso era um risco constante, iminente e real”* e que, portanto, decidiu *“correr o risco”*.

Segundo o relatório da CNV,

Os irmãos pastor José Sucasas Jr. e bispo Isaías Sucasas da Igreja Metodista eram formalmente registrados como informantes do DOPS. No arquivo do DOPS-SP encontra-se o Termo de declarações, de 23 de agosto de 1969, cujo declarante é José Sucasas Jr., tendo como testemunha Isaías Sucasas. A declaração é uma denúncia formal contra jovens da Igreja Metodista que atuariam para *“subverter e doutrinar para a esquerda”*. Como prova é apresentado exemplar do jornal *Unidade III*, ano I, nov. 1968 para fins de avaliação por parte das autoridades, por *“linha subversiva e de completa irreverência”*. Na declaração são citados os nomes dos irmãos Celso Cardoso da Silva e Fernando Cardoso da Silva, do pai deles Abiezer Cardoso da Silva, como lideranças da Federação de Jovens da Igreja Metodista, responsável pela publicação, de Flávio Fróes, como articulista, e do pastor João Daronch Paraíba da Silva, como incentivador. (Relatório da CNV, Vol. 2, p.198)

No exemplar do Jornal *Unidade III*, referido no relatório da CNV, entregue aos agentes do DOPS por informantes, existem anotações feitas à mão, tais como: *“é preciso apertar os jovens que respondem por este jornal de seu registro porque é de âmbito nacional e subversivo”*. Conforme o relatório da CNV, *“na cópia entregue aos agentes da repressão os nomes dos articulistas mencionados na capa, Anivaldo Padilha e Flávio Fróes, estão grifados e em outra página há a anotação à mão tome nota!”*. Esta expressão foi *“acompanhada do texto do jornal grifado, que traz denúncia de que “Anivaldo Padilha, diretor do Departamento da Mocidade da Jugec [Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista] foi ‘cassado’ sem consulta à Mocidade que o indicou porque falava a linguagem dos jovens e não da Jugec”* (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 198). No relatório da CNV, a delação, o inquérito policial e a prisão foram mencionados da seguinte forma:

Um mês depois da delação dos líderes da Igreja Metodista, foi iniciado um inquérito policial pelo DOPS (29 de setembro de 1969) *“para apurar atividades de militantes da Ação Popular (AP). Foi apurado que o requerente [Anivaldo Padilha] participou*

de reuniões de caráter político, realizadas na Igreja Metodista em São Paulo”. A prisão aconteceu, então, em fevereiro do ano seguinte. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 181)

Para Anivaldo Pereira Padilha, em uma narrativa nostálgica, a *“prisão e a consequência dela, que era a tortura praticada pela ditadura, trazia-me uma situação de impotência diante de quatro, cinco, seis e até oito torturadores”*. Conforme ele me disse, ficou *“totalmente à mercê deles... Indefeso... Sem nenhuma possibilidade de fazer alguma coisa ou de esboçar uma reação em prol da minha própria vida”*²⁴⁸. Além disso, ele não teve, seguindo as suas recordações, *“possibilidades de resistir naquele momento de extrema dor”*. Ele se recordou também de que: *“no primeiro dia eu fui bastante torturado, assim como em outros tantos dias que se passaram lentamente. Os torturadores não conseguiram obter as informações que queriam e, em boa parte da noite, levaram-me novamente para a tortura. Consideraram-me uma “coisa” qualquer, pois fui jogado com força numa cela e ali foi terrível...”*²⁴⁹. Mais uma vez, no decurso da entrevista, Anivaldo Pereira Padilha se emocionou e, por causa disso, precisamos deixar transcorrer alguns minutos para que ele recuperasse a “capacidade narrativa circunstancial”: foi uma catarse: *“estou lembrando tudo nesse momento e estou profundamente emocionado por elaborar essa narrativa para você. Tive a possibilidade de refletir, de pensar bastante, sobre aquela situação ingrata. Eu tinha muito medo e era medo mesmo... Medo!”*. O pavor de Anivaldo Pereira Padilha relacionou seu medo evidentemente com as torturas a partir de diferentes métodos através dos quais ele sofreu a perpetração: *“castigaram-me com torturas diversas, tais como com os choques elétricos da chamada “cadeira do dragão” que era revestida com metal. Fui colocado nessa cadeira conectada na eletricidade e, ali, preso, tornei-me refém porque estava totalmente amarrado com dores em decorrência dos choques elétricos. Não era uma cadeira elétrica no sentido clássico da*

²⁴⁸ Está no relatório da CNV outra narrativa de violência sofrida por Anivaldo Pereira Padilha: “Ao chegarmos à Oban (...) assim que a porta se fechou, recebi um soco no estômago, com tal violência, que caí e fiquei alguns segundos sem poder respirar. Começaram, então, a aplicar em mim o “telefone”, método de tortura que consiste em golpear os ouvidos da vítima com as duas mãos ao mesmo tempo, em formato côncavo. Os golpes foram repetidos várias vezes, seguidos de gritos para que eu confessasse ser membro de uma organização clandestina e que revelasse os nomes e endereços de todos os meus amigos” (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 181).

²⁴⁹ Em sua narrativa para a CNV, Anivaldo Pereira Padilha abalizou que: “estava diante do chefe da equipe de plantão naquele dia, o conhecido capitão Albemáz. Não consegui saber o nome do seu assistente naquele momento. Após esse interrogatório fui levado a uma das celas. Na parte da tarde, fui levado novamente para interrogatório. A partir desse momento, as torturas se intensificaram. Trouxeram Eliana, Celso e Fernando Cardoso da Silva, dois jovens metodistas como eu, que tinham sido presos também, e nos aplicaram golpes de “palmatória”, novamente o “telefone” e choques elétricos. Nessa sessão de torturas havia mais dois homens que, posteriormente, descobri tratarem-se do capitão Coutinho, da Polícia Militar/Corpo de Bombeiros, e de um torturador de apelido “Paulo Bexiguento”, provavelmente devido às marcas de cicatrizes de catapora em seu rosto. Depois de muito tempo de torturas, nos separaram e fui levado de volta à cela, já ao escurecer” (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 182).

execução como no caso de pena de morte. Assim como a “cadeira do dragão” era um instrumento de tortura, tinha-se o pau de arara e os choques elétricos em vários lugares do corpo”²⁵⁰. No entanto, torturaram-no “*de todas as formas e com todos os métodos imagináveis*”, segundo se lembrou. O seu “*medo era de não resistir e falar aquilo que não deveria*”, porque: “*eles queriam que eu entregasse os meus companheiros*”. A voracidade da tortura era para que Anivaldo Pereira Padilha desse os nomes de pessoas com as quais manteve contato nos últimos tempos e seus companheiros integrados à AP.

O *colaborador* admitiu, pois, que por causa do seu “*maior medo*”, que era o de não suportar as torturas e entregar as pessoas das igrejas, do movimento estudantil e da AP, ele elaborou três saídas possíveis. Mas, “*nenhuma delas era uma saída de fato*” – como me disse. A *primeira* saída surgiu com o desânimo e com o abatimento emocional por causa da prisão seguida de torturas, porque Anivaldo Pereira Padilha considerou: “*uma delas seria aceitar aquela situação e acreditar naquilo que o delegado tinha dito anteriormente sobre o final da guerra*. Segundo o *colaborador* rememorou, o delegado decretou incisivamente: “*a guerra acabou*”. Essa escolha, porém, seria a de “*uma entrega total para eles, para a repressão, para colaborar irrestritamente com aquele Regime Militar*”. Em consequência disso, Anivaldo Pereira Padilha falou sobre as implicações da *primeira* saída: “*nesse caso, portanto, era necessário dizer aquilo que eu sabia e era preciso entregar todos os meus conhecidos, os meus amigos e os meus companheiros*”. Seguramente, seria uma forma de tentar salvar a sua vida – conforme ponderou –, porém o narrador se perguntou no “instante prolongado” de sofrimento: “*por qual razão eu deveria salvar a minha vida?*”. Refletiu Anivaldo Pereira Padilha que a sua índole não “*permitiria uma vida normal, depois*”, pois “*não viveria jamais com essa intranquilidade tremenda de consciência*”. Ele compreendeu que era incapaz de colocar, como disse, “*vários companheiros naquela situação inacreditável*”.

²⁵⁰ No relatório da CNV também consta que: “Anivaldo Pereira Padilha disse ainda: “eu não havia ingerido nenhum alimento desde o café da manhã. Minha boca estava extremamente seca. Tinha a impressão de que minha língua ia rachar ou que minhas mucosas estavam se esfacelando. Pedi água e o carcereiro me respondeu: “Não tenho autorização para dar água a presos que voltam do interrogatório. Beber água logo depois de levar choques pode matar” [...] Não consegui dormir. Tarde da noite, vieram me buscar novamente [...] E, segundo eles, esse era um movimento subversivo. Forçaram-me a tirar minha roupa e me colocaram na “cadeira do dragão”. Uma cadeira revestida com folhas de metal conectadas por um fio a um rádio militar de campanha. Fui colocado no no assento com minhas mãos e pés amarrados. Exigiram que eu desse todas as informações que eu possuía. A cada negativa, o torturador girava a manivela do telefone para aumentar a intensidade dos choques. Para tornar os efeitos mais fortes, colocaram uma toalha úmida sob minhas nádegas. Os choques me provocavam convulsões e gritos. A sensação era de perda total de controle sobre minha capacidade mental, racional, e sobre os meus movimentos. Era insuportável! Posteriormente descobri que o torturador se chamava Baeta, mas não consegui saber se era militar ou civil. (...)” (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 182).

Após abdicar da “primeira saída”, a *segunda* saída de Anivaldo Pereira Padilha era a de “*tentar resistir...*”. O *colaborador*, contudo, assegurou que: “*qualquer tentativa de resistência me levaria à morte fatalmente*”. A última alternativa pareceu, para Anivaldo Pereira Padilha, em uma reflexão inicial, e ocorrida no auge do sofrimento, mais plausível do que a de “se entregar ao abatimento”. Tomado por medo e espanto, Anivaldo Pereira Padilha narrou uma “terceira saída”: “*uma outra alternativa era a de acelerar, de antecipar e de encurtar o caminho da morte: busquei o suicídio!*”. Na intensificação dos seus temores, o *colaborador* reconheceu: “*fiquei com muito medo*”. E descreveu: “*eu tive medo da tortura, medo de não resistir, medo de colaborar, medo de resistir... Momentos de desespero! Tive medo de começar a falar tudo aquilo que sabia... Tive medo de perder o controle (o autocontrole). De repente eu comecei a ficar com medo de falar...*”. Os torturadores eram, segundo a experiência contada por Anivaldo Pereira Padilha, “*viciados por informações e queriam que eu falasse tudo*”. Então, ele me garantiu que: “*tudo estaria perdido se eu falasse aquilo que eles queriam, pois chegaria o desacreditado momento do esgotamento das informações. Com isso, os perpetradores quereriam me torturar mais... Eles acabariam me matando! Esses eram meus grandes medos. Para mim a tortura já era um suicídio ao mesmo tempo em que o suicídio era uma das saídas ilusórias e possíveis para aquele momento terrível*”. No ápice do desespero, da angústia sentida e d perplexidade, Anivaldo Pereira Padilha tentou se suicidar de diferentes maneiras, mas concebeu que não havia possibilidades de levar a sua intenção a cabo. Em suas palavras, e em um momento continuamente catártico da entrevista, ele me confidenciou: “*eu estava numa cela na qual não havia nada... Absolutamente nada!*”. Desesperado, Anivaldo Pereira Padilha disse que ficou pensando que: “*a única maneira seria parar de respirar, mas isso seria instintivamente impossível...*”. E explicou que, mesmo com o esforço para “*parar de respirar*”, sempre se volta a fazê-lo por desespero e pelo que definiu como “*instinto humano*”. Daí, o narrador reforçou que começou “*a entrar em desespero e em uma crise profunda...*”.

Sem ser fugaz, e durante os mais de 20 dias na prisão pela primeira vez, Anivaldo Pereira Padilha iniciou o que chamou de “*uma reflexão profunda*” sobre o sentido da sua vida. Na realidade, tratou-se de uma reflexão que reconsiderou a sua vida desde as origens pobres de Minas Gerais até São Paulo: “*eu fiz uma retrospectiva da minha vida, desde os momentos da minha chegada a São Paulo (meus pais eram do interior de Minas Gerais), a infância de pobreza... Os meus pais trabalhavam na roça e vieram para São Paulo sem nenhuma formação profissional... Minha mãe também não teve nenhuma formação... Com isso, os dois foram trabalhar como pedreiros*”. Onde, sobreveio-lhe a experiência em tenra

idade – “veio na minha mente toda a infância” –, o ingresso no metodismo e “aqueles momentos de espiritualidade maior”, bem como as mudanças que passou a chamar de “mais radicais” em sua história de vida. As suas escolhas religiosas e políticas foram revisadas por entre os limiares das dores física e psicológica que sofreu na OBAN: “pensei no momento em que me senti desafiado pelos livros evangélicos da Bíblia Sagrada, e depois, no meu envolvimento político, social, assim como nas opções que fiz ao longo da vida” – segundo me disse. Percebi que, durante a narrativa de Anivaldo Pereira Padilha, ele perdeu a “sensibilidade” do tempo transcorrido, do tempo da dor e atualizou-a para o “instante pontual” da narrativa: “mas na medida em que fui me envolvendo as coisas foram acontecendo e eu cheguei até aqui, na prisão, hoje, agora, nesse instante infernal. Isso quer dizer que não fiz planos, não tracei nada e tampouco realizei grandes planejamentos na minha vida. Deixei que o vento me levasse... Mas ficou claro naquele processo de reflexão, naquele lugar infernal, que eu não estava preso por acaso... Aquilo era resultado do fortalecimento da minha consciência cristã, política, cidadã...”. Nos interregnos da narrativa, portanto, Anivaldo Pereira Padilha distendeu o seu sofrimento para o tempo presente e sofreu os traumas, assim como as “dores prologadas” da sua experiência de padecimento e de “desorganização subjetiva”. Ao contrário de conseguir proceder com a “terceira saída”, que era o suicídio, Anivaldo Pereira Padilha asseverou, que: “se existia uma decisão para ser tomada era a de que não se pode nunca, jamais, desintegrar-se diante da tirania religiosa ou política. Antes de ser um direito, era minha obrigação a de participar – com todas as outras pessoas – na tentativa de superação daquele Regime de terror”. Por dores que tenha sentido, no corpo e por suas emoções machucadas, fortaleceram-se, no *colaborador*, as suas convicções de luta contra as “tirantias religiosa e política” – segundo o excerto supracitado. Para Anivaldo Pereira Padilha, ainda, instalou-se no Brasil a partir de 31 de março de 1964 “um regime de terror...” e principalmente depois dos efeitos do AI-5. O *colaborador* fortaleceu, por isso, as suas convicções para combater o Regime Militar pós-AI-5 também, pois me garantiu: “eu achei que era um momento de resistência”.

Distado do abatimento anterior, Anivaldo Pereira Padilha reinterpretou o sentido da prisão por meio da direção da sua própria luta e da vida: “dei-me conta, portanto, de que eu não poderia cometer um suicídio porque aquela vida não me pertencia mais”. Não significou dizer apenas que, preso, Anivaldo Pereira Padilha era responsabilidade do Estado que o privou de liberdade por questões ideológicas, mas que havia uma *rede heterodoxa anticomunista* com a qual ele estava comprometido com a própria existência. Onde, Anivaldo Pereira Padilha se despertou: “tomei consciência de que a prisão não era um lugar

de derrotados, mas um lugar de muita luta. A prisão consistia numa fase tão importante quanto aquelas outras, anteriores". Lembro-me de ter anotado as minhas impressões sobre Anivaldo Pereira Padilha em meu *caderno de campo*, porque a sua baixa estatura e a delicadeza no trato serviram para romper com um estereótipo sobre os "militantes de esquerda". Ele mesmo falou que pensou na própria "situação", pois me confidenciou os seus sentimentos: *"sempre fui muito franzino..."*; após ter sido submetido às torturas física e psicológica, indagou-se: *"por que eles precisavam de três, quatro, cinco brutamontes para me torturar?"*. Com isso, Anivaldo Pereira Padilha assumiu os seus limites: *"eu não tinha as condições mínimas de lutar individualmente contra nenhum deles, mas eles vinham em torno de mim (aqueles "brutamontes"), dando-me pancadas, socos, choques elétricos, pendurando-me no pau de arara e me colocando na "cadeira do dragão"*. O colaborador não construiu uma narrativa para se colocar meramente como "vítima do opressor", mas como quem percebeu a evidente desproporcionalidade do emprego de força na tortura e não tinha condições físicas de resistência por meio de luta corporal.

Durante a tortura, Anivaldo Pereira Padilha me falou que pensou *"algumas coisas marcantes"*. Diferentemente de Ana Maria Ramos Estevão, que não se apoiou em ideias religiosas, e em experiências místicas ao tempo de sua prisão, Anivaldo Pereira Padilha vivenciou um período de "íntima meditação": *"conversei comigo mesmo por meio de uma voz interior, que falava: "se eles precisam de tudo isso é porque eu sou mais forte". Pensei, ainda, que: "aqueles homens podiam ser fisicamente fortes, mas eu sou moralmente mais forte". Toda a minha força tomou a consciência desperta naquele momento"*. Como "senhor de sua história", e intérprete legítimo da própria experiência, Anivaldo Pereira Padilha renunciou a uma explicação estritamente psicológica e afirmou: *"é claro que se nós pensarmos, do ponto de vista psicológico, começamos a racionalizar ou enlouquecer a nossa experiência humana"*²⁵¹. Para além de uma abordagem estritamente psicológica, portanto, Anivaldo Pereira Padilha impôs uma hermenêutica do vivido: *"esse sentimento, essa experiência e essa voz era uma forma de elaborar aqueles traumas, momentâneos, com base nas certezas que surgiam dentro de mim: "eu sou mais forte do que eles... sou moralmente mais forte do que eles... dentro de mim existe uma força que eles não têm..."*. Rememorou Anivaldo Pereira Padilha, ainda, da seguinte ponderação: *"eu disse (naquele momento reflexivo), para o meu eu, assim: "estou cheio de amor ao próximo, de compromisso com a*

²⁵¹ Ainda assim, o colaborador problematizou a experiência vivida por meio de "uma voz interior" e falou que: *"aquela forma de pensar talvez fosse, do ponto de vista psicológico, uma forma de superar todos os dilemas daquele momento"*.

justiça e de solidariedade”. Numa tentativa evidente de resistência, pensei naqueles momentos difíceis: “eles tem, por detrás dos seus feitos, todas as Forças Armadas e, por detrás das Forças Armadas, existe a maior potência política, militar e econômica do mundo: os Estados Unidos da América”. Sentia-me diante de todo esse poder, e do entusiasmo dos torturadores, como alguém que – depois da reflexão – tinha condições humanas, éticas, morais, religiosas de resistir aos aparatos tirânicos do Estado”.

Com os seus sentimentos renovados diante da “conversa consigo mesmo” através de “uma voz interior”, Anivaldo Pereira Padilha explicou as consequências do que nominou de “uma tomada de consciência diferenciada”: “eu comecei, depois dessa experiência reflexiva (após ter decidido viver), a me entregar à tranquilidade e à resignação emocional, pessoal, sentimental”. Afastado da “vontade de suicídio”, e de suas formas ensaísticas, o sentimento do colaborador sobre a morte se modificou, pois ele se sentiu: “tranquilo, equilibrado e maduro com relação à sua possibilidade”. Por isso, Anivaldo Pereira Padilha se deparou com a realidade contingente de sua existência: “essa foi a primeira vez que fui claramente confrontado com a possibilidade iminente da morte... Era um risco real! Real mesmo! Poderia acontecer dentro de meia hora, de dez minutos, de 30 minutos, de 60 minutos ou no dia seguinte”. Porém, ao se confrontar com a sua realidade contingente, o narrador tornou a refletir e, agora, em relação às responsabilidades do Estado: “bom... se eu tiver que morrer... não tenho direito de tirar a minha vida porque... ela não me pertence mais... se eu tiver mesmo que morrer a ditadura que assuma a responsabilidade pela minha morte...”. Como se não bastasse o conhecimento sobre a responsabilidade do Estado acerca dos presos políticos, Anivaldo Pereira Padilha estava igualmente ciente da sua responsabilidade porque “era bastante conhecido no meio das igrejas...”. Então, ele prefigurou a construção de um mártir ao argumentar que: “talvez a minha morte fosse necessária para que os grandes seguimentos populacionais e eclesiásticos se despertassem para aquilo que estava ocorrendo no Brasil”. Longe de uma vivência mística indiferente à realidade política ou social, portanto, ele disse que sua consciência recebeu “uma luz muito forte” que marcou; conforme o colaborador: “um momento de iluminação, de despertar, de reflexão”. Onde, o narrador experimentou: “um processo de resignação, de aceitação, que aquele era provavelmente um caminho para a autenticação da minha existência na busca do seu sentido”. Reelaborada a “ideia da morte” e da vida, Anivaldo Pereira Padilha disse que, a despeito das dores físicas, em um “ato de iluminação da alma, da mente, do corpo”, ele se entregou: “à tranquilidade, à oração e acabei dormindo... Foi um fenômeno muito difícil de explicar porque, na verdade, até os dias atuais eu não consegui...”. Posterior às suas preces, e na insuficiência do conceito

de “seletividade da memória” em estado de extrema dor, Anivaldo Pereira Padilha se “recordou do que esqueceu”: *“quando eu acordei, no dia seguinte, estava sofrendo de amnésia... Não conseguia lembrar o nome de ninguém. Esqueci-me, esqueci-os, apaguei-me, apaguei-os, como que num ato sagrado de celebração do abscôndito ser. Em um primeiro momento, esqueci-me também dos nomes dos meus pais... Nem do sagrado nome da minha mãe eu me lembrava naquele momento”*. O seu esquecimento foi atribuído a uma vivência religiosa com o sagrado em situação-limite. Fundamental para superar os seus medos de morrer ou de “entregar companheiros”, entre outros, o *colaborador* disse que, depois de orar e esquecer, a experiência religiosa foi elementar para superar os momentos de tortura nos quais os violadores queriam que ele pronunciasse as suas redes de relacionamentos políticos. Rememorou Anivaldo Pereira Padilha que, após se esquecer, os torturadores perguntavam: *“quem fez tal coisa?”*; ele respondia-lhes: *“não sei, não sei...”*. Ele admitiu: *“eu realmente não sabia”* e, inclusive, *“não estava negando conscientemente”*; a partir desta afirmação, ele refletiu que passou *“por um estado de transe”*, por *“momentos de transes”* sem negligenciar a sua convicção política. Ao narrar seu transe, o *colaborador* quis instruir a minha análise: *“você pode, se quiser, analisar-me do ponto de vista psicanalítico, psicológico e psiquiátrico”*, *“mas você pode igualmente me analisar do ponto de vista da fé”*. Por lógico, a análise foi inteira compartilhada com Anivaldo Pereira Padilha ao redimensionar a sua fé em uma devoção pessoal, no momento da dor, por meio da qual se tornou possível o fortalecimento de uma convicção político-teológica sobre a vida, a morte, sobre a luta, a dor necessária. Anterior à história do narrador sobre as vivências no exílio irrompeu a lembrança de que: *“esses traumas todos, contudo, não terminaram nas dependências obscuras da OBAN”*, pois enviaram-no para o DOPS porque a OBAN era um *“órgão clandestino”*. E o DOPS tinha a atribuição de indiciar os presos políticos. Com isso, Anivaldo Pereira Padilha observou: *“eles me mandaram para o DOPS, porém o delegado (que cuidou do meu caso), não constatou nenhuma base nas acusações que permitisse me enquadrar na lei de segurança nacional. O delegado, por sua vez, decidiu me soltar... Mas a OBAN me chamou de volta... Foi mais ou menos uma semana de torturas... Depois disso, mandaram-me novamente para o DOPS e aconteceu a mesma coisa porque decidiram me soltar de novo. Ocorre que para me soltar a autorização da OABN era necessária. Levaram-me de volta para lá (para a OBAN)... Fui novamente torturado de todas as formas... Posteriormente, mandaram-me de volta para o DOPS com uma ordem de indiciamento na lei de segurança nacional. Daí eu fui indiciado e o caso foi levado para o tribunal militar de exceção... No tribunal militar as coisas tiveram um final... O próprio promotor realmente se convenceu de que não existiam bases legais*

suficientes, indícios e evidências para pedir a minha condenação. Eu nem fui julgado! Depois de oito ou nove meses, de quase um ano preso, não fui julgado... Acabei sendo solto... Mas eu estava claramente ameaçado”.

Diante dos dramas vividos por Anivaldo Pereira Padilha ao ser submetido às torturas, e ter sido delatado por clérigos metodistas, segundo se constatou não apenas por Schmidt (2014), o *colaborador* pôde fazer uma nova avaliação da atuação de protestantes *anticomunistas* que o entregaram; destarte, as suas compreensões “eclesiológicas” se apresentaram na narrativa. Ele reavaliou igualmente a difícil relação entre os seus sentimentos religiosos, as suas expectativas sobre as igrejas institucionais, e não distante disso, os envolvimento de protestantes com o aparato informativo e repressivo. Ele reconheceu, que: *“no período em que sofri as dores, causadas pelas torturas da alma e do corpo, já estava consciente dessa distinção necessária para a manutenção da minha fé”*. Isto é, Anivaldo Pereira Padilha distinguiu a igreja cristã como “corpo de Cristo”, como se diz na teologia paulina, das igrejas protestantes obviamente institucionais e as suas convicções ideológicas. Porque – segundo o *colaborador* me disse – *“todos nós desconfiávamos de muitos pastores protestantes, pois existiam vários delatores credenciados pelo Regime Militar. Eu desconfiava de muitos pastores e leigos por causa dos posicionamentos ideológicos deles nas discussões. Eram pessoas nada confiáveis”*. Com esse sentimento de desconfiança, Anivaldo Pereira Padilha se percebeu vigiado em sua denominação e precisou “tomar cuidado” com as conversas corriqueiras sobre a religião, a política e as suas atividades para além da convivência eclesial: *“eu não poderia, por exemplo, conversar com muitos deles e deixar clara a minha atividade fora da igreja”*, porque: *“para muitos deles eu era simplesmente um estudante”* de ciências sociais. Apesar disso, o *colaborador* avaliou que, no entanto, os *“outros, que acompanhavam os movimentos esquerdistas brasileiros, sabiam das minhas atividades fora da igreja – no movimento estudantil. Quase ninguém sabia que eu era militante político porque era um trabalho totalmente clandestino. Chegava ao ponto de encontrar pessoas, dentro do protestantismo, que eram militantes... Mas eu também não sabia!”*. Se no convívio social Anivaldo Pereira Padilha concebeu que usou “nome frio”, no ambiente denominacional teve de ser comedido em relação aos diferentes assuntos religiosos e políticos porque temeu pelos delatores presentes, segundo ele, na Igreja Metodista do Brasil.

Evidentemente, Anivaldo Pereira Padilha se surpreendeu com a presença de outros *comunistas* não identificados publicamente e que, ainda assim, igualmente “desconfiados”, conviviam no seio das igrejas metodistas. Contou-me o *colaborador* uma história que serviu para romper com a tensão das narrativas sobre o seu sofrimento durante as sessões de tortura:

*“lembro-me de um dia em que eu tinha que encontrar alguém perto da antiga Rua Iguatemi (perto do Shopping Iguatemi). E eu tinha a senha para encontrar a pessoa e a pessoa tinha a senha para mostrar, pois nós usávamos muitas artimanhas para sobreviver. Quando eu estava atravessando a rua, para encontrar a pessoa no ponto de ônibus, tinha um irmão da igreja parado... Pensei: nossa... E agora? Se eu não chegar no ponto agora a pessoa vai chegar, não vai me encontrar e vai achar que fui preso, vai avisar todo mundo, vai comprometer o esquema. Se eu chegasse lá – no ponto de ônibus – ficaria conversando com o irmão e a pessoa esperada iria se identificar e causar constrangimento. Decidi arriscar. Fui... Quando eu cheguei lá... Olhei bem pra ele... Ele estava assim, olha... Segurando uma revista Veja de duas semanas anteriores. Dou muita risada, agora. Era a senha para nos identificarmos. Dois transgressores em uma mesma igreja local. Aí eu joguei a contrassenha... Eu disse assim: você está sempre por aqui? Ele respondeu: “sim, estou...” . Perguntei-lhe, então: você sabe se aqui passa o ônibus para a Penha? Era uma coisa totalmente absurda essa pergunta. Aí ele deu a resposta certa e nós começamos a rir muito, assim como estou rindo agora”. Apesar das nossas risadas conjuntas, Anivaldo Pereira Padilha se valeu da história contada para mencionar a presença de outros protestantes comunistas que, desconfiados, preservaram sigilosas, obviamente, as suas identidades no convívio com os demais religiosos da mesma comunidade. Sem saber *a priori*, Anivaldo Pereira Padilha estava unido ao seu “irmão da política”, tanto quanto ao seu “irmão da fé” e, ambos, se “descobriram” por meio de um encontro inusitado em um “ponto” a partir de uma “senha própria”. Onde, percebi que dentro das igrejas protestantes havia “irmãos que delatavam irmãos”; que havia “irmãos que militavam com irmãos” sem uma sensação de “segurança” por pertencerem às diferentes denominações protestantes.*

“Será que mereceu isso?”: as violações de direitos humanos na perspectiva da ortodoxia anticomunista.

Demonstrou-se, portanto, que no interior das mesmas igrejas protestantes, de diferentes denominações, estavam justapostos os *ortodoxos* e os *heterodoxos*, assim como os *comunistas* e os *anticomunistas*. Estavam presentes e ladeados por discordantes aqueles que exacerbaram, nas formas doutrinárias político-religiosas, com os retratos do fundamentalismo protestante²⁵². Essa convivência, nem sempre pacífica e respeitosa, suscitou dilemas

²⁵² A expressão “fundamentalismo” apareceu entre os anos de 1910 e 1915 por meio dos conservadores evangélicos dos Estados Unidos, os quais publicaram panfletos em série que se intitulavam “*The Fundamentals: Testimony to the Truth*”. Cerca de três milhões de exemplares foram entregues a pastores e leigos, bem como a

elementares que surgiram inclusive na narrativa de Delcyr de Souza Lima. Reiteradas vezes, como assinala antes, Delcyr de Souza Lima, entre outros *colaboradores*, disse que o *comunismo* era “*coisa do Diabo*” e que, portanto, “*esses crentes subversivos foram estimulados*” não somente pelo ambiente político do país, mas “*espiritualmente*”, pelas “*hostes da maldade*”. Para Delcyr de Souza Lima, essas “*pressuposições ideológicas influenciaram as igrejas, tanto católicas, quanto protestantes*”. Porque Delcyr de Souza Lima sopesou as “*influências maléficas*” da sociedade nas igrejas protestantes e das igrejas protestantes na sociedade brasileira. Sem hesitar, porém, Delcyr de Souza Lima defendeu que: “*os crentes estão no mundo*”, mas “*sem pertencerem ao mundo*”. Isto é, existem duas pátrias: a celestial e a terreal – como sustentou de igual forma Irland Pereira de Azevedo – mas os protestantes não deveriam se “*contaminar*” com as “*políticas mundanas*”. Ao realizar essa afirmação, o *colaborador* ressaltou, alternativamente, a existência de uma “*sociedade dos salvos*”: “*nós não somos daqui, desse mundo. Muito ao contrário, nós somos forasteiros em terra estranha. Mas uma boa parte dos crentes era mundana porque influenciava os jovens, incitando-os a pregar o comunismo até nos púlpitos das igrejas*”. O “*mundanismo*”, como diziam os *ortodoxos* sobre as maneiras de crer e de fazer política de grande parte dos *heterodoxos*, entre outras coisas, era o “*contágio*” das expressões culturais ou as escolhas por relacionamentos ecumênicos; era, neste caso, a assimilação do binômio: teologia-política em seu caráter progressista. Havia protestantes – segundo Delcyr de Souza Lima – que estavam sendo instruídos “*para o socialismo de tal maneira que davam clara impressão de serem comunistas*”, e, ainda na compreensão do *colaborador*, “*isso é um absurdo porque até nos movimentos guerrilheiros, posteriores, sabe-se da presença de cristãos protestantes*”. Entre os que “*sofreram com o governo militar*”, Delcyr de Souza Lima destacou a atuação do leigo batista brasileiro Juarez Pascoal de Azevedo. Segundo o *colaborador*, Juarez Pascoal de Azevedo foi qualificado como um “*engenheiro lá do Norte, de Natal, grande pregador*”. Delcyr de Souza Lima enalteceu a intelectualidade de Juarez Pascoal de Azevedo que, conforme o narrador, “*chegou a trabalhar na NASA*” e, por isso, era “*dedicado aos estudos astronômicos, mas ficou entusiasmado com esses modismos que tomou todo o Estado na década de 1960*”. Para o *colaborador*, Juarez Pascoal de Azevedo “*era um bom pregador do evangelho, mas começou a se voltar para esse Movimento no mesmo tempo em que aconteceu a tentativa de revolução comunista que foi abortada pelo levante dos militares*”. Depois de qualificar o comunismo como “*coisa do Diabo*”, de se indignar com a presença de

estudantes de teologia nos Estados Unidos. Os conservadores evangélicos, portanto, denominavam-se como “*fundamentalistas*” depois desta publicação em série (ARMSTRONG, 2009, p. 232-237).

protestantes em “*movimentos guerrilheiros*”, Delcyr de Souza Lima falou de Juarez Pascoal de Azevedo como quem, apesar de ser um “*grande pregador*”, havia se associado às coisas “*diabólicas*” superadas pela chamada “*contrarrevolução*” dos militares. Crente, Delcyr de Souza Lima disse, que: “*Deus agiu por meio dos militares para fazer uma contrarrevolução*” no Brasil; e que, por isso, os protestantes que se vincularam às esquerdas foram desarticulados como parte da ação da divindade em face do “*comunismo diabólico*”.

Na perspectiva messiânica da “*vitória de Deus sobre o Diabo*”, e da “*contrarrevolução*”, Delcyr de Souza Lima aduziu que Juarez Pascoal de Azevedo, “*muito entusiasmado com aquelas coisas*”, foi “*molestado*” pelo “*governo militar por causa das coisas que pregava*” em sua atuação docente na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. Em seguida, o *colaborador* me contou que pensava que Juarez Pascoal de Azevedo não havia “*pegado em armas*”, mas “*era comunista com certeza*”, e, além disso, confidenciou-me em tom de voz ameno: “*parece até que foi torturado... Não sei, não. Será que mereceu isso?*”. No momento da conferência da entrevista eu perguntei a Delcyr de Souza Lima o porquê do “*merecimento*” da tortura física e ele me respondeu que tudo é “*consequência do pecado*” e que Deus perdoa o pecador, mas que as “*consequências do pecado*” podem ser nefastas à vida do praticante. Neste caso, Deus estaria ao lado dos perpetradores como “*castigador*” ao invés de livrar o “*pecador comunista*” dos “*espectros da tortura*”. Evidentemente, eu tomei nota em meu *caderno de campo*, pois Delcyr de Souza Lima assimilou a lógica do “*inimigo interno*” e, não obstante, dimensionou-a ao interior das igrejas protestantes, da própria Convenção Batista Brasileira. Havia, pois, um “*inimigo interno*” não somente da “*pátria*”, mas das igrejas que compunham as denominações protestantes. Assim, na apropriação da categoria de “*inimigo interno*” interiorizada em diferentes denominações por protestantes *ortodoxos anticomunistas*, Delcyr de Souza Lima argumentou: “*e esse engenheiro, Juarez de Azevedo, era muito espiritual, mas era também muito tendencioso à revolução comunista. Ele era professor universitário ligado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. Alguns chegaram a falar em pegar em armas, em revolução armada e eram religiosos. Isso é um absurdo para os crentes*”. No contexto de sua argumentação acerca de Juarez Pascoal de Azevedo, o *colaborador* me falou que, em certos casos, acontecia a “*pregação do comunismo junto da juventude batista brasileira*” e que, ao contrário do que se pode pensar, “*era esquerdismo mesmo...*”. Ainda por esse ângulo, Delcyr de Souza Lima reconheceu que na vitória dos militares contra a “*revolução comunista*” alguns “*líderes protestantes foram presos – como foi o caso de Juarez de Azevedo, conferencista*”, que, depois, “*voltou atrás...*”. Na análise de Delcyr de Souza

Lima, houve uma revisão de conceitos teológicos e políticos por parte de Juarez Pascoal de Azevedo “*por causa da pressão que os militares fizeram*”, pois, para o *colaborador*, eles “*botaram ordem no país*”.

Embora não tenha trabalhado na NASA, conforme Delcyr de Souza Lima me assegurou, Juarez Pascoal de Azevedo, entretanto, trabalhou no ambiente universitário, na UFRN, sendo um de seus fundadores²⁵³. Ele trabalhou na Escola de Engenharia, atual Centro de Tecnologia (CT), e, inclusive, no Instituto de Física – que é o atual Departamento de Física Teórica e Experimental da Universidade. Além disso, cooperou por meio da sua atuação na Pró-reitoria de Pós-graduação da UFRN e, ulteriormente, vinculou-se ao Departamento de Engenharia Civil da mesma Instituição Federal. Em razão das suas qualificações acadêmicas e profissionais, Irland Pereira de Azevedo se lembrou de Juarez Pascoal de Azevedo como protestante, como “*obreiro leigo*” e como acadêmico, conforme narrou: “*quanto ao Dr. Juarez Pascoal de Azevedo, ocorrem-se as seguintes informações: ele não foi pastor, mas serviu “pro tempore” em diversas igrejas do Rio Grande do Norte, ajudando tanto no ministério de pregação como da música, como regente. Era um físico nuclear, muito apreciado nos meios acadêmicos do nordeste do Brasil*”. Percebi que, apesar do pertencimento de ambos os pastores batistas brasileiros a uma mesma *rede* de enunciação, a opinião de Irland Pereira de Azevedo destoou da concepção de Delcyr de Souza Lima acerca de Juarez Pascoal de Azevedo. Pois, Delcyr de Souza Lima considerou a possibilidade de “*merecimento da tortura*” em decorrência do “*pecado de comunismo*”, contudo Irland Pereira de Azevedo destacou as virtudes de Juarez Pascoal de Azevedo como sendo preponderantes. As consequências do golpe civil-militar que depôs Jango da Presidência da República, e da ascensão do “*Comando Supremo da Revolução*”, foram sentidas, com brevidade, por meio das punições e cassações sob a chancela inaugural do Ato Institucional, AI-1. O AI passou a vigorar após o dia 9 de abril de 1964 e, com os acontecimentos subsequentes, culminou – através de processos políticos intrincados e recrudescidos – no AI-5 do dia 13 de dezembro de 1968²⁵⁴. Segundo Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim, que pesquisou sobre as intervenções do Regime Militar à FAFI/UNESP, depois do golpe civil-militar

²⁵³ Compreendo que Delcyr de Souza Lima buscou promover uma “qualificação intelectual” de Juarez Pascoal de Azevedo ao dizer que ele trabalhou na NASA para, no entanto, apontar ao seu “pecado de comunismo” como desabonador.

²⁵⁴ O AI-1, como posterior aos outros atos institucionais se tornou conhecido, foi assinado pelos seguintes militares componentes do “Comando Supremo da Revolução” representando as Forças Armadas: Gen-Ex Arthur da Costa e Silva, Ten-Brig Francisco de Assis Correia de Mello e Vice-Alm Augusto Hamann Rademaker Grunewald.

teve início uma verdadeira caçada a segmentos da sociedade que apoiavam o ex-presidente João Goulart, bem como todos aqueles que possuíam ligações com o governo de Jango ou estavam ligados a movimentos populares e de educação. Assim que as Forças Armadas tomaram o poder, iniciaram a *Operação Limpeza*, que tinha como objetivo “limpar” os quartéis e a sociedade eliminando todos os elementos considerados subversivos e que se posicionassem contra o regime. A perseguição não se restringiu aos militares, ampliando-se para outros setores da sociedade, em especial nos grandes centros do país, como Rio de Janeiro, São Paulo e, também, no Nordeste. (AMORIM, 2009, p. 15)

Para Napolitano, é “inegável que a fase pré-AI-5 ainda não era marcada pela censura prévia rigorosa e pelo terror de Estado sistemático contra opositores, armados ou não”, mas isso não reduziu o “caráter autoritário do regime de 1964” (2014, p. 70). A partir do AI-1, “as instituições universitárias se tornariam, juntamente com sindicatos, alvos da repressiva de governos militares, considerados locais privilegiados para a difusão de doutrinas revolucionárias e de recrutamento para as organizações de esquerda” – seguindo a linha do Relatório da CNV (Vol. 2, p. 269). Com Napolitano, considero que o Regime Militar, “ab origine”, foi autoritário e com os dois “objetivos políticos básicos” apresentados pelo autor e destinados igualmente à repressão dos acadêmicos:

O primeiro objetivo era destruir uma elite política e intelectual reformista cada vez mais encastelada no Estado. As cassações e os inquéritos policial-militares (IPM) foram os instrumentos utilizados para tal fim. Um rápido exame nas listas de cassados demonstra o alvo do autoritarismo institucional do regime: lideranças políticas, lideranças sindicais e lideranças militares (da alta e da baixa patente) comprometidas com o reformismo trabalhista. Entre os intelectuais, os ideólogos e quadros técnicos do regime deposto foram cassados, enquanto os artistas e escritores de esquerda foram preservados em um primeiro momento, embora constantemente achacados pelo furor investigativo dos IPM, comandados por coronéis da linha dura [...] O segundo objetivo, não menos importante, era cortar os eventuais laços organizativos entre essa elite policial intelectual e os movimentos sociais de base popular, como o movimento operário e camponês. (NAPOLITANO, 2014, p. 70)

Conforme Fico, na antevéspera da posse de Castelo Branco na Presidência da República, Costa e Silva, por meio do “Comando Supremo da Revolução”, expediu o “Ato do Comando Supremo da Revolução nº 9 e a Portaria nº1”. Fico sublinhou que o primeiro “estabelecia que os encarregados de inquéritos e processos (visando às suspensões de direitos políticos, às cassações de mandato etc.) poderiam delegar atribuições referentes a diligências ou a investigações” e poderiam, inclusive, requisitar inquéritos ou sindicâncias levados a cabo em outras esferas”. A portaria, por sua vez, “determinava a abertura de Inquérito Policial Militar (IPM) para apurar crimes militares praticados contra o Estado e a ordem política e social”. Por isso, Costa e Silva, e seus apoiadores, criaram as condições para os tenentes-coronéis, majores, e capitães praticarem a “caça às bruxas comunistas”. Trataram-se, pois, de atitudes iniciais seguidas por diversos IPM que oportunizaram, desde as origens, um *éthos*

persecutório para o Regime Militar segundo preconizou Fico (2001, p. 36-37). Nessa conjuntura, os professores, funcionários e alunos da UFRN foram investigados por meio de um IPM instaurado para apurar a prática de “subversão” e de “crimes contra o Estado” naquela instituição federal de ensino superior como sustentou a documentação anexa em D. S. L. 1²⁵⁵. Por meio de poderes delegados pelo marechal Estevão Taurino de Rezende Neto ao tenente-coronel Alvaro Esteves Caldas como “encarregado do IPM”, e, por solicitação deste ao capitão Gerardo Parente de Albuquerque, que serviu como “escrivão”, procedeu-se com o requerimento ao comandante do IV Exército na Portaria nº 10 – AJG, general Joaquim Justino Alves Bastos, para que se apurasse:

responsabilidades de quantos se envolveram, direta ou indiretamente, na “UNIVERSIDADE DO RIO GRANDE DO NORTE”, na prática de atos tendentes à subversão do regime político democrático em nosso País, assim como em crimes contra o Estado e seu patrimônio, com Ofensa à Lei nº 1. 802, de 5 de janeiro de 1953 e ao Código Penal Militar. (Anexo D. S. L. 1)

Em palavras conclusivas, Joaquim Justino Alves Bastos fez a sua determinação militar através da referida Portaria para a abertura do IPM no dia 24 de julho de 1964: “determino que, com a possível urgência, seja instaurado o competente Inquérito Policial-Militar” e, portanto, Alvaro Esteves Caldas recebeu “atribuições policiais” que competiam ao Comando do IV Exército. Mas, no dia 10 de julho de 1964, na Guanabara, Estevão Taurino de Rezende Neto havia delegado a Alvaro Esteves Caldas poderes para “presidir Inquérito Policial Militar”. No dia 26 de julho de 1964, os oficiais Alvaro Esteves Caldas juntamente com Gerardo Parente de Albuquerque se deslocaram até a Reitoria da UFRN para ouvir a primeira “testemunha” no IPM recém-instaurado. A primeira testemunha a ser ouvida foi o Reitor da UFRN Onofre Lopes da Silva que, de saída, narrou sobre a “subversão” presente na Universidade, sobre iniciativas “subversivas” da UNE e da greve deflagrada na instituição com o objetivo de se realizar a “reforma universitária”. Entre as pessoas citadas nominalmente por Onofre Lopes da Silva no IPM, estão Juarez Pascoal de Azevedo e Aldo Tinoco seguidos de nomes de estudantes com as devidas acusações peculiares a cada mencionado. Sobre Juarez Pascoal de Azevedo e Aldo Tinoco, disse Onofre Lopes da Silva: “são conhecidos como esquerdistas atuantes; que não tem conhecimento que usaram a cátedra para propaganda ideológica, que sabe que ditos professores fora da Universidade faziam trabalho de propaganda através de discursos em reuniões diversas”.

²⁵⁵ A documentação anexa em D. S. L. 1, refere-se ao IPM da UFRN, bem como ao pedido de “habeas corpus” em prol de Juarez Pascoal de Azevedo e diferentes declarações de conhecidos do paciente que se posicionaram em seu favor.

Na sequência do IPM, a 9ª pessoa a ser ouvida – e uma das testemunhas que citou Juarez Pascoal de Azevedo – foi o professor e diretor da Faculdade de Farmácia da UFRN, Genário Alves da Fonseca. Interessantemente, Genário Alves da Fonseca era capitão farmacêutico da Força Aérea Brasileira e também atuava na docência da UFRN²⁵⁶. Sem hesitar, Genário Alves da Fonseca citou vários colegas professores e, entre eles, Juarez Pascoal de Azevedo a quem não poupou: “da Faculdade de Engenharia, como defensor das reformas de base, que foi defensor da reforma universitária, prezando pela participação dos alunos em todos os órgãos de deliberação da Universidade”. Com Hilton Tavares Galvão, a 13ª testemunha do IPM, surgiu a identificação de Juarez Pascoal de Azevedo com o ex-prefeito de Natal Djalma Maranhão – deposto com o golpe civil-militar de 31 de março de 1964: “JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO, tido como elemento comunista, que frequentou várias vezes o Gabinete do ex-prefeito DJALMA MARANHÃO e tomou parte de passeios na represa “Pai Mateus” situada no município de Goianinha, juntamente com elementos sabidamente comunistas, como sejam: Djalma Maranhão, Hebbler Maranhão, Paulo Fransinete, Luiz Gonzaga dos Santos, Berenice de Freitas, Mailde Ferreira Pinto e outros”²⁵⁷. Foi na narrativa da 26ª testemunha, ouvida no dia 23 de julho de 1964, que constatei que Juarez Pascoal de Azevedo já tinha sido preso: “digo, por comentários feitos por professores, seus próprios companheiros, que o professor Juarez Azevedo fora preso por professar ideias nacionalistas” e “soube que o referido professor gostava de “bater papos” no “Grande Ponto”, onde externava suas ideias e que muitas vezes fora aconselhado por amigos, a deixar de lado certas ideias, a que o professor Juarez rebatia, afirmando que expressava pontos de vista técnicos e não políticos”.

Somente por meio da argumentação de José Fernandes Machado, 33ª testemunha do IPM da UFRN, os militares comprovaram que Juarez Pascoal de Azevedo era um protestante: “JUAREZ AZEVEDO é cristão evangélico e apoiava as reformas preconizadas pelo ex-presidente JOÃO GOULART” e “na casa do alfaiate OTANIEL SAMPAIO não havia reuniões políticas, mas sim debates sobre problemas brasileiros, particularmente as reformas, nas quais tomavam parte o depoente e o professor JUAREZ AZEVEDO”. Não obstante, José Fernandes Machado complementou: “o referido professor, fez conferência num sindicato cujo nome ignora”. Depois de ouvidas as testemunhas que acusaram para os militares diversos professores e alunos da UFRN de “subversão”, em grande parte das vezes iniciando pelo

²⁵⁶ Genário Alves da Fonseca foi o segundo reitor da UFRN entre 1971 e 1975.

²⁵⁷ Por deterioração do documento, resta-me a dúvida se o sobrenome correto de um dos mencionados é mesmo “Fransinete”.

nome de Juarez Pascoal de Azevedo, os oficiais Alvaro Esteves Caldas e Gerardo Parente de Albuquerque finalmente ouviram-no no dia 31 de agosto de 1964. Após terem ouvido a Juarez Pascoal de Azevedo, portanto, os oficiais responsáveis lavraram um “Termo de perguntas ao indiciado” que compôs o IPM da UFRN conforme constante no anexo D. S. L. 1. Nesse tempo, Juarez Pascoal de Azevedo tinha 36 anos e, nas qualificações, apresentou devidamente a filiação, assim como o estado civil de casado e que era natural de Recife, Pernambuco. Após ter dito que era professor na Escola de engenharia na UFRN, e funcionário público federal autárquico lotado no Departamento Nacional de Estradas e Rodagem, DNER, assim como o seu endereço, ofereceu argumentos em sua defesa:

Perguntado do que sabe a respeito dos fatos de que trata o presente inquérito, respondeu que é professor da Escola de Engenharia e funcionário do DNER, nunca perguntado de assuntos políticos, quer na Escola quer na repartição; perguntado se fazia propaganda esquerdista no púlpito ou em reuniões diversas, respondeu que seus princípios não se identificam com nenhum tipo de ideologia, nem esquerdista nem direito e sim os princípios da justiça social extraídos do cristianismo; que nunca falou nem nome “revolução”, em reuniões após a revolução de Abril; de que testemunha toda a Igreja Batista de Natal; que não tomou parte em nenhum movimento a favor da reforma Universitária, pronunciando-se porém, a favor da mesma, em moldes que viesse a beneficiar o ensino no Brasil, quando solicitado; que foi a favor da participação dos alunos nos órgãos deliberativos da Universidade, por julgar que essa participação atende melhor aos objetivos da Universidade, no seu aspecto atual no país, sem contudo emprestar ao problema qualquer sentido ideológico; nunca foi frequentador do Gabinete do ex-prefeito DJALMA MARANHÃO, nem fez passeios com comunistas e desconhece até o local “represa pai Matheus”; que quanto a reuniões na casa do senhor OTANIEL SAMPAIO, desconhece a sua existência e que foi várias vezes à casa do senhor OTANIEL, por ser pessoa de sua Igreja para a qual como engenheiro, estamos construindo um prédio e com o qual conversou informalmente sobre assuntos diversos; perguntado se frequentava no “Grande Ponto”, respondeu que nunca frequentou o “Grande Ponto”; que ali passava diariamente, ao tempo em que exerceu a função de Chefe do Serviço da Assistência Social da Cooperativa dos Rodoviários [...] Perguntado se fazia parte da Frente de Libertação Nacional, respondeu que supõe que seu nome figurou, mas nunca tomou parte nem foi convidado para qualquer promoção dessa Frente; perguntado porque o nome do depoente figurou na Frente de Libertação Nacional, respondeu que supõe ter sido por sugestões de terceiros, ignorando quem tenha indicado bem como os motivos, uma vez que não é de seu costume fazer parte de qualquer organização, a não ser a vinculada a sua Igreja. Perguntado se proferiu alguma conferência em sindicatos, respondeu que fez uma conferência no sindicato da Construção Civil por sugestão de operários de sua Igreja que dirigia, interessados em conhecer a resposta cristã para os problemas sociais; que essa conferência versou sobre reformas e justiça social; que no âmbito da Universidade, gostava de tratar, em conversa com professores, sobre assuntos sócio-econômicos, abordando seus aspectos técnicos. (Anexo D. S. L. 1)

Depois que os responsáveis ouviram as 34 testemunhas no IPM da UFRN, emitiram o relatório com a constatação de haver “subversão” na instituição federal no momento do golpe civil-militar de 31 de março de 1964 e posterior ao início do processo de institucionalização

do Regime Militar. Segundo os oficiais comprometidos pelo IPM da UFRN, a “subversão” na instituição federal teve origem em 1961 quando

realizou-se em Natal, o quarto Congresso Latino Americano de Estudantes (4º CLAE) que redundou numa fragorosa derrota das delegações comunistas que antevendo o fracasso bateram em retirada estratégica”, após promoverem desordens de toda ordem. Daí para frente sentiu-se a influência nociva desses agitadores, através da infiltração e controle dos órgãos estudantis, realização de palestras e visitas às entidades de classe, de elementos reconhecidamente comunistas como FRANCISCO JULIAO, Pe ALIPIO DE FREITAS, ANTONIO GARCIA FILHO e outros. (Anexo D. S. L. 1)

Segundo o relatório referido, formou-se em Natal um “movimento de agitação e subversão estudantil, com o das classes operárias e camponesas” por meio da atuação de grupos como a Frente de Mobilização Nacional, Ação Popular juntamente com “pacto de unidade operário-estudantil-camponês” liderados por “comunistas de todos os matizes sociais que intentavam no Rio Grande do Norte, submeter o território nacional à soberania estrangeira e mudar a ordem política e social”. Com base no IPM, apurou-se que os responsáveis pela “subversão” na UFRN eram as seguintes pessoas abaixo relacionadas e na mesma ordem elencada no relatório do IPM: Juarez Pascoal de Azevedo (professor da Faculdade de Engenharia), Aldo da Fonsêca Tinôco (professor da Faculdade de Odontologia), Eurico de Farias Reis (aluno da Faculdade de Direito), Danilo Lopes Bessa (aluno da Faculdade de Direito), José Arruda Fialho (aluno da Faculdade de Medicina), Evlim Medeiros (aluno da Faculdade de Direito), Geniberto Paiva Campos (aluno da Faculdade de Medicina), Berenice Medeiros de Freitas (aluna da Faculdade de Direito), Francisco Floripe Ginani (aluno da Faculdade de Medicina), Josemá de Azevedo (aluno da Faculdade de Engenharia), Marcos José de Castro Guerra (aluno da Faculdade de Direito), Maria Laly Carneiro (aluna da Faculdade de Medicina)²⁵⁸. Em seguida, os autos foram “remetidos ao Exmo. Cmt do IV Exército, Gen. Ex. OLIMPIO MOURÃO FIHO” no dia 21 de setembro de 1964.

Conforme os documentos que prospectei, Juarez Pascoal de Azevedo foi preso – e sem que eu tenha condições de determinar as datas das suas prisões por não ter todo o suporte documental necessário – localizei, contudo, uma solicitação do major Elder Nogueira Mendes, do QG-ID/7, Guarnição de Natal; a solicitação em tela era de “manutenção da

²⁵⁸ Consta no IPM que Juarez Pascoal de Azevedo, Aldo da Fonsêca Tinôco, Eurico de Farias Reis, Danilo Lopes Bessa e José Arruda Fialho “foram objetos de investigação sumária, cujos autos foram remetidos ao Exmo. Sr. Gen. Div. Hugo Panasco Alvim, conforme ofício nº 1-Inv Sum, de 9 set 64, deste Encarregado de IPM”.

prisão” das pessoas mencionadas, e, entre elas, a de Juarez Pascoal de Azevedo²⁵⁹. Encontrei, no acervo do projeto “Brasil Nunca Mais”, o pedido de “habeas corpus”, sem que no documento selecionado se pudesse encontrar a data do pedido, ao relator e ministro Waldemar Torres da Costa, impetrado pelos advogados Roque de Brito Alves e Marina Flora de Azevedo Ferreira em favor de Juarez Pascoal de Azevedo – conforme anexo D.S.L.3. Localizei também no acervo do projeto “Brasil Nunca Mais” a solicitação feita pela advogada Marina Flora de Azevedo Ferreira ao auditor da 7ª Região Militar acerca da juntada de documentos no dia 7 de março de 1966 ao processo de Juarez Pascoal de Azevedo²⁶⁰. Tratou-se de seis declarações de diferentes pessoas, desde professores da UFRN até de funcionários do DNER e duas assinadas por cidadãos protestantes. Em sua declaração – uma das presentes no anexo D.S.L.3 – o pastor batista brasileiro Zenone Almeida do Nascimento ressaltou seis argumentos em favor de Juarez Pascoal de Azevedo²⁶¹:

- a) O Engenheiro JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO é um líder Evangélico, havendo já por várias vezes, assumido postos de liderança no Evangelismo Nacional;
- b) Que, atualmente, está exercendo as funções de Vice-Moderador da Igreja Batista de Natal e Vice-Presidente da Cruzada de Evangelização Nacional;
- c) Que, pela sua capacidade, pela sua convicção religiosa, pelas suas virtudes cristãs tem o Engenheiro Juarez Pascoal de Azevedo sempre merecido a confiança dos Evangélicos desta e de outras cidades do País;
- d) Que sendo o materialismo incompatível com qualquer forma de fé religiosa, não se justifica qualquer acusação de o Engenheiro JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO ser Comunista;
- e) Que em palestras, sermões e conferências, que são atos rotineiros de sua atividade de líder evangélico, o Engenheiro JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO jamais

²⁵⁹ Em razão de sua morte no dia 12 de julho de 2010, não pude entrevistar Juarez Pascoal de Azevedo, porém, dias depois do seu falecimento, em 17 de julho de 2010, o programa “Memória Viva” da TV Universitária da UFRN reprisou a entrevista de Juarez Pascoal de Azevedo a Tarcísio Gurgel (gravada em 2007). No que se referiu ao Regime Militar, Juarez Pascoal de Azevedo se recordou de sua prisão: “Fui preso. Olhe, naquele tempo bastava alguém ser denunciado como comunista que ninguém se indicava, nem procurava saber se era verdade e prendia-se. Foi o meu caso. Estava dando aula... Quando, de repente, me disseram: “tema aí um pessoal do Exército... Tá cercando a Universidade com metralhadoras pra lhe levar preso”. Então chegou o tenente e me perguntou: “é Juarez?”. Respondi: sou eu. Então eles disseram para eu entrar no carro do Exército. Entraram os professores Milton, Geraldo Pinho, e eles disseram para eles mesmos me levarem preso. Então eu fui preso por Geraldo Pinho e Milton e me levaram para o Quartel e eu fiquei enjaulado. Na primeira vez foram 60 dias... Eu criticava o Regime e ainda critico, né? Darei pra eu ser preso outra vez... Eu anunciava que as minhas ideias eram socialistas, entendeu? Eu era um socialista e ainda sou. Não sou comunista – e nunca fui – porque não professo o ateísmo de modo que eu não posso nem ir longe sendo um comunista, né? Mas, um socialista sim!”.

²⁶⁰ As declarações juntadas ao processo de Juarez Pascoal de Azevedo em 7 de março de 1966 foram, porém, assinadas em Natal e são datadas do dia 27 de outubro de 1965 com firmas reconhecidas em cartório.

²⁶¹ Além de Juarez Pascoal de Azevedo, outra pessoa assinou a declaração com caligrafia ilegível embora o documento esteja conservado como se pode notar no anexo.

tratou de política ou fez qualquer referência contrária à Revolução de 31 de março de 1964, ou qualquer movimento político;

- f) Que os temas versando sobre Justiça Social, conforme é do nosso conhecimento, discutidos pelo Engenheiro JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO, sempre visaram enfatizar a responsabilidade cristã no terreno social, dentro dos ensinamentos das Escrituras Sagradas.

Apesar da declaração de defesa feita por um pastor batista sensível à situação de Juarez Pascoal de Azevedo e da sua popularidade entre os membros da denominação, a Convenção Batista Brasileira não se manifestou oficialmente acerca do caso. Embora Juarez Pascoal de Azevedo, entre outros proponentes das “reformas políticas”, fosse comprometido com uma igreja ligada à Convenção Batista Brasileira, grande parte da liderança denominacional “saudou a instalação do Regime Militar” por meio do golpe civil-militar de 31 de março de 1964. Ainda que as lideranças denominacionais e pastores batistas, como Delcyr de Souza Lima e Irland Pereira de Azevedo soubessem do caso de Juarez Pascoal de Azevedo, eles nada declararam em sua defesa perante as igrejas batistas, o Regime Militar e a sociedade brasileira. Não bastasse a “atitude silente” de líderes batistas brasileiros, no portal do “Brasil Nunca Mais” encontrei, finalmente, a decisão da ação penal 99/64, do Superior Tribunal Militar, cujo resultado do julgamento foi a concessão de “habeas corpus para o fim de excluir Juarez Pascoal de Azevedo”, entre outros, da ação penal referida²⁶².

Em sua entrevista, e apesar de sua “atitude silente” nos “anos ditatoriais”, Irland Pereira de Azevedo reconheceu o lugar de Juarez Pascoal de Azevedo no cenário batista brasileiro: *“ele não foi presidente da Convenção Batista Brasileira, mas vice-presidente, e foi por isso que recebeu o título de Presidente Emérito. Teve envolvimento em movimentos sociais do Nordeste do Brasil, sem perder, entretanto, sua identidade evangélica e batista, e como pregador do Evangelho. Como pregador, tinha enorme capacidade de ministrar sobre a doutrina da mordomia cristã, com competência e graça. Ele era um homem comprometido com a igreja e com a denominação batista, não perdendo as assembleias convencionais. É o que me ocorre informar sobre o Dr. Juarez”*. Em 1999 Irland Pereira de Azevedo era, no entanto, o presidente da Convenção Batista Brasileira e, por decisão plenária, em Serra Negra, São Paulo, Juarez Pascoal de Azevedo recebeu o título de Presidente Emérito da CBB. Sem que considerassem a importância da resistência política e acadêmico-institucional de Juarez Pascoal de Azevedo ao Regime Militar, a prisão arbitrária sofrida e os danos causados pelas

²⁶² Disponível em: <<http://bnmdigital.mpf.mp.br/sumarios/100/046.html#T1>> Acesso em: 28 de maio de 2015.

ações dos repressores, a liderança da Convenção Batista Brasileira apresentou um resumo de sua “meia biografia”:

JUAREZ PASCOAL DE AZEVEDO – Presidente Emérito nomeado na 80ª Assembleia da CBB, em Serra Negra-SP.

Filho de José Mário de Azevedo e Celina Santos de Azevedo, pessoas pobres, mas portadoras de certo preparo, cuidaram carinhosa e heroicamente da educação dos seus filhos, conseguindo formar a todos: Laerson, Adierson, Marina, Clayton e Avanise.

O Dr. Juarez é natural do Estado de Pernambuco, casado com Janir Oliveira de Azevedo. Tem 3 filhas.

Formado em Engenharia, e tem vários cursos de especialização em Física e Matemática. Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pós Graduação em Física e Engenharia.

É membro da IB do Natal – RN.

Criado religiosamente na PIB da Torre-Recife-PE, foi nela batizado no ano de 1945. Tomou parte ativa em todos os trabalhos da referida Igreja com o mesmo entusiasmo e dinamismo que lhe são próprios e com a maneira “suigeneris” que o caracteriza.

Vários são os cargos que ele tem exercido no trabalho batista no Brasil, inclusive já foi um dos vice-presidentes da Convenção Batista Brasileira.

Autor do livro “Ateu, Já Era!...”, que tem como alvo o público de jovens estudantes, e revela bem a sua personalidade multimoda e irrequieta, mas firme e decisiva, a par da sua lealdade sem tergiversação a Cristo e à fé que abraçou. Seu testemunho de discípulo do Senhor Jesus Cristo é claro, franco, incisivo e positivo. (CBB, Livro do Mensageiro, Atas da 80ª Assembléia da CBB, p. 18)

A memória religiosa entre “pecar” e “perdoar”: exílios, sofrimentos, retornos e conversões depois do Regime Militar Brasileiro.

As “memórias religiosas exiladas”: os “pródigos” e seus “irmãos”.

Não demorou e Elio Eugênio Müller me contou sobre os seus méritos no serviço militar obrigatório, no ano de 1964; porém, depois de ter narrado sobre as vicissitudes dos embates com os *comunistas*, recordou-se de um amigo de infância que serviu ao seu lado no 17º Regimento de Infantaria, em Cruz Alta, no Rio Grande do Sul. Sem maiores exames, Elio Eugênio Müller recorreu a uma parábola bíblica para enquadrar, situar e interpretar a história de vida do seu “colega de farda”: a parábola do filho pródigo. Trata-se de uma parábola bastante conhecida, recorrentemente lida e pregada entre os cristãos. Segundo a parábola, um homem tinha dois filhos e o mais novo disse ao seu pai: “Pai, quero a minha parte da herança”; depois de repartir a propriedade entre os filhos, o “mais novo reuniu tudo o que tinha, e foi para uma região distante; e lá desperdiçou os seus bens vivendo irresponsavelmente” – segundo Lucas 15: 11 – 13. Conforme Elio Eugênio Müller, um *“amigo meu, que foi cabo ao meu lado, Bruno Ritter Schneider, se tornou pródigo ao caminhar distante dos ideais de um bom soldado da pátria”*, pois, após ter “dado baixa” no Exército Brasileiro, Bruno Ritter Schneider fez um “convite reprovável” ao *colaborador*: *“quando saímos do quartel, meses depois, ele me procurou: “Elio, gostaria que você nos acompanhasse, pois recebi um convite e, rapidamente, fui lá e me inscrevi porque vou entrar para a guerrilha... Nós vamos tomar o poder e, lá, a gente tem chances de subir mais rápido!”. Aí ele foi contando o que fariam e o que não fariam, além de quem o havia aliciado”*.

Enquadrado como o “pródigo” em uma história que serve como “simulacro narrativo”, Bruno Ritter Schneider, no período do Regime Militar, procurou persuadir, sem êxito, Elio Eugênio Müller às ideologias das esquerdas e, concomitantemente, sobre a importância da luta armada no Brasil. Mas, ao invés de convencê-lo, provocou-lhe um “sentimento de tristeza” em razão da negociação considerada perigosa à qual se submeteu o seu amigo: *“eu estava escutando com tristeza, porque era um companheiro que sentou comigo na sala de aula desde adolescente na escola... Estudamos lado a lado e ele foi embora de uma forma triste, pródiga”*. Porque o “pródigo” é o que “despende”, “desbarata os bens”, “dissipa”, “esbanja”, “gasta”; é, portanto, o “perdulário”. Ao contrário do “pródigo”, de Bruno Ritter Schneider, porém, Elio Eugênio Müller se posicionou frente às propostas “subversivas”: *“abri meus olhos, naquele momento, quando percebi que um jovem cheio de ilusões, cheio de promessas, ele conversava sobre uma série de coisas para o futuro... Mas, após descrever seus planos junto à guerrilha, impossíveis de serem realizados, veio me convidar para*

ingressar nas fileiras da subversão. Disse-lhe: não aposto nisso aí... Não acredito... Não aceito “cubanizar” o Brasil, torná-lo de linha castrista, marxista, isso vai dar errado...”. Para sustentar as suas posições anticomunistas, Elio Eugênio Müller se utilizou de “convicções de fé”: “isso fere as minhas convicções de fé em Jesus, em Deus, no evangelho, na Bíblia”. A adesão de Bruno Ritter Schneider foi, para o colaborador, como a “morte da história” de um “soldado da pátria”, de um amigo. Contudo, Bruno Ritter Schneider, sem professar religião, disse-lhe: “eu não estou ligado igual a você na Bíblia, pois estou mais livre disso: não fui picado por essa mosca!”. A “mosca” representava as crenças religiosas do colaborador.

Picado pela “mosca do comunismo”, a “outra mosca”, porém, Bruno Ritter Schneider, na interpretação de Elio Eugênio Müller, experimentou dias difíceis, dias de “pródigo”, de “gastador”; na parábola, depois de ter “gasto tudo, houve uma grande fome em toda aquela região” – descrita pelo texto bíblico, e, então, o filho “pródigo” começou a “passar necessidade”. Sentindo-se ameaçado pela pobreza e, moralmente, pelas “consequências da irresponsabilidade”, foi “empregar-se com um dos cidadãos daquela região, que o mandou para o seu campo a fim de cuidar de porcos”²⁶³. Porque o “pródigo”, da narrativa bíblica, estava tão esfomeado e cansado que “desejava encher o estômago com as vagens de alfarrobeira que os porcos comiam, mas ninguém lhe dava nada”²⁶⁴. Por isso, o “pródigo” caiu em si em um “despertar de sua consciência”, como quem veio a lume, e ponderou, destarte, que o seu pai continuava generoso: “quantos empregados de meu pai têm comida de sobra, e eu aqui, morrendo de fome!”. Daí, o “pródigo” decidiu se colocar no caminho reverso e voltar para o seu pai, como quem se “converte”, para reconhecer: “pai, pequei contra o céu e contra ti” – conforme o trecho de Lucas 15: 14 – 18. *“Ele seguiu o caminho pródigo dele”, disse-me enfaticamente Elio Eugênio Müller. O colaborador “nunca mais tinha ouvido falar dele” até o momento em que, depois de se esquecer do “amigo subversivo”, estava servindo em Curitiba, como oficial capelão do Exército Brasileiro, com a patente de capitão, à época, e um homem de aparência sofrida o procurou em sua residência: “quem aparece tocando a campainha do meu apartamento? Eu estava em casa. Dobrando meu pescoço, olhei e não reconheci”. Deu-se, pois, segundo o colaborador, o retorno do “pródigo”: “fui até o portão e ele disse: “Eu sou o Bruno, nós fomos colegas, não te lembras?”.*

Nesse momento da narrativa de Elio Eugênio Müller houve uma longa pausa, uma silenciosa manifestação da memória... Foi uma “pausa de temporalidade marcante”.

²⁶³ Segundo escreveu, e nos lembrou, Salma Ferraz em sua “Santa ceia profana”, os porcos são animais imundos na crença religiosa judaica conforme o livro de Levíticos no capítulo 11 (2011, p. 168).

²⁶⁴ “Vagens de alfarrobeira” é uma escolha do tradutor bíblico que pode designar a comida dos porcos conhecida popularmente no Brasil como “lavagem”.

“Atônito, perguntei-lhe: você é o Bruno Schneider?”, disse-me o colaborador.

Outra pausa... Desta vez, exegética.

Elio Eugênio Müller balbuciou, então, com lágrimas nos olhos: *“ele, meio que cabisbaixo, reconheceu: “é, sou eu e vim aqui, em sua casa, para pedir a sua ajuda”. Só aparentemente, o colaborador havia recebido Bruno Ritter Schneider, de forma acolhedora, em uma situação difícil, e como o “pai amoroso” da narrativa do “pródigo”. Mas, não: “convidei-lhe... Olhe, entre, por favor! Sentamos por horas na sala e ele almoçou em minha casa... Aí ele ficou contando a trajetória dele e que ele foi para uma guerrilha lá no interior do Araguaia... Não morreu, pois conseguiu fugir. Depois, fugiu do Brasil e foi para o Chile – principalmente quando Salvador Allende estava lá”²⁶⁵. No Chile, o sofrimento do “pródigo” se estabeleceu: “Schneider se casou no Chile e teve duas meninas com uma chilena e, aí Allende caiu... Ele fugiu e deixou a esposa... Deixou, tristemente, as duas crianças para trás e veio de volta para o Brasil. Aí ele estava chorando arrependido na minha sala e ele disse: “olha, eu choro porque tomei conhecimento que a minha esposa foi morta, assassinada pelos militares chilenos e minhas filhas não sei onde estão... Não sei onde estão, não consegui... Não consegui localizar... Elas foram entregues para um casal e adotadas e receberam um novo nome... Eu não tenho como voltar para lá... Não vejo como reencontrar as minhas filhas – estou desesperado”. No auge, e no ápice, do seu sofrimento, Elio Eugênio Müller, sem prantear e em “tom piedoso”, mas com semblante tristonho me contou: “ele chorou muito... Chorou amarga e copiosamente...”.*

Depois disso, Bruno Ritter Schneider falou a Elio Eugênio Müller: *“quero ir para a minha casa, para a minha terra natal, para Panambi e rever minha velha mãe, meus irmãos... Tu me deixas na rodoviária, Elio?”*. O dó tomou conta do colaborador: *“falei-lhe compadecido: Não tem problema!”*; outra vez a “compaixão” apareceu: *“fomos até a rodoviária e ele me disse: “só que não tenho dinheiro para a passagem!”*; e, outra vez: *“fui lá e comprei a passagem dele”*; e, de novo: *“ele concluiu: “eu não tenho dinheiro para comer durante a viagem e, então, você, por favor, você como capitão do Exército, alguma coisa pode me dar...”*. Ao que lhe respondi finalmente: *“é, com certeza posso dar!”*. Antes de se despedirem, na rodoviária, Elio Eugênio Müller fez uma declaração de apreço por Bruno Ritter Schneider: *“fomos colegas de infância e tenho boa memória de ti, porque nós servimos à pátria juntos... Usamos a farda juntos... Juramos diante da bandeira defender a pátria contra agressões e todos os malefícios... De alguma forma, estamos juntos”*. Bruno Ritter

²⁶⁵ Interessa-me mais a análise da memória adaptada de Elio Eugênio Müller que uma comparação cronológica dos eventos coerentemente mencionados por ele e registrados na historiografia sobre o Brasil e o Chile.

Schneider lhe disse: *“eu olho para ti e te invejo, Müller!”*. Nesse ambiente de despedida sinalizada pelo “constrangimento do sucesso”, Elio Eugênio Müller me confidenciou ter “tomado um susto” com a “inveja” de seu amigo, pois Bruno Ritter Schneider complementou: *“Porque você alcançou o que sempre quis: ou seja, ser oficial do Exército e, você, hoje é um capitão! Mal sabia ele que eu lá era apenas um capitão, que eu ainda tinha toda uma trajetória pela frente...”*. Antes, eu havia tido, na experiência de intersubjetividade, a sensação de que aparentemente Elio Eugênio Müller tinha recebido Bruno Ritter Schneider como o “pai” da narrativa do “pródigo”. Ledo engano. Porque o pai do “pródigo” havia recebido seu filho perdido com uma festa: “pois este meu filho estava morto e voltou à vida; estava perdido e foi achado” – segundo Lucas 15: 24. No entanto, Elio Eugênio Müller se colocou como “o outro filho” da parábola, o “irmão mais velho”, que, ao contrário do mais novo, havia sido leal ao pai assim como um “soldado leal à pátria” e à bandeira jurada para ingresso no serviço militar obrigatório. Isto porque Elio Eugênio Müller admitiu o seu sentimento frente ao “pródigo”: *“sabe, eu me senti como o “irmão mais velho” do filho pródigo, pois sempre fui fiel ao pai e não queria ser o pai do Bruno porque ele traiu o Brasil e virou comunista”*. Na parábola consta que “o filho mais velho encheu-se de ira, e não quis entrar” na festa dada pelo pai por causa do retorno do “irmão mais novo”. Na parábola, ainda, o “irmão mais velho” queria, por uma “questão de justiça”, que o pai desse uma festa para celebrar a sua fidelidade, bem como os seus merecimentos. No invólucro da “piedade” demonstrada por Elio Eugênio Müller estava o “sentimento nacional” de respeito à pátria e a meritocracia alimentada por quem “defendeu o Brasil dos comunistas” – conforme creu o colaborador em sua “visão castrense”.

Em uma nova e reticente pausa narrativa de Elio Eugênio Müller..., refleti: Bruno Ritter Schneider não tinha um pai para quem voltar, e, tampouco, uma pátria para a qual retornar antes da Lei de Anistia, de 1979. Depois da Lei de Anistia, contudo, Bruno Ritter Schneider decidiu voltar para a mãe, em Panambi...

Sobre os seus méritos de “irmão mais velho”, Elio Eugênio Müller considerou os custos de sua fidelidade e lealdade à pátria: *“e uma trajetória no quartel não é de graça... É com muita dedicação, com muito trabalho, com muito empenho... A gente é observado nos mínimos detalhes: conduta, caráter, desempenho profissional – mesmo um capelão é qualificado, é pontuado. Vendo isso, sempre levei ao máximo esse aspecto de me apresentar adequadamente para ser bem avaliado. Isso faz parte do meu ser evangélico! Eu quero ser avaliado e bem avaliado como alguém que vive e serve integralmente à causa, à missão para qual fui designado”*. Ao invés de ser recebido com a festa descrita na parábola – com a qual a

conversação do “pródigo foi celebrada” – no momento em que se encontrou com Elio Eugênio Müller, Bruno Ritter Schneider voltou para a mãe idosa, em Panambi, no Rio Grande do Sul; sem a esposa e as filhas chilenas, Elio Eugênio Müller sentiu dó do amigo principalmente porque: *“ele foi à Panambi e, poucos dias depois, faleceu”*, disse-me o narrador. Mais, Elio Eugênio Müller lamentou as escolhas ideológicas de seu antigo “colega de farda”: *“então acabou-se aquela história que me marcou profundamente e que até me dói um pouquinho. Sinto-me frustrado, pois não soube, não tive argumentos para arrancá-lo daquela iniciativa. Há situações que nós não temos poderes para tirar alguém daquilo que está tentando fazer quando isso está enraizado na sua forma de ver as coisas... São escolhas... Ele escolheu um caminho... Mesmo... Mesmo tendo sido alertado... Mas ele escolheu e quis seguir! Somos, afinal, livres e queremos a liberdade pessoal. Ele foi pródigo, gastador e deixou-se iludir pelos lesas-pátrias”*.

Seguido de seu lamento, contudo, Elio Eugênio Müller fez a sua profissão de fé na pátria e, ufanista, professou a crença na “Revolução” de 31 de março de 1964 como sendo a “Redentora” incontestada: *“eu, dentro e fora do Exército, quis um Brasil livre onde podemos ser, exercer, seja a fé, seja a vida política, seja em que setor for – assim penso. Esta confissão de fé na pátria, contudo, vem desde aquele tempo do quartel em 1964. Esse meu pensamento foi um marco que, ali, está estabelecido e que me acompanhou. Antes, minha confissão de amor à pátria, ao contrário do Bruno, aconteceu no mesmo ano de nascimento da “Redentora”, isto é, da Revolução de março de 1964”*. Assim, Elio Eugênio Müller me disse peremptoriamente: *“vivenciei, como soldado e cabo, portanto, o início do Regime Militar que salvou o Brasil dos comunistas – para a glória de Deus – e, depois, como oficial capelão, vivenciei o término daquele Regime: cabo Bruno se perdeu e eu conquistei, depois, como oficial capelão, tudo na vida: o que você escolhe?”*. O ex-cabo Bruno Ritter Schneider foi apresentado como um militar que “traiu a pátria” e, por isso, caminhou distante de seus ideais mais nobres, contudo, Elio Eugênio Müller acreditou ter terminado bem a sua trajetória. Pois, não apenas combateu aos comunistas, mas concluiu a sua carreira como coronel capelão do Exército Brasileiro e chefe do SAREx, segundo a sua narrativa, de forma vencedora e triunfante²⁶⁶. Nas “relações de poder” que se instalaram durante a entrevista com Elio Eugênio Müller, portanto, estabeleceram-se os finais: felizes e infelizes. Como se fosse um herói da mitologia antiga, Elio Eugênio Müller deixou a sua casa e concluiu a saga como vitorioso, mas Bruno Ritter Schneider perdeu a batalha, a família, a “batalha da história”. Por

²⁶⁶ Elio Eugênio Müller chefiou o Serviço de Assistência Religiosa do Exército, SAREx, no período “redemocratizado”, de 1998 a 1999.

fim, como escrevi, Bruno Ritter Schneider retornou à Panambi e morreu nostalgicamente ao lado de sua mãe idosa. Reconhecidamente, Elio Eugênio Müller incorporou à sua narrativa o ufanismo militar – como quem menciona as suas vitórias por méritos ou conquistas – e uma forte “ideia de nação” com a “força da pátria”, que é tão potente que, para E. Bradford Burns, trata-se de “um estímulo para a guerra, conquista”; até mesmo para a “destruição” em caso de conflitos internos e externos (1968, p. 03)²⁶⁷. Para Barbosa Lima Sobrinho, a “ideia de nação”, fortalecida, ou o significado de nacionalismo, refere-se a um “conceito dinâmico”, a “uma doutrina, uma experiência e uma política” em torno do ideal supervalorizado de pátria, de “pátria unida”. Conforme Marilena Chauí, as representações de nação, por parte do povo brasileiro, permite²⁶⁸: “em certos momentos, crer na unidade, na identidade e na indivisibilidade da nação e do povo brasileiro, e, em outros momentos, conceber a divisão social e divisão política sob a forma dos amigos da nação e dos inimigos a combater”; segundo se verificou pela autora, este combate “engendrará ou conservará a unidade, a identidade e a indivisibilidade nacionais” (CHAUÍ, 2001, p. 08)²⁶⁹. Se, pois, o Brasil durante a vigência do governo de Juscelino Kubitschek viveu “sob a ideologia do desenvolvimentismo, isto é, de um país que se industrializava voltado para o mercado interno, para “o brasileiro”, o país do qual Bruno Ritter Schneider teve de se exilar, em razão da luta armada, estava em outro momento e com a “ideia fortalecida de nação”; porque, em 1970, viveu-se “sob a ditadura militar pós-Ato Institucional nº 5, sob a repressão ou o terror de Estado e sob a ideologia do “Brasil Grande”, isto é, da chamada “integração nacional”, com as rodovias nacionais e cidades monumentais, uma vez mais destinadas a atrair o capital internacional (Ibid., 2001, p. 31-32).

²⁶⁷ Para uma compreensão histórica do ufanismo brasileiro, ver: “Amada pátria idolatrada: um estudo da obra *Porque me ufano do meu país*, de Affonso Celso (1900)”, escrito por Maria Helena Câmara Bastos (2002).

²⁶⁸ Em sua argumentação, Chauí mencionou pesquisas realizadas em 1995 que demonstraram a força do nacionalismo mesmo na sociedade contemporânea. Segundo pesquisas feitas pelo Instituto Vox Populi e pelo CPDOC/FGV, 60% dos entrevistados disseram que sentem orgulho de serem brasileiros, ao passo que apenas 4% afirmaram que sentiam vergonha de serem brasileiros. Destes 60% dos que se orgulham de serem brasileiros, 50% alegaram que ser brasileiro é sinônimo de ser trabalhador, lutador, alegre, divertido, conformado, solidário e sofredor (2001, p. 03-04).

²⁶⁹ Preponderou historicamente, segundo Chauí, que existem crenças consolidadas sobre o Brasil, quais sejam: “(1) é “um dom de Deus e da Natureza”; “(2) tem um povo pacífico, ordeiro/generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor”; “(3) é um país sem preconceitos (é raro o emprego da expressão mais sofisticada “democracia racial”), desconhecendo discriminação de raça e de credo, e praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça”; “(4) é um país acolhedor para todos os que nele desejam trabalhar e, aqui, só não melhora e só não progride quem não trabalha, não havendo por isso discriminação de classe e sim repúdio da vagabundagem, que, como se sabe é a mãe da delinquência e da violência”; “(5) é um “país dos contrastes” regionais, destinado por isso à pluralidade econômica e cultural”. Para Chauí, ainda, essas crenças se completam com “a suposição de que o que ainda falta ao país é a modernização, isto é, uma economia avançada, com tecnologia de ponta e moeda forte, com a qual sentar-se-á à mesa dos donos do mundo” (Ibid., 2001, p. 04-05).

No anexo E. E. M. 1, encontrado em minha prospecção no Arquivo Público do Estado de São Paulo, consta um documento contendo alguns nomes de guerrilheiros exilados que receberam o “benefício” da Lei de Anistia de 1979, e, entre eles, consta Bruno Ritter Schneider como “subversivo” exilado no Chile. Depois do retorno de Bruno Ritter Schneider ao Brasil, quando procurou Elio Eugênio Müller, no ápice dos seus “dramas vivenciais”, confessou-se ao capelão: *“nós almejamos conquistar o poder e não alcançamos, pois nós queríamos os cofres da nação em nossas mãos, pois aí nós poderíamos, sim, planejar os passos seguintes para a tomada de poder no Brasil”. Precisava do poder! Primeiro, queriam chegar ao poder! Ele, em poucas palavras, pintou para mim coisas que entre eles se falava e que eles, em geral, não deixavam vazar nem com coisas duras*” – isto é, com tortura. Atônito pelas confidências do seu antigo “colega de farda” que, entretanto, juntou-se aos chamados “*lesas-pátrias*”, Elio Eugênio Müller quis transmitir uma mensagem durante a entrevista sobre Bruno Ritter Schneider – silenciado pela morte. Para o *colaborador*, a responsabilidade do sofrimento de Bruno Ritter Schneider nada tinha a ver com as ditaduras brasileira e chilena, mas com as suas escolhas pessoais de “pródigo”: *“ele já estava sofrido, todo quebrado, todo no fim da vida... Ele não atinou que estava contando para mim coisas que eram mais do mundo deles... Algumas coisas até sigilosas. Eu fiquei espantado olhando para esse meu amigo de infância, colega de banco escolar, colega de farda e que teve uma vida tão ingloria indo atrás desses convites que desgraçaram sua história pródiga*”. Ao isentar o Estado, os agentes de segurança, os repressores e as políticas dos militares pelos danos causados aos exilados e, especialmente, neste caso, a Bruno Ritter Schneider, Elio Eugênio Müller sentenciou “o comunista”: *“simplesmente, virou um desgraçado! Ninguém teve pena dele, ninguém o ajudou no momento difícil. Veio procurar quem? Um capitão do Exército Brasileiro, um capelão, um religioso e confiou porque, naquela altura do tempo, já não havia mais tanto peso no Regime Militar*”.

Nova pausa do *colaborador* para reflexão... Onde, Elio Eugênio Müller se defendeu de uma “ilação possível”: *“eu, porém, não fui o delator do cabo Bruno*”. Estranhei porque nada tinha perguntado sobre as delações ou sobre as traições.

Ao retornar, porém, da minha viagem à Curitiba, no dia 17 de setembro de 2014, depois de ouvir Elio Eugênio Müller, reli as entrevistas de Mozart Noronha e de Anivaldo Pereira Padilha após conhecer a história de Bruno Ritter Schneider. Interessado pelo testemunho sobre o exílio, recorri, pois, ao suporte documental da pesquisa para buscar compreender as experiências que, para os *ortodoxos anticomunistas*, podem significar, como “simulacros narrativos” – as viagens errantes dos “filhos pródigos”.

Outro narrador que deixou os seus “lugares brasileiros” foi o pastor luterano Mozart Noronha; de Garanhuns, no Estado de Pernambuco, e do Colégio Evangélico XV de Novembro, Mozart Noronha partiu em “peregrinações” religiosas e políticas para terras longínquas²⁷⁰. Sem se recordar das datas de suas mudanças e deslocamentos, Mozart Noronha, no entanto, descreveu com minúcias as “peregrinações” religiosas e políticas. Não foram apenas “deslocamentos conceituais” ao progressismo teológico e à esquerda política, mas, como migrante, Mozart Noronha partiu para o sudeste; e, do sudeste, para o exílio político. Para Mozart Noronha, entretanto, o seu lugar de origem era o “maravilhoso”: *“nos anos de 1960, fui aluno de um colégio evangélico, presbiteriano, na cidade de Garanhuns – que fica no Estado de Pernambuco. Esse colégio marcou profundamente a minha vida. Tinha um rico corpo de professores e era coordenado a partir dos Estados Unidos, pois os diretores eram quase todos norte-americanos. Eu fui aluno interno do Colégio Evangélico XV de Novembro. Os professores tinham a excelente orientação pedagógica norte-americana”*. Ele rememorou os tempos em que, então, *“era candidato ao sagrado ministério pastoral pela Igreja Presbiteriana do Brasil”*, porque *“a cidade de Garanhuns foi progressivamente tomada pelo presbiterianismo...”*. Segundo Mozart Noronha, o lugar *“ainda hoje é uma cidade evangélica”* – como disse²⁷¹.

A origem familiar de Mozart Noronha era pobre, pois seu pai era um pequeno agricultor que, segundo ele, recebia um salário paupérrimo e os ganhos mensais de seu pai eram logicamente insuficientes para sustentar a família. Por isso, lembrou-se Mozart Noronha de que seu pai, em semelhança de outros trabalhadores rurais, ficava constantemente devendo quantias financeiras por causa do dinheiro que emprestava de outras pessoas e instituições. O colaborador, com isso, afirmou: *“tive uma história de campesinato”* – a partir das memórias da sua origem empobrecida na infância e na adolescência. Embora tenha, inicialmente, se referido ao seu pai e ao sofrimento por causa da exploração no campo, em seguida, Mozart Noronha reportou-se à memória de sua mãe como aquela que lhe deu conselhos: *“orientado pela minha mãe, sempre procurei ficar do lado desses trabalhadores...”*. Pois sua mãe recomendou entre outras coisas: *“que quando eu visse um trabalhador tirar frutas, ou as coisas da fazenda, não deveria divulgar aquilo jamais”*, falou-me o colaborador. Segundo a

²⁷⁰ Atualmente, Mozart Noronha é pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB, que é a mesma denominação de Elio Eugênio Müller. Isto é, Mozart Noronha representa a *heterodoxia* denominacional e contemporânea que Elio Eugênio Müller contesta em sua entrevista.

²⁷¹ Ressaltou Mozart Noronha, que: *“de uma família presbiteriana e, no Colégio XV de Novembro, realizei meus estudos iniciais em humanidades. Posteriormente, fui à cidade de Palmeira dos Índios, no Estado de Alagoas, e assumi a direção de uma igreja presbiteriana que ficou sem pastor. O pastor tinha ido embora da cidade... Assumi como pastor leigo (como pastor candidato ao ministério), a direção daquela igreja local. Foi uma experiência religiosa muito rica”*.

sabedoria de sua mãe, quando algum trabalhador “pegasse as frutas do patrão” ele não deveria contar para o pai porque, conforme os seus conselhos à Mozart Noronha, aqueles “*homens trabalhadores já tinham pagado aquilo há muito tempo*”. Sendo assim, a sua mãe – que “*era uma mulher muito simples*” e “*professora primária*” – sem nunca ler os textos fundamentais de Karl Marx tinha a noção “*de mais-valia*”²⁷². Paralelamente, recordou-se Mozart Noronha de que: “*era uma mulher muito, muito crente... Lia a Bíblia... E ela descobriu na Bíblia a luta contra a exploração do trabalho dos outros*”. Sob forte influência da sabedoria de seus pais, e, sobretudo, de sua mãe, Mozart Noronha admitiu que: “*o livro revolucionário na minha vida, de base, foi a Bíblia Sagrada*”. Assim como Paulo Ayres Mattos não dissociou a prática ritualística do protestantismo das políticas das esquerdas, Mozart Noronha reconheceu, quando era jovem, que aprendeu “*com a própria Bíblia Sagrada que não havia contradição entre fé e política*”.

Com a preocupação de alinhar as crenças protestantes às políticas das esquerdas, portanto, Mozart Noronha descreveu a sua candidatura à vice-presidência da União de Estudantes de Garanhuns, UEG; concomitantemente, ele prosseguiu em seu ativismo no Movimento Estudantil quando esteve, como leigo, em Palmeira dos Índios, no Estado de Alagoas, para suprir a ausência de um pastor presbiteriano na cidade. Em Palmeira dos Índios, Mozart Noronha se tornou o presidente da União dos Estudantes Secundaristas de Alagoas, UESA, e continuou fazendo o que denominou de “*ponte entre a fé e a política*”. Embora tenha se aproximado da política de esquerda e tenha se voltado ao ativismo no interior dos movimentos estudantis, Mozart Noronha disse que “*a piedade nunca se afastou dele*” em razão de suas escolhas porque o narrador não deixou as convicções basilares de fé. Tais certezas o ajudaram, segundo me falou, nos momentos mais difíceis que enfrentou e em sua experiência de exílio político. Entre os “*discursos bíblicos sobre Deus*”, contidos na Bíblia Sagrada, Mozart Noronha ainda aprecia as mensagens proféticas daqueles que se “*colocaram contrários àquela visão tradicional sobre Deus e abriram novas possibilidades na compreensão da divindade engajada contra as injustiças sociais*”. Para o colaborador em semelhança dos narradores de sua rede de enunciação da pesquisa, a “*missio dei*” indicou que “Deus estava em missão” em favor dos pobres e, por isso, a divindade queria intervir nas estruturas injustas da sociedade por meio dos militantes político-religiosos.

De Garanhuns e, com breve passagem em Palmeiras dos Índios, Mozart Noronha se mudou para Recife com a finalidade de estudar teologia no Seminário Presbiteriano do Norte

²⁷² Logicamente, Mozart Noronha não estava se referindo ao conceito marxista em seu “estado acabado”, mas à “sabedoria inata” de sua mãe.

do Brasil. “*E lá a luta continuou...*”, asseverou Mozart Noronha. Não sem tensões, porém. Porque havia uma clara divisão entre os *ortodoxos* e os *heterodoxos*: “*estávamos divididos*”, falou-me Mozart Noronha. Com o sentido reforçado do conceito de *rede* e a pluralidade que o envolve, Mozart Noronha me confidenciou sobre o ambiente confessional do Seminário Presbiteriano do Norte do Brasil: “*uns eram do lado mais conservador e achavam que a única função da igreja consistia em salvar almas. Outros se embasavam nos grandes teólogos da época em que vivíamos. Evidentemente, e, sobretudo, em Karl Barth que propunha uma nova hermenêutica para a interpretação da Bíblia, da teologia. O Barth fez parte da Igreja Confessante Alemã e, junto com Dietrich Bonhoeffer, protestou contra o nazismo*”. Segundo o narrador, essas “histórias teológicas” marcaram decisivamente a sua vivência naquele Seminário.

Mas Mozart Noronha estava “dentro” e “fora” do Seminário ao mesmo tempo. Ele descreveu como é “estar dentro” e, ao mesmo tempo, “fora do Seminário”: “*estar dentro e fora foi uma constante na vida dos progressistas*”. Adveio, então, o engajamento político: “*estávamos nos movimentos estudantis... Tive um encontro com D. Hélder Câmara e passei a integrar o Movimento liderado por ele o qual se chamava Ação, Justiça e Paz*”²⁷³. Para o colaborador, o Seminário Presbiteriano do Norte era uma “grande instituição”, pois, durante a realização do curso, os alunos tinham contato com “professores renomados”, tais como: “*João Dias de Araújo, Áureo Bispo dos Santos, Paul Pierson (professor de história eclesiástica), Tom Fowler (professor de homilética), e alguns mais conservadores aos quais devo igual respeito*”²⁷⁴. No entanto, Mozart Noronha foi sendo, paulatinamente, aliado das comunidades pertencentes à Igreja Presbiteriana do Brasil porque, segundo ele definiu, a “*coisa apertou*”. Explicou-me Mozart Noronha que os pastores conservadores não entendiam o “duplo ativismo” do narrador, conforme me disse: “*porque a vontade deles era que eu rompesse logo para ser excluído definitivamente da Igreja*”. Na percepção do colaborador,

²⁷³ Segundo o colaborador, “*esse Movimento era católico, mas tinha uma dimensão ecumênica. Eu estava lá com outros seminaristas presbiterianos. Nós éramos presbiterianos firmes e defensores dos princípios protestantes. Foi isso que, depois, a cúpula não compreendeu. Porque nós éramos verdadeiramente presbiterianos*”.

²⁷⁴ Mozart Noronha me contou que houve um ponto de contato do Seminário Presbiteriano do Norte com os movimentos criados por dom Hélder Câmara: “*aí D. Hélder criou um seminário extremamente crítico onde estava o padre José Comblin... Na época estava também o jovem estudante Marcelo Barros. Tratava-se do Instituto de Teologia do Recife, ITER. Mais tarde esse Instituto foi fechado por meio da vinda de bispos conservadores (após a morte de D. Hélder Câmara). O ITER era um centro de reflexão que fazia uma ponte com os alunos do Seminário Presbiteriano do Norte. Fiz parte dessa ponte como estudante. Não se usava a palavra ecumenismo, mas essas nossas ações se referiam a uma espécie de ecumenismo paralelo. Havia um intercâmbio, pois convidávamos os diretórios... Fui do diretório acadêmico do Seminário Presbiteriano do Norte e consegui fazer um intercâmbio com os importantes professores do ITER. Eles fizeram muitas palestras no Seminário Presbiteriano do Norte e os professores do Seminário também transitaram academicamente no ITER*”.

porém, não havia razões suficientes para desligá-lo da Igreja Presbiteriana do Brasil, porquanto ele: *“frequentava a Escola Bíblia Dominical, participava de dois cultos no domingo (de manhã e de noite)”*, e, nas celebrações litúrgicas, *“cantava os hinos que, ainda hoje, chamam-me atenção sob a perspectiva da piedade cristã”*.

Dessa forma, Mozart Noronha acreditou que estava com *“um pé na igreja e com um pé na política”*; que dentro da igreja havia possibilidades de cisões entre os irmãos de fé por causa das *redes* divergentes que se formaram com *“visões heterogêneas”* entre o conservadorismo e o progressismo político-teológico. Assim como o *ortodoxo* Irland Pereira de Azevedo, o *heterodoxo* Mozart Noronha leu, pois, nos textos de Martinho Lutero a *“teologia dos dois reinos”*. Daí, me confidenciou Mozart Noronha, que: *“quando li os textos de Martinho Lutero, descobri que sempre fui luterano sem saber”*. Mais que isso, disse-me que passou *“a entender melhor a igreja e o reino secular. Deus é Senhor da igreja e é Senhor da pátria secular. Esses dois reinos não se encontram, mas Deus é Senhor tanto de um, quanto de outro. Compreendi, portanto, que Deus também estava comigo quando permaneci com um pé na política, mas sem nunca tirar o outro pé da igreja. Descobri pouco a pouco que essa minha militância na igreja era insuficiente. Esse debate teórico no sentido de uma nova concepção de Deus, de uma nova concepção de fé, de uma nova concepção de igreja era obsoleto se permanecesse apenas no campo reflexivo interno”*. Foi, então, que Mozart Noronha descobriu que *“jamais conseguiria mudar a igreja!”*; e que ele desistiu *“imediatamente de lutar dentro da igreja protestante”*, pois passou a *“respeitar muito aquelas pessoas da igreja, como meus amigos, como meus irmãos, mas sem discutir mais política com eles”*. Porque o colaborador viveu com eles a partir de sua fé que, segundo ele, era *“um ponto que tínhamos em comum...”*.

Mesmo tendo um alinhamento político fora dos limites eclesiásticos, Mozart Noronha me falou que nunca rompeu com a fé cristã e creditou o *“suporte pastoral”* que recebeu ao ministro presbiteriano conservador Elias Sabino de Oliveira: *“nunca rompi com a igreja e com a fé cristã. Tive um orientador espiritual, no Seminário Presbiteriano do Norte, um pastor que era muito conservador. Esse pastor era um intelectual fantástico, um brilhante advogado criminalista, um ótimo teólogo... Fez filosofia na Universidade Federal de Pernambuco e era um brilhante pensador, um grande orador e um excelente criminalista. Era o reverendo Elias Sabino de Oliveira”*. No entanto, havia um desejo, por parte da *ortodoxia* presbiteriana, de reavaliar a continuidade da indicação de Mozart Noronha ao ministério pastoral de sua denominação: *“quando o Presbitério Sul de Pernambuco, ao qual eu pertencia, fez uma reunião para decidir sobre a minha continuação ou não no curso de*

teologia do Seminário, um pastor disse: “olha... o rapaz é um bom moço... respeitador... mas o problema está naqueles professores progressistas do Seminário... precisamos limpar a instituição daqueles professores...”. O pastor continuou: “se nós tirarmos os intelectuais da liderança... que são comunistas... são marxistas... é possível resolver os problemas de todos os alunos”. Meu orientador espiritual, que era o reverendo Elias Sabino, levantou-se e falou: “não... os senhores estão enganados... o problema não está sobre os professores... eu conheço muito bem esse seminarista... ele vai à minha casa todos os finais de semana para trabalhar em minha igreja... prega na minha igreja... mas ele é convicto... ele é um comunista convicto... fica discutindo comigo até altas horas da madrugada... e fica tentando fazer a cabeça da minha mulher e das minhas filhas... mas... tem uma coisa que eu não consigo entender sobre esse seminarista... porque o rapaz é crente genuíno... não consigo entender essa contradição, mas ele tem uma fé muito profunda... por isso nós devemos mantê-lo no Seminário... devemos manter a bolsa de estudos dele... e quanto às convicções políticas dele... que se resolva com o Exército...”. Com isso, Mozart Noronha me contou que “essa foi a melhor defesa que alguém poderia fazer sobre mim”. Em seguida, os argumentos do colaborador evidenciaram que havia uma “pastoral” que se manteve entre pessoas que conviveram no interior de uma mesma denominação apesar das suas diferenças e das consequências que Mozart Noronha certamente sofreu no interior da Igreja Presbiteriana do Brasil²⁷⁵.

Entre as consequências de seus progressismos teológico e político, Mozart Noronha foi “convidado”, como falou, a se retirar do Seminário Presbiteriano do Norte do Brasil: “não fui convidado a sair... Pelo contrário, os meus professores sofreram porque me deram 48 horas pra pensar se eu continuaria nas marchas da rua, pois estive em todas as passeatas do movimento estudantil... Fui ligado ao movimento ecumênico e às lutas pela democracia pelas ruas do Recife. Eles disseram por meio de um emissário do Presbitério que me acolhia, que

²⁷⁵ Para demonstrar que a relação entre os conservadores e os progressistas nem sempre era de intriga e que havia uma “pastoral” cuidadosa por parte dos conservadores, disse-me Mozart Noronha, que: “esse senhor que me defendeu, e que é pastor, tornou-se grande amigo meu. Visito-o todas as vezes em que vou ao nordeste. Vou a casa dele e a gente conversa horas e horas a fio... Ele tinha uma filha que iria se casar e estava fora da igreja. Ela disse que só se casaria no religioso se eu fizesse o casamento dela. O pastor Elias Sabino, então, telefonou-me e disse: “Mozart... eu estou telefonando e você nem vai entender, mas você sabe... é coisa de pai... eu queria muito que a minha filha se casasse no religioso, mas ela me disse que só aceitaria se você fizesse o casamento dela... e vou lhe confessar: você seria a última pessoa que eu convidaria para fazer o casamento da minha filha... por amor à minha filha estou fazendo o convite embora esteja torcendo pra você não aceitar”. Ai eu disse: reverendo, para o seu desapontamento, e para a sua tristeza, já aceitei... Falei assim: não preciso nem que você me pague a passagem... Faço questão de ir com o meu dinheiro! Preparei cuidadosamente toda a liturgia e incluí o pastor Elias Sabino na programação...”.

me sustentava e que me dava bolsa... “Você tem duas alternativas... ou você assina um documento renunciando essa sua militância... se você assinar permanecerá conosco, pois não existe nada de negativo que diga respeito à sua moral... se você não assinar terá necessariamente que deixar o Seminário”. Gentilmente, disse-lhes que iria pensar e levei comigo o documento... Pensei durante toda a noite... E não esperei 48 horas. No dia seguinte toquei na casa do professor e falei: reverendo... meu caro professor... vou entregar de volta esse documento sem assinar porque não posso ir de encontro à minha consciência. Ele ficou muito surpreso e sofreu bastante, pois era um homem de Deus... O reverendo Hans Neumann (de origem judaica e duramente perseguido na Alemanha nazista), era professor de hebraico, de sociologia e era um grande cristão. Ele não tinha alternativas... Hans era um emissário do Presbitério... E o Presbitério tinha razão... Eu era mesmo um corpo estranho dentro do Corpo de Cristo. Eles tinham razão de me mandar embora. Não tem como tirar a razão deles, não... Pois era uma verdadeira guerra. Se eu perdi a batalha, pronto! Se eu perdi a batalha... Tenho que cair fora mesmo!”. Houve não apenas um “deslocamento conceitual” de Mozart Noronha – em relação aos *ortodoxos* – que não foi aceito pelo conservadorismo presbiteriano, mas um “deslocamento geográfico” que o fez sofrer: “depois fui para São Paulo. Peguei um ônibus de uma empresa chamada Princesa do Agreste. Foram 48 horas de viagem. Aí, rapaz, pude sentir uma ruptura na minha vida... A primeira grande ruptura que experimentei. Deixei o Seminário, o problema da Igreja Presbiteriana e o nordeste”. Em um “ensaio narrativo” sobre a sua própria identidade, em um dos momentos “sofíveis de sua entrevista”, Mozart Noronha destacou o “ser nordestino” ao falar sobre “ruptura”: “eu sou um nordestino conforme falava o Zé da Luz: “Mas, porém, Brasi caboco é um Brasi brasileiro, sem mistura de instrangero. Um Brasi Nacioná...”. Eu estava deixando o nordeste, a família e as minhas raízes. Somente aqueles que experimentaram esses dramas podem saber seus significados. Só conhece essa experiência de ruptura quando se sofre as dores do desapego. É um pouco de morte. Igor Caruso escreveu um livro intitulado: *A separação dos amantes: uma fenomenologia da morte*. Nesse livro, Caruso discorda veementemente de Freud... Porque Freud disse que o fator fundamental na desestruturação da personalidade se prende com a questão da libido. Para autores como Igor Caruso e Otto Rank, por exemplo, não é a libido que desestrutura a personalidade humana... É a experiência de ruptura. A primeira ruptura é quando você nasce e é expulso do ventre materno...”. E, depois de expulso do ventre materno, observam-se: “outras rupturas ao longo da vida...” Disse-me Mozart Noronha – que falou ternamente e com a “voz embargada” – que essas “rupturas” se “assemelham muito à experiência de morte. É a morte mesmo! Vim para São Paulo no ápice da morte”.

Em terras distantes, Mozart Noronha, no entanto, continuou sendo um aluno de teologia, porém ligado ao Seminário Metodista Livre que o acolheu e, inclusive, acolheu alunos vindos do Seminário Presbiteriano de Campinas: *“o Seminário Metodista Livre era muito aberto... Muito piedoso dentro da esperança de um “metodismo meio japonês e meio americano”. Acolheu vários professores expulsos de Campinas e muitos estudantes... Eu encontrei o meu lugar naquela instituição. Fazia o curso de manhã no Metodista Livre e de noite no Seminário Episcopal com professores teólogos como Jaci Maraschin, Glauco Soares, Rubem Alves e outros”*. Nesse tempo, porém, Mozart Noronha se vinculou a uma organização de esquerda, a AP, e me explicou: *“estava cursando teologia e, em uma tomada de decisão importante, dei outro passo com a minha associação com a Ação Popular, AP. Veja... AP era a organização do Betinho, do Sérgio Motta (que integrou o governo do Fernando Henrique), e diversos outros companheiros e companheiras. Nosso grande líder político-religioso era o Paulo Wright que cuidava da direção nacional de AP. Na luta política brasileira, o deputado protestante Paulo Wright organizou cooperativas de pescadores em Santa Catarina e empreendeu várias ações sociais. Era um homem de profunda fé que caminhava para todos os cantos e se vestia “todo largadão”, mas com um Novo Testamento amado no bolso. O Paulo Wright tinha uma fé profunda, profunda, que ninguém conseguia entender. Identifiquei-me intensamente com o deputado Paulo Wright, pois ele era um homem de oração e um verdadeiro líder nacional”*. Inspirado em Paulo Wright, que está entre os “desaparecidos políticos”, Mozart Noronha elucidou o seu papel como parte de AP: *“então eu militei na AP... A minha função na AP era de fazer as propagandas e falar sobre as militâncias. Realizei muitas denúncias sobre as crises sociais no Brasil. E acreditávamos a partir das teses maoístas que depois do centro da cidade, e antes dele, existia um campo. A grande ênfase era o trabalho no campo e na fábrica. A AP tinha as suas raízes na religião, pois seus integrantes eram majoritariamente católicos. Outros, porém, tinham origem protestante. Entre os protestantes estava Paulo Wright. Eu estava lutando na AP como protestante engajado em uma política intensa. A ditadura militar bateu em cima de nós”*.

Segundo Mozart Noronha, ele pôde conhecer a AP por meio de pessoas relacionadas às igrejas, mas conheceu também pessoas da ALN, da VAR-Palmares e da VPR. Progressivamente, Mozart Noronha foi se tornando um “pastor de ativistas” e de guerrilheiros oriundos das diferentes organizações, pois ele atuou nos ofícios religiosos em benefício de militantes vinculados às esquerdas: *“fiz casamento de pessoas que, como ratos, estavam sendo caçadas pelos militares. Essas pessoas tinham suas fotografias expostas nas rodovias e*

ferrovias. Elas não poderiam jamais aparecer em um cartório para assinar o contrato de matrimônio. Eram pessoas que acreditavam com ênfase no casamento como instituição sagrada”. Conforme me disse, ele ajudou “um cara a sair do país...”, e, essa pessoa era amiga do Carlos Lamarca: “fomos de Presidente Prudente até Corumbá. Eu e outro pastor (da Igreja Presbiteriana Independente), ajudamos a colocar gente pra fora do país. Nessa ocasião o pastor presbiteriano independente dirigiu um fusquinha e o casal estava vestido de noivos no banco de trás... Eu ia no banco da frente usando um colarinho clerical... Nós saímos para levá-los ao exílio depois da festa de casamento... Esse rapaz foi para o Chile e, em seguida, no dia 11 de setembro de 1973, veio o golpe chileno... Eu nunca mais tive notícias desse casal... Não sei se estão vivos”. Ocorreram, portanto, lembranças de diversas ações combinadas entre os “ofícios pastorais” e a sua atuação como ativista de AP em solidariedade a militantes e guerrilheiros das organizações clandestinas. Em meio às narrativas acerca da solidariedade de Mozart Noronha, houve, no entanto, a recordação de novas “rupturas” em sua história de vida nos momentos em “que a coisa pegou!” – conforme falou o colaborador. Disse-me Mozart Noronha, assim: “eu estava clandestino... Era professor da rede pública do Estado de São Paulo e dava aulas no Colégio Alexandre de Gusmão, mas na Escola Técnica Getúlio Vargas eu dava aulas de filosofia e história. Também dei aulas de história no Colégio Objetivo. A coisa pegou... Como disse, embora estivesse militando na AP transitei em várias organizações clandestinas... Tive várias amigas na ALN... Amigos na VPR que são ainda meus camaradas... Amigos na VAR-Palmares... Amigos no MOLIPO... Eu vivia transitando em todos esses movimentos. Se fosse preso não saberia por qual organização teria caído... A repressão bateu firme na ALN, Var-Palmares, MOLIPO, COLINA e em todas as organizações de esquerda. Como a AP não defendia inicialmente, abertamente a luta armada, os repressores militares deixaram para depois... Quando derrotaram todos os militantes das organizações foquistas... Baixaram o porrete em cima da AP! Paulo Wright foi preso e depois morto... Eu fui a primeira ou segunda pessoa que soube da prisão do Paulo Wright e imediatamente avisei o Jaime Wright que seu irmão havia sido preso. Porque fiquei em um lugar esperando a mala do Paulo Wright, mas a pessoa não passou e eu soube por causa disso que a coisa tinha desandado. Fiquei trabalhando clandestinamente no eixo São Paulo-Salvador e em Recife. Abandonei a escola... Abandonei o ensino público...”. Por causa disso, Mozart Noronha abandonou todas as suas atividades regulares em razão de sua clandestinidade e, por isso, sofreu com as “novas rupturas!”.

“Restou-me o exílio”, recordou-se Mozart Noronha. Outra “ruptura”.

Argumentou Mozart Noronha, que: quando *“eles dizimaram as organizações esquerdistas da luta armada restaram apenas os grupos que não tinham esse ideal guerrilheiro, tais como a AP e o PCB. Baixaram posteriormente em cima da AP e do PCB! A ordem da ditadura militar era matar. Porque eles diziam que as pessoas exiladas prejudicavam o Brasil mais do que dentro do país. “A minha cabeça estava a prêmio” e, se eu fosse preso, não sabia o que poderia acontecer comigo... Apareceu-me uma possibilidade de sair do Brasil. Decidi sair. Fui viver na Suíça”*. O colaborador, entretanto, disse que o *“exílio foi uma experiência muito rica”* e bastante sofrida: *“lá pude conhecer Paulo Freire e fiz um curso de pós-graduação lato sensu no Instituto Ecumênico de Bossey (ligado ao Conselho Mundial de Igrejas, CMI, e à Universidade de Genebra). No exílio eu continuei militando com encontros aqui, ali e acolá... O Marcos Arruda que era um dos líderes da AP... O José Barbosa era outro líder da AP... Lutamos para tirar do Brasil o pentecostal Manoel da Conceição que está vivo ainda hoje. Inclusive, o Manoel da Conceição era um pregador pentecostal e, depois, tornou-se uma importante liderança na esquerda. José Barbosa morreu, já... Mas nós estávamos em Genebra e permanecíamos agitando tudo”*. Em 25 de abril de 1974 aconteceu, em Portugal, a Revolução dos Cravos que superou o Estado Novo instalado no ano de 1933 (SECCO, 2005). Com isso, Mozart Noronha falou que *“ficou aceso”* e trocou Genebra por Portugal: *“fui encaminhado por um pastor presbiteriano do Conselho Mundial de Igrejas, chamado Michael Testa, para Portugal. Comecei a trabalhar com educação popular em Portugal naquele tempo revolucionário. Nós formamos núcleos de cultura e alfabetizamos a partir dos métodos do Paulo Freire. Investi bastante no trabalho com educação nas cidades de Moura, Aldeia Nova de São Bento, Pias e até Barrancos (que fica na fronteira com a Espanha). Saí formando núcleos de alfabetização, de treinadores para grandes redes e grandes movimentos populares em Portugal. Liderei o trabalho educacional de alfabetização popular em Portugal naquele tempo. Ainda em Portugal, parti para a Ilha da Madeira e continuei fazendo a mesma coisa...”*.

Mozart Noronha, durante o período do exílio político, procurou cultivar a piedade protestante e se lembrou dos hinos que alentaram a sua alma: *“imagine se você estivesse no exílio em um lugar difícil, sem igreja, sem Cristo, sem Bíblia, e, na calada da noite você escutasse: “Foi na cruz, foi na cruz, onde um dia eu vi meus pecados castigados em Jesus”. Você iria às lágrimas! São marcas saudáveis da piedade”*. *“Até que os primeiros anistiados voltaram ao Brasil”*, com a Lei de Anistia de 1979. Rememorou Mozart Noronha que, antes disso, não havia nada contra ele, isto é, não havia: *“sequer um processo contra mim no Brasil. Mesmo assim decidi voltar para o Brasil na ocasião da Anistia. Na volta do exílio escolhi a*

cidade do Rio de Janeiro para morar. Continuei trabalhando ligado à igreja protestante. A minha caminhada aconteceu dentro dos meios evangélicos e a minha vida se consubstancia com a do bispo metodista Paulo Ayres e com a vida do Jaime Wright". Em seu retorno, Mozart Noronha continuou engajado nos movimentos políticos de esquerda e, sobretudo, no Partido dos Trabalhadores, PT. Ele foi membro "fundador do PT no Rio e fiquei 26 anos nas fileiras petistas. Mas depois que o PT chegou ao poder e, por causa daquelas denúncias todas, sobretudo a respeito do José Dirceu, Delúbio Soares, e outros, escolhi deixar de ser petista. Lula está no meio também. Ninguém me convence que Lula não sabia e que não estava naquele esquema, pois com certeza estava... Lula e Zé Dirceu são irmãos! Duvido que Zé Dirceu tenha segredo não compartilhado com Lula. Impossível!"²⁷⁶. Houve um tempo em que o colaborador acreditou "nos partidos políticos e naquela visão marxista-leninista. Segundo essa visão marxista-leninista, acreditava-se, e eu acreditava, que o partido político era a alma do proletariado. Eu destruí completamente esse mito de partido. Acredito, sim, que os partidos podem se degenerar assim como as próprias igrejas cristãs. Lutero dizia que a igreja é santa e pecadora... Imagina os partidos políticos! As mais lindas ideias podem se degenerar... Degenerou-se, por exemplo, o Partido Comunista da União Soviética e se transformou em um social fascismo. Quando o muro de Berlim caiu... Dentro de 48 horas a máfia tomou conta da Rússia... Essa máfia estava em qual lugar? Estava no interior do Partido Comunista. Aquela burocracia... Aquela coisa louca... Aquilo era um social fascismo... Eu já vivia isso no tempo da AP como maoísta em oposição às ideias da União Soviética". Em seguida, o narrador disse, em uma retomada clara da teologia calvinista, que os protestantes acreditam que o "ser humano é mau", depravado e que Maquiavel sustentou, de outra forma, que o "ser humano é mau". Após buscar legitimação em Lutero, Calvino e Maquiavel, Mozart Noronha ponderou: "o socialismo precisa pensar nisso, pois ficamos presos ao antropocentrismo e cometemos os mesmos erros do capitalismo. Os erros socialistas e capitalistas são quase idênticos. É por isso que estou no PSOL". Mas

²⁷⁶ Do exílio de volta para o Brasil, Mozart Noronha – que havia feito o seu ativismo principalmente em Portugal – passou por novo deslocamento político: do PT ao PSOL: "As elites trataram logo de blindar o Lula, pois a linha política petista favorecia o ex-presidente em todos os sentidos. O Lula foi blindado porque estava fazendo todas as vontades das elites do país. Paulo Maluf disse interessadamente que estava à esquerda do PT porque ele próprio não fez tantos absurdos assim como os petistas. Saí do PT e escrevi uma carta que foi publicada no *Jornal do Brasil*. Encontre essa carta porque ela é muito interessante. Afastei-me do PT e veio, em seguida, a formação do Partido Socialismo e Liberdade, PSOL. Eu entrei para o PSOL. Fiquei esperando a decisão do Chico Alencar e do Eliomar Coelho (parlamentares eleitos com o meu apoio), sobre o rompimento com o PT e a adesão ao PSOL. Fui candidato a deputado estadual pelo PSOL e pelo Rio de Janeiro. Fiz uma grande campanha, mas muito pobre... Gastei apenas 8.500 nos panfletos e 8.000 nos anúncios que saíram em *O Globo* (notinhas no rodapé). E agora estou como candidato a vereador pelo PSOL e, por causa do relativismo, digo - lhe que não acredito mais nos partidos políticos".

reconheceu: *“até porque, Leandro, descobri que tenho certa simpatia pelo anarquismo político”*. Nesse momento, Mozart Noronha pediu para que eu desligasse o gravador, porém, no período “pós-entrevista”, ele consentiu com a utilização desse trecho da entrevista: *“sou, porém, um anarquista socialista cristão assim como Liev Tolstoi”*. Ademais, concluiu esta parte da entrevista ao professar a sua fé “religiosa”, “política” e “apocalíptica”: *“na minha concepção o Estado é a besta do apocalipse e o número da besta é o CPF”*. Em sua narrativa apocalíptica sobre a “besta do capitalismo”, o colaborador professou, ainda, que o *“ódio não é coisa para a esquerda. O ódio é uma arma da direita... Não é a arma de um cristão e nem de um socialista... Por isso que eu deploro o stalinismo e aquele pseudo socialismo aplicado na União Soviética e em outros países. E deploro o capitalismo que é, como disse pra você, a besta do apocalipse. Ninguém tira da minha cabeça que o número da besta, do Estado e do capitalismo, é o CPF. Ninguém compra, ninguém vende, ninguém sai, ninguém viaja sem o danado do CPF”*.

De sua rede de pertencimento na pesquisa, Anivaldo Pereira Padilha foi mencionado por Mozart Noronha como quem sofreu delações por pessoas ligadas à Igreja Metodista do Brasil. De outro lado, porém, Anivaldo Pereira Padilha tinha dúvidas – com as quais eu não compartilhava – sobre a veracidade da atuação de Mozart Noronha na resistência ao Regime Militar e sobre o seu vínculo com a AP²⁷⁷. Em tom de denúncia, Mozart Noronha disse que existe lugar para o debate democrático e para a oposição, mas não *“há lugar para o “mau caratismo”, nem pra violência, nem pra tortura. Isso é o que condenamos nos sistemas perversos. Todo debate no campo das ideias é pertinente e saudável”*. Sobre os delatores no interior das igrejas protestantes, Mozart Noronha os reputou por *“Judas Iscariotes”* e, portanto, reputou-os por *“traidores”*: *“Deploro... Deploro! Deploro aqueles evangélicos que se tornaram instrumentos da ditadura militar para dedurar os seus irmãos. Aconteceu muito... A revista Isto É fez uma denúncia gravíssima. Quero dizer que isso é satânico e é diabólico. Acho que aqueles pastores ou lideranças evangélicas que foram instrumentalizadas para delatar os seus irmãos foram verdadeiros “Judas Iscariotes”. Verdadeiros “Judas Iscariotes”. Não tenho o menor respeito por essas pessoas que delataram os seus irmãos. Mas aquelas pessoas que nos combatiam no campo das ideias estavam corretas. Mesmo aquelas que se utilizaram dos púlpitos para fazer isso estavam*

²⁷⁷ No período em que integramos o “GT sobre o papel das igrejas na ditadura”, Anivaldo Pereira Padilha ficou receoso de incluir Mozart Noronha em audiência pública da CNV ocorrida no auditório da CAARI, no Rio de Janeiro, entre os dias 17 e 18 de setembro de 2013. No entanto, insistimos na escuta de Mozart Noronha, pois já havia feito a entrevista com o colaborador para a presente pesquisa. Anivaldo Pereira Padilha consentiu, mas alimentou as suas dúvidas.

corretas, pois eram os seus lugares ministeriais de enunciação política. Havia muitos conservadores sérios e honestos, mas deploro completamente aqueles que foram instrumentos da ditadura militar". Mais que uma "demonização" como parte do seu imaginário, Mozart Noronha avocou a gramática grega para considerar "diabólicos" os delatores dos seus "irmãos de fé": *"chamo-os de satânicos, de diabólicos a partir da gramática bíblica original do "diabolé" que é tudo aquilo que divide*²⁷⁸. *Ao contrário do "symbolé" que, por sua vez, é tudo aquilo que une...*"²⁷⁹. Para além da deploração das delações, Mozart Noronha crê no juízo divino para os crentes que entregaram os seus irmãos aos agentes de segurança da ditadura militar brasileira: *"eu deploro completamente essas ações deladoras e acho que essas pessoas vão responder diante de Deus pela covardia e por serem instrumentos demoníacos para denunciar os seus irmãos*". E completou a "sentença divina", "humana" e a "profecia histórica", "historiográfica": *"o Anivaldo Padilha foi vítima... Muita gente foi vítima desse "dedurismo" de evangélicos que se venderam aos serviços de repressão. Todos esses evangélicos, ou católicos – que foram instrumentos da ditadura para denunciar os seus irmãos – são malditos para com os homens e ficarão no lixo do tempo, no lixo da história"*.

Todavia, Anivaldo Pereira Padilha compreendeu a sua história de vida como sendo "maior" do que a simples categoria de "vítima" no que tange a delação do bispo metodista Isaías Fernandes Sucasas e do pastor José Sucasas Júnior; na verdade, Anivaldo Pereira Padilha foi ligado ao Centro Ecumênico de Informação, e, depois, ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação, CEI/CEDI; na atualidade, ele é vinculado ao KOINONIA. À época de sua resistência ao Regime Militar atuou igualmente no que chamou de "rede de solidariedade". Para ele, o seu *"papel no movimento ecumênico foi de organizar ações solidárias para com pessoas que eram perseguidas pelo Regime Militar"*. Ao analisar as ditaduras do Cone Sul, o colaborador disse que: *"quando uma pessoa era perseguida por um estado, nós conseguíamos transferi-la para outro estado (distante das garras repressoras mais nocivas), e, para aqueles que corriam sérios riscos, criamos as chamadas redes de solidariedade"*. As "redes de solidariedade" tinham, pois, uma dinâmica própria de funcionamento, porque os ativistas ecumênicos, sobretudo os protestantes – conforme Anivaldo Pereira Padilha – conduziram "pessoas perseguidas" do eixo Rio-São Paulo para as fronteiras entre o Brasil e a Argentina, o Brasil e o Uruguai. Avaliou o colaborador que as

²⁷⁸ Segundo o Léxico do Novo Testamento, "διάβολος", é o caluniador, difamador 1 Tm 3.11; 2 Tm 3.3; Tt 2.3. Como um subst. ó δ. o caluniador, especificamente o Diabo Mt 4.1, 5, 8, 11; Jo 13.2; At 13.10; Ef 4.27; 1 Tm 3.7; 1 Pe 5.8 [diabólico]" (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 53).

²⁷⁹ Para o Léxico do Novo Testamento, "σύνδεσμος", "ὄν", ó aquilo que une, vincula—1. vínculo, ligadura aquilo que mantém duas coisas juntas—a. lit. de ligamentos Cl 2.19.—b. fig. Ef 4.3; Cl 3.14.—2. Em At 8.23 σύνδεσμος pode significar laço, elo, ou grilhão" (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 198) .

peessoas: *“partiam para o exílio, mas do outro lado das fronteiras existiam “redes de solidariedade” receptivas àqueles sobreviventes brasileiros”*. Tratava-se de uma atividade clandestina que demonstrava uma rota para os exilados: *“Argentina, Uruguai e, depois, Chile. Do Chile as pessoas partiam para outros países... Mas esse foi um papel importante que o movimento ecumênico exerceu naquele momento conturbado”*.

Depois de ter saído da prisão, Anivaldo Pereira Padilha ficou cerca de seis meses na clandestinidade, mas teve que deixar o país no final de maio de 1971. Nessa ocasião, ele se utilizou da mesma “rede de solidariedade”, que havia ajudado a organizar, para sair do Brasil: *“esse período foi terrível também porque, nesse ínterim, entre a prisão e a ‘liberdade’, minha companheira ficou grávida e, ela era militante na AP, nós dois estávamos clandestinos... No momento em que o cerco foi se apertando nós perdemos as condições de permanência, pois existia um risco real de novas prisões, de novas situações perigosas. Tudo foi muito triste... No momento em que eu tive que sair do Brasil não possuía condições de conversar com ela, que estava grávida e necessitada, pois tudo foi muito rápido. Só depois, quando eu estava fora do Brasil, que foi possível estabelecermos uma comunicação por meio de cartas. Nasceu o meu filho, inclusive, mas eu somente o conheci quando ele já tinha seus oito anos (quando voltei ao Brasil depois da anistia)”*. Nas memórias do exílio de Anivaldo Pereira Padilha estiveram os momentos mais conturbados de sua história de vida e de trajetória política depois da experiência de torturas sofridas por repressores: *“foi muito difícil ter saído do país durante a gravidez da minha primeira esposa. Quer dizer, o exílio por si só é uma experiência muito sofrida...”*. Mas, a partir do sofrimento, o colaborador urdiu a narrativa da superação política: *“eu tenho um filho que é ministro da saúde da presidenta Dilma Rousseff. Ele se chama Alexandre Padilha... Quando eu fui embora do Brasil, com destino ao exílio, minha esposa estava grávida do Alexandre... Meu filho, que hoje é ministro da saúde, estava no ventre da minha primeira esposa e poderia ter morrido em função da ditadura militar”*. Porque lhe perguntei sobre a fé e a manutenção das suas crenças protestantes – mesmo depois de sua prisão – Anivaldo Pereira Padilha me contou que ainda não havia pensado nesta perspectiva, sobretudo em relação à história de Alexandre Padilha como sendo uma expressão familiar de sua vitória política em tempos pós-ditatoriais. Mas que precisou deixar o país porque estava um “caco” e, nesse sentido, muito *“fragilizado corporalmente e psicologicamente”*; havia *“espectros das memórias da tortura aliadas aos medos de ser preso novamente”* – segundo o narrador.

No interregno de uma frase e outra, Anivaldo Pereira Padilha compartilhou dos seus temores em relação a uma nova prisão: *“se fosse preso novamente... Estaria morto... Não era*

tanto o medo da morte, mas principalmente o medo de não aguentar as torturas e contar aquilo que sabia sobre os companheiros. A morte não poderia ser concebida como um ser pesado e temido naquele momento. Só que eu estava profundamente abalado, fragilizado, fisicamente e psicologicamente. Eu tinha experimentado o inferno!”. Por isso, a decisão de sair do Brasil foi muito difícil para ele que, de forma concomitante, vivenciou “dramas existenciais” e peculiares no exílio: *“pensei que tinha sido um verdadeiro covarde”, disse-me.*

Fora do país por um longo período, Anivaldo Pereira Padilha narrou que *“acordava com saudades”* e pensando que sua esposa, à época, Macilea Rocha Santos Chaves, poderia ter sido presa ou assassinada porque estava na clandestinidade. Além disso, o *colaborador* contou que Alexandre Padilha poderia ter morrido, pois houve situações em que sua primeira esposa teve que fugir dos agentes de segurança com ele, ainda bebê, nos braços. Mesmo em vias de dar à luz, Macilea Rocha Santos Chaves teve que procurar por um lugar seguro, pois: *“não tinha como ter o filho em casa porque era preciso procurar um hospital ou maternidade... Era necessário procurar um médico de confiança (que trabalhasse em um hospital público), ou enfermeiros de confiança”*. Para Anivaldo Pereira Padilha, essa situação crítica o deixava bastante *“perturbado”*, porém, paulatinamente, o *colaborador* conseguiu restaurar o contato com a sua primeira esposa. Sem ter ficado desamparada, Macilea Rocha Santos Chaves recebeu o apoio reconfortante de sua sogra na ausência do esposo: *“no período em que estive fora a minha mãe deu todo o apoio moral, maternal e afetivo necessário para ela e para o bebê... Não dava para dar apoio financeiro porque não tínhamos grandes recursos. Enquanto tudo acontecia – no Brasil – eu estava tentando reorganizar a minha vida no exílio. Minha esposa, da época, sempre considerou a minha mãe como sendo a mãe dela...”*. Os sentimentos do *colaborador* foram tranquilizados, no exílio, porque Macilea Rocha Santos Chaves e sua mãe educaram Alexandre Padilha para que ele compreendesse a “ausência política” do pai. Para Anivaldo Pereira Padilha, seu filho cresceu sabendo das razões pelas quais ele não estava no Brasil e, por isso, não estava perto da família: *“desde novinho ele sabia o que era a ditadura militar e todas as coisas referentes ao período difícil das nossas vidas. O Alexandre sabia que minha ausência não era abandono... Sabia que eu queria conhecê-lo um dia... Mas a partir do momento em que ele começou a ter compreensão de algumas coisas e, como toda criança, aprendeu a desenhar, eu recebia pelo correio aqueles bonitos desenhos”*.

Por causa da separação indesejada de Anivaldo Pereira Padilha e sua primeira esposa, eles escolheram se divorciar: *“depois nós seguimos outros caminhos. Eu me casei no exílio e*

ela se casou aqui, no Brasil". O colaborador me contou que teve dois filhos nascidos no exílio e que, nesse tempo, os seus filhos estrangeiros começaram a trocar entre si os desenhos pintados; em consequência disso, os filhos estrangeiros de Anivaldo Pereira Padilha começaram um diálogo com Alexandre Padilha que vivia com a sua mãe, no Brasil. O diálogo entre os filhos de Anivaldo Pereira Padilha aconteceu por meio de "fitas cassetes", pois eles: *"começaram a trocar fitas cassetes... Na época essa era uma boa forma de comunicação para uma criança que não sabia escrever (mesmo para os adultos). Embora utilizássemos desses recursos, a comunicação continuava sendo extremamente difícil por todos os problemas e riscos que se nos apresentavam. Nós usávamos frequentemente os serviços dos correios, porém os riscos dos conteúdos caírem nas mãos dos repressores eram enormes. Nós nos valíamos das pessoas de bom grado que passavam por nós, no exílio, para levar os conteúdos às pessoas amadas que estavam no Brasil. Os amigos que vinham para o Brasil me colocavam em contato com a minha mãe e o inverso também ocorria porque na maior parte do tempo eu estava nos Estados Unidos ou na Europa"*.

Quando Anivaldo Pereira Padilha conheceu Alexandre Padilha houve, então, a construção de um relacionamento familiar fraterno: *"quando eu encontrei o Alexandre pela primeira vez existiam muitas expectativas por todos os lados. Só expectativas, porém. Somente isso... A expectativa do encontro"*. A Lei de Anistia foi sancionada em 28 de agosto de 1979, mas Anivaldo Pereira Padilha ainda não pôde retornar definitivamente ao Brasil porque seu contrato com o Conselho Mundial de Igrejas era de quatro anos: *"eu tinha ido à Genebra em janeiro de 1979 e a lei da anistia entrou em vigor no finalzinho de agosto daquele ano. A lei de anistia foi, melhor dizendo, do dia 28 de agosto de 1979. Naquele momento, tomava-me a consciência certa obrigação e um compromisso moral com o Conselho Mundial de Igrejas. Por isso não pude ficar aqui, no Brasil"*²⁸⁰. Evidentemente, Anivaldo Pereira Padilha recebeu o apoio relevante do Conselho Mundial de Igrejas e quis honrar a vigência do seu contrato de trabalho em Genebra. Todavia, em seu retorno, no final de 1983, ele pôde finalmente conviver com Alexandre Padilha²⁸¹. A sensação de triunfo de

²⁸⁰ Anivaldo Pereira Padilha, que havia passado pelo Chile, pelos Estados Unidos e que tinha ido, em seguida, para a Suíça, disse-me: *"eu estive no Chile apenas de passagem, pois fui ajudado pelo Conselho Mundial de Igrejas para deixar o Brasil que, nesse período, apoiava grande parte dos exilados políticos latino-americanos. O Conselho Mundial de Igrejas esteve conosco naquele processo de estabelecimento das ditaduras na América Latina e, com isso, exerceu uma função importante não apenas de proteção, mas de cuidado com documentações guardadas no exterior. Logo em seguida fui convidado para me mudar do Chile para os Estados Unidos com o objetivo de desenvolver um trabalho sobre a política americana acerca da América Latina"*.

²⁸¹ Sobre o seu retorno no final de 1983 e o convívio com Alexandre Padilha, o colaborador falou: *"Aí deu pra conviver melhor embora ele estivesse muito atarefado com suas questões escolares. Naquele tempo ele fazia o curso secundário e era bem longe o lugar em que estudava... A gente se encontrava nos finais de semana e, depois, ele foi para a UNICAMP... Nós convivemos bastante no período da UNICAMP porque ele estava sempre*

Anivaldo Pereira Padilha se consolidou no decurso do tempo, entretanto, pela nomeação de Alexandre Padilha ao Ministério da Saúde em janeiro de 2011: *“eu estive na posse dele em Brasília no dia primeiro de janeiro de 2011. Ele tomou posse, como ministro da saúde, juntamente com a Dilma. A presidenta tomou posse no Congresso... Depois foi para o Palácio... Teve aquela fala no parlatório e, posteriormente, entrou para dar posse aos ministros escolhidos. Eu estava naquele lugar... No auditório do salão nobre no Palácio do Planalto... A Dilma falou... O Lula se despediu...”*. No momento em que o Alexandre Padilha estava tomando posse, como ministro da saúde, em Brasília, alguns militares, segundo o colaborador, bateram continência para os presentes: *“eu comentei com a minha esposa, assim: olha... Nunca imaginei que fosse ver uma coisa dessas... Eles tentaram me matar e agora estão batendo continência para o meu filho. Pensei bem e, dentro do meu ser, disse aos militares: ele poderia ter morrido por causa de vocês! Claro que teve um sentido de vitória, de superação. Estou emocionado... Emociono-me muito quando vejo aquela cena na minha memória, pois nunca tinha passado pela minha cabeça que aquilo poderia acontecer. Se você me perguntasse se eu poderia ter pensado em algo assim... Jamais! Nunca!”*.

Antes de sua estada em Genebra, Anivaldo Pereira Padilha, a partir dos Estados Unidos, coordenou um trabalho a respeito da “opinião pública” sobre o envolvimento de estadunidenses na política latino-americana: *“desenvolvi, em outras palavras, um trabalho contrário à política externa norte-americana e, nesse entremeio, envolvi-me com outras coisas: desde lobby no Congresso Americano (com deputados e senadores), até as denúncias sobre a repressão, sobre as torturas no Brasil. Eu mesmo exigi a pressão norte-americana sobre os políticos, militares, brasileiros. Apesar da atuação norte-americana, de grande apoio ao Regime Militar, existiam grandes contradições no Congresso Americano. Minha função era explorar essas contradições dos políticos americanos. Nosso trabalho foi esse durante grande parte do exílio... Preocupe-me também com as divulgações das informações sobre o Brasil por meio de boletins periódicos entregues para as diferentes pessoas das mais diversas nacionalidades. Esses boletins traziam obviamente as informações sobre o Brasil e acerca das oposições à ditadura militar brasileira. Várias denúncias eram realizadas nesses periódicos. Fiz palestras pelos Estados Unidos... Dei entrevistas aos jornalistas... Tem até um livro sobre esse trabalho, que já está publicado em português, e é de um historiador americano, que se intitula Apesar de você”*. Para Anivaldo Pereira Padilha, o texto do brasilianista James Naylor Green é destacável como aquele que pôs: *“em evidência os nossos*

em minha casa, mas também partilhamos de bons momentos quando o Alexandre fez sua especialização na USP”.

esforços e os trabalhos dos intelectuais, bem como dos ex-missionários americanos que tinham trabalhado no Brasil". Para Green, Anivaldo Pereira Padilha é o "Niva" – apelido com o qual ainda hoje é chamado – e a sua atuação nos Estados Unidos foi considerada a partir de sua história de luta política, de prisão, de exílio:

Após ser libertado, e com a perspectiva de ser novamente preso, Niva utilizou o que mais tarde chamou de "trem subterrâneo", rede ecumênica de religiosos progressistas, para chegar ao Uruguai, onde ficou alguns dias. Dali passou à Argentina e ao Chile, e lá permaneceu por algum tempo [...] Devido a suas atividades institucionais anteriores na Igreja Metodista através do Ministério de Juventude, Niva tinha contatos com o National Council of Churches e uma de suas irmãs morava em Washington. Ao chegar à capital dos Estados Unidos, Brady Tyson e um pastor metodista o ajudaram a obter uma bolsa em uma escola de inglês, o que lhe permitiu estender o prazo de seu visto. Lá conheceu Marcos Arruda, que tinha chegado à cidade mais ou menos na mesma época. Ambos tinham sido membros da AP [...] Ambos tinham afinidades políticas e talvez o passado religioso comum tivesse proporcionado perfeitas condições para colaboração política imediata. (GREEN, 2009, p. 314-315)

Para Anivaldo Pereira Padilha, em uma reavaliação, portanto, a *"experiência de exílio foi muito difícil e, ao mesmo tempo, muito rica... Quando olho para trás fico me perguntando, assim: como foi que eu sobrevivi? No momento em que eu atravesssei a fronteira do Uruguai (tinha gente da Igreja Metodista me esperando do outro lado), veio aquele alívio para o meu coração porque tinha acabado momentaneamente o risco de morte"*. Pois quando foi liberto da prisão – antes de seu exílio – um dos torturadores estava olhando para ele com *"um olhar de morte..."*: *"aquele torturador, que era oficial do Exército Brasileiro, disse-me: "filho da puta... Da próxima vez a gente não vai te prender... Fique certo disso... a gente sabe de tudo que você fez..."*. Eu sabia que eles não tinham provas... Muito embora não fosse necessário um conjunto probatório para indiciar alguém naquele período. Mas a ameaça do oficial era muito clara. Eles certamente me matariam!". Com isso, o "cerco da repressão foi se fechando" para Anivaldo Pereira Padilha: *"um companheiro da AP veio e falou: "olha... espero que você saia do país o mais rápido possível porque o cerco está apertando... você vai ser o próximo... se você for preso novamente vai morrer nas mãos dos torturadores"*. Por isso, quando Anivaldo Pereira Padilha cruzou a fronteira do Brasil com o Uruguai se sentiu aliviado, e, ao mesmo tempo, surgiu outra preocupação: *"como reconstruir a vida, agora?"*²⁸². Delatado por religiosos da Igreja Metodista do Brasil, Anivaldo Pereira Padilha

²⁸² Para o colaborador, *"notabilizou-se a importância e o papel das redes ecumênicas de solidariedade. Essas redes, que no fundo eram ativistas, imprimiam-nos um sentido vivencial de amizade que tínhamos formado com pessoas de diferentes países e denominações. Essas amizades resultaram do meu envolvimento com o movimento ecumênico no Brasil, na América Latina, e de contatos anteriormente estabelecidos com o Conselho Mundial de Igrejas, bem como com as relações que mantive com algumas igrejas protestantes norte-americanas. Éramos irmãos em Cristo, mas também amigos e ativistas pela igualdade social como horizonte utópico de esperança"*.

me disse: “encontrei um ambiente de acolhida nos Estados Unidos, mas isso aconteceu com a grande maioria dos exilados brasileiros ligados às igrejas ecumênicas. Eu encontrei o meu espaço em ambientes acolhedores que eram sindicalistas (tive apoio dos sindicatos), que eram de esquerda e de partidos políticos da esquerda comunista, socialista, oriundos da Europa. Encontrei solidariedade entre os trotskistas, entre os maoístas e dos grupos da luta armada urbana que recebeu o apoio de Cuba para fazer a vida em outros lugares. Consegui esse tipo de apoio da maioria das pessoas com as quais me encontrei no Uruguai, no Chile, nos Estados Unidos e na Suíça. Apoio que não tive da igreja institucional, pois, para eles, eu era mais um pródigo”.

Um pastor luterano e a sua “ovelha”: “fiz o sepultamento do presidente Geisel e não a ressurreição dele ou do Regime Militar”.

Mozart Noronha retornou ao Brasil em 1978 antes da Lei de Anistia. No dia 15 de março de 1979, entretanto, Geisel deixou a Presidência da República antes mesmo da sanção da Lei de Anistia assinada pelo seu sucessor, Figueiredo, em 28 de agosto de 1979. Em estudos iniciais sobre o Regime Militar, Geisel foi “consagrado” como um “estadista” em uma “escolha historiográfica” que, na análise da barbárie, tendeu a “favorecer alguns e a condenar outros” – como escreveu Fico. Segundo o autor, essa escolha contribuiu:

para a cristalização de uma mitologia política referida, no caso, à visão de Ernesto Geisel como um “estadista” e que já possui, até mesmo, uma cronologia “oficial” (a “data” do “fim da tortura”, por exemplo, decidida por Geisel) e seus “fatos notáveis” (a “ardilosa” demissão do ministro do Exército, Sylvio Frota, como expressão da sagacidade do “herói”). Trata-se de uma espécie bastante tradicional de filosofia da história, na qual o sentido dos eventos decorre da psicologia de indivíduos notáveis, que, desse modo, teriam feito a ditadura e acabado com ela. Curiosamente, embora tão sagazes, Geisel e Golbery escolheriam como último general-presidente da ditadura militar um dos piores mandatários que o país conheceria. (FICO, 2012, p. 57)

Como parte das medidas que culminaram no término da ditadura militar, coube, porém, a Geisel as demissões de Ednardo D’Ávila Mello do Comando do II Exército – frequentador assíduo da Igreja Batista de Vila Mariana – e de Sylvio Frota²⁸³. Na abertura “gradual”, e

²⁸³ Para Pamela de Almeida Resende, a despeito da “significativa autonomia adquirida pelo aparelho repressivo, não trabalhamos com a ideia de que os órgãos de informações e segurança estavam fora de controle ou que muitas das suas ideias não eram compartilhadas por membros do alto escalão. Embora seja evidente o empenho de Geisel e, posteriormente Figueiredo, em manter a oposição civil e também os órgãos de segurança dentro dos “limites da ordem”, em nenhum momento abriram mão, por exemplo, da Lei de Segurança Nacional. É necessário atentar para o fato de que as Forças Armadas haviam permanecido *coesas* no poder para efeito do “público externo” e teriam que sair em bloco, sem fissuras, frente à sociedade”. Para Resende, portanto, Geisel “lançou mão de medidas arbitrárias, como a manutenção do AI-5, com o intuito de garantir uma governabilidade

“altamente controlada”, Geisel e Golbery propuseram medidas que desestabilizaram os “linhas-duras” desde o início do seu governo²⁸⁴:

Os primeiros seis meses do governo Geisel foram de contínuas manobras encetadas por autoridades governamentais e críticos civis em torno de uma possível redemocratização. Era claro desde o início que a meta de liberalização de Geisel-Golbery os levaria a um confronto com os torturadores e o SNI. O objetivo militar de Geisel era devolver o poder aos generais de quatro estrelas, que haviam perdido autoridade na mata espessa do DOI-CODI, do SNI e dos tumultuados grupos terroristas paramilitares de direita. Dos observadores que percebiam a iminente batalha, poucos eram os que achavam que Geisel e Golbery tinham alguma chance (SKIDMORE, 1988, p. 328)

Não obstante os entraves suscitados, Skidmore apontou para os problemas institucionais, eleitorais, econômicos e disciplinares pelos quais passaram os militares governistas sob a liderança de Geisel. Apesar das descrições jornalísticas e historiográficas que ora supervalorizaram as condutas políticas de Geisel e Golbery, ora inferiorizaram as suas ações, Skidmore fez um balanço do governo de Geisel: “não havia dúvida de que o presidente e o general Golbery levaram o projeto de liberalização mais longe do que muitos observadores consideraram possível em 1974”; pois, estão entre as suas “conquistas”, as seguintes: “*habeas-corpus* restaurado, AI-5 revogado, a maioria dos refugiados políticos novamente no Brasil, censura suspensa – eram realizações expressivas para um governo militar”. No entanto, permaneceu a chamada “nova lei de segurança nacional” analisada por Skidmore. Geisel era o “estereótipo de um alemão no Brasil – empertigado, rígido na expressão e completamente alheio ao toma-lá-dá-cá informal da política brasileira”, contudo essa “rigidez foi uma vantagem em suas relações com os militares”. Se não se pode “mistificar” Geisel como “herói” conforme assinalou Fico, entretanto, ressaltou que o “mais autocrático presidente desde 1964 vencera o desafio da linha dura” (Ibid., 1988, p. 407). Destaco, porém, que Geisel tomou iniciativas mais rígidas quando convinha à governabilidade e à estabilidade repressiva do Regime Militar que se manteve até 1985.

Ao fazer as suas considerações sobre Geisel, a distensão e a chamada redemocratização do país, Mozart Noronha ponderou que o ex-presidente professava a fé luterana (Ibid., 1988, p. 315). Não somente isso, mas que Geisel foi “ovelha do seu aprisco” depois do Regime Militar. Após o “golpe da democracia” deflagrado por Geisel, Golbery, e, ulteriormente, por

mínima e conter os anseios dos órgãos de segurança. A aprovação da Lei Falcão, em julho de 1976, por exemplo, determinava que a campanha dos partidos políticos nos rádios e na televisão deveria restringir-se à apresentação dos nomes e imagens sem som dos candidatos. Ainda nessa conjuntura, em abril de 1977, foi editado um conjunto de reformas institucionais, conhecido como Pacote de Abril, visando conter o avanço do MDB tal como ocorreu em 1974, além de garantir a vitória da ARENA nas próximas eleições” (RESENDE, 2013, p. 20-23).

²⁸⁴ O ex-delegado do DOPS/ES, Cláudio Guerra, narrou que Golbery era considerado como “traidor” por parte dos linhas-duras.

Figueiredo, bem como por seu estafe, Mozart Noronha recebeu na Paróquia Luterana Bom Samaritano, em Ipanema, no Rio de Janeiro, uma “transferência ilustre”: *“quero falar um pouco sobre o general luterano Ernesto Geisel. Quando ele saiu do poder veio morar em Ipanema, pois eles têm um apartamento aqui no Bairro”*²⁸⁵. A filha de Geisel, que é a professora Amália Lucy Geisel, procurou o *colaborador* em seu gabinete pastoral: ela disse: *“pastor, eu e minha mãe queremos nos inscrever na igreja local... eu sou filha do ex-presidente Geisel e todos nós somos luteranos”*. Ainda que fosse heterodoxo, comunista e, atualmente, adepto do *anarcocomunismo*, Mozart Noronha recebeu bem a família Geisel em nome da fé luterana que inusitadamente os aproximou. Receptivo, o *colaborador* disse à Amália Lucy Geisel: *“vocês são luteranos e, por isso, são muito bem-vindos em nossa comunidade. Amália e sua mãe, como membros da família Geisel, inscreveram-se na paróquia que está até agora sob os meus cuidados pastorais. Não sei se eles sabiam alguma coisa sobre mim”*. “No dia seguinte ela voltou” – falou Mozart Noronha. A filha de Geisel retornou com a notícia: *“pastor, não apenas eu e minha mãe queremos nos inscrever na paróquia, mas meu pai quer também”*. Toda a família do general Geisel quis ser membro da Igreja Luterana de Ipanema. Eu falei novamente: *perfeitamente... Basta preencher essas fichinhas...*. Com um gesto cordato e terno, Amália Lucy Geisel *“preencheu a fichinha em nome do general Geisel, em nome da dona Lucy Geisel e em seu próprio nome”*. Para a surpresa de Mozart Noronha, o ex-presidente se decidiu pela filiação à Paróquia Bom Samaritano juntamente com sua família que se tornou ovelha de um pastor ex-integrante da AP, fundador do PT no Rio de Janeiro. Neste caso, verificou-se que as comunidades religiosas puderam não apenas ser espaços excludentes, e não raras vezes da prática de “delações” entre “irmãos” – como demonstrou com acurácia Anivaldo Pereira Padilha – mas lugares propícios à aproximação entre os ideologicamente discordantes.

Com isso, Mozart Noronha narrou acerca da “apreensão emocional” de Amália Lucy Geisel sobre o aceite da transferência de sua família à Paróquia Bom Samaritano, porque as fichinhas eram submetidas à apreciação do Conselho da Igreja: *“a dona Amália Lucy Geisel ficou muito ansiosa porque a inscrição acontece a partir do conselho, mas a reunião do conselho demorou um pouco. Com isso, ela apareceu e perguntou: “nós fomos aceitos como membros da Igreja?”*. Ela estava temendo que não fossem aceitos, mas o conselho tomou uma posição favorável por unanimidade. Eu não lembro muito bem em que ano isso aconteceu. A partir daí eu passei a assistir pastoralmente a família Geisel...”. O

²⁸⁵ Para alguns militares linhas-duras, o “golpe da democracia” foi deflagrado pelos dois últimos presidentes do Regime Militar no Brasil e por estrategistas da distensão.

relacionamento entre Mozart Noronha com as suas ovelhas da família Geisel era afável e marcado por diálogos a respeito da fé cristã: *“eles vinham sempre aos cultos e nós conversávamos bastante”*. Certa feita, Amália Lucy Geisel procurou a Mozart Noronha como pastor e comunicou-o que seu pai estava internado por ter sido acometido de câncer. Depois de uma conversa de aconselhamento pastoral com Mozart Noronha, Amália Lucy Geisel solicitou uma visita pastoral no hospital onde seu pai estava internado. Solícito ao pedido de sua ovelha, Mozart Noronha foi imediatamente à Casa de Saúde São Vicente, na Gávea. No lugar, estava o ex-chefe do gabinete dele quando Mozart Noronha entrou no apartamento hospitalar: *“visitei-o... Ele estava lá... Olhou ternamente em um gesto total de entrega e numa postura de humilhação, pois a morte nos nivela a todos”*. Em um gesto piedoso, Mozart Noronha segurou em sua mão e, olhando nos seus olhos, recitou de cor *“um salmo de consolo”*²⁸⁶. Seguindo a dinâmica de uma visita pastoral, Mozart Noronha se lembrou: *“recitei diversos textos bíblicos pra ele... Fiz uma oração por ele... E oramos o pai nosso e o credo apostólico”*.

Após receber a visita de seu pastor, Geisel faleceu com 89 anos no dia 12 de setembro de 1996. Então, Mozart Noronha se lembrou da realização do ofício fúnebre do corpo de Geisel em atenção à solicitação da família: *“a família me pediu para fazer o sepultamento. Quando ele faleceu... De noite eu fui visitá-lo, aqui no Palácio, e no dia seguinte aconteceu o sepultamento”*. De forma inesperada, o colaborador se recordou da simplicidade dos preparativos para o sepultamento de Geisel: *“a filha recusou o tanque de guerra no qual o corpo deveria sair. Era um carro do Exército... Um carro especial. Dona Amália não quis que o corpo fosse transportado em um tanque de guerra... E veio o Corpo de Bombeiros para carregar seu corpo segundo os ditames das honrarias militares, mas sua filha recusou. O corpo saiu em um carro simples e velho da Santa Casa de Misericórdia”*. A família Geisel que escolheu manter a singeleza do ofício fúnebre, contudo, solicitou a Mozart Noronha que não permitisse que nenhum político falasse naquele cerimonial protestante: *“levaram-no até o túmulo. Eu o acompanhei até o túmulo e a família me pediu que nenhum político falasse naquele cerimonial fúnebre. Lá estava o ex-presidente Figueiredo... Estava Aureliano Chaves... Estava também o Marco Maciel. Diversas outras autoridades se fizeram presentes. Eu disse aos políticos o seguinte: olha... Sinto em falar para os senhores, mas a cerimônia não é minha e a família pediu para que não tivéssemos discursos políticos. Assim se fez”*. Na manhã do sepultamento, Mozart Noronha recorreu à imprensa para coletar informações sobre

²⁸⁶ Explicou-me Mozart Noronha que para não carregar uma *“Bíblia pesada”* ele decora os textos sagrados porque, segundo disse, na *“cabeça não pesa”*.

Geisel e para se colocar à disposição para entrevistas. O *colaborador* me contou quais foram os vieses apresentados no sermão fúnebre que pregou em memória de Geisel: *“encontrei várias coisas sobre o ex-presidente Geisel e destaquei para a imprensa duas coisas. A primeira coisa era a honestidade do Geisel. Disse uma jornalista chamada Denise Reis, que fez parte da comitiva de viagens do Geisel, que ele proibia de forma clara qualquer contrabando. Ninguém trazia nada além daquilo que portava corriqueiramente para a viagem. Geisel era profundamente austero em termos éticos. A ética protestante estava presente no Geisel porque ele era filho de um pastor leigo. Na época da guerra, os pastores alemães foram expulsos inclusive para o Brasil. O pai do Geisel foi ordenado pastor da Igreja Luterana. Por isso, exaltei esse lado ético dele ao impedir os abusos na comitiva que o acompanhava para as viagens internacionais. A segunda coisa que eu destaquei no Geisel foi o seu amor à pátria. Ele era um nacionalista que defendeu o patrimônio nacional... Ele foi um nacionalista... Falei do processo de distensão política que começou inegavelmente com ele através dos procedimentos para abertura. Destaquei também o amor dele pela família. Ele era uma pessoa profundamente ligada à família. A família também sofreu e nunca se libertou do sofrimento da morte de um filho ocorrida em Quitaúna. Eu destaquei todas essas coisas e, no mais, disse aos presentes que se tratava de um homem como todos nós: com as suas virtudes e os seus defeitos”*.

Conforme Mozart Noronha, ele não entrou no mérito dos acontecimentos repressivos da ditadura militar e sequer transformou o túmulo de Geisel em palanque político, mas buscou pastorear a família enlutada. A imprensa noticiou que um pastor ideologicamente ligado à esquerda fez o sepultamento do ex-presidente Geisel: *“em seguida a imprensa explorou essa dimensão política. A imprensa falou mais da minha presença e alguns jornais divulgaram: A esquerda enterra Geisel”*. Preocupado com a “exploração midiática”, Mozart Noronha telefonou, sem se demorar, para Amália Lucy Geisel para deixá-la à vontade sobre o oficiante e a realização do “culto em memória” praticado tradicionalmente por luteranos depois do sepultamento de um religioso. Depois das notícias amplamente difundidas, Mozart Noronha considerou a possibilidade de que a família de Geisel estivesse se sentindo desconfortável com as notícias publicadas: *“eu disse: olha dona Amália... A imprensa deu muito esse destaque político e a senhora fique à vontade para convidar outro pastor... Posso indicar outro pastor... Talvez da Alemanha ou da Paróquia Martin Luther pra fazer o culto em memória. A dona Amália Lucy disse: “não! quem vai fazer o culto em memória é o senhor...”*. Eu fiz o culto em memória e nunca falei pra tantos generais na minha vida inteira. Mas também não usei o púlpito como palanque porque nunca fiz isso em toda a minha vida”.

Segundo Mozart Noronha, ele não se “utiliza” do púlpito da Igreja como “palanque político”, pois aprendeu isso com Rosa Luxemburgo em seu folheto “O Socialismo e as Igrejas” (1905)²⁸⁷.

No decurso do tempo, Mozart Noronha – que é professor no curso de direito da Universidade Cândido Mendes – foi convidado pela PUC do Rio de Janeiro para um debate sobre a relação da fé com a política. Críticos de sua postura, os alunos de direito quiseram saber os detalhes do sepultamento de Geisel: *“eles queriam saber sobre os porquês da minha atuação no sepultamento do Geisel”*. Explicou-lhes, então, Mozart Noronha que *“com o advento da morte prescrevem todos os crimes cometidos”*, que *“com a morte todos os crimes prescrevem!”* e, por outro lado, que *“a pena não pode passar da pessoa do condenado”*. Precisos ou imprecisos, suficientes ou não, os argumentos jurídicos de Mozart Noronha foram sustentados retórica e conclusivamente: *“penalizar uma pessoa no pós-morte é atingir frontalmente a família daquela pessoa. A pena não pode passar da pessoa do condenado mesmo se a pessoa tiver sido condenada (que não foi o caso). Nada pode atingir a família”*. Em um momento bem humorado da entrevista, e com “sagacidade hermenêutica”, Mozart Noronha se inclinou em minha direção, disse com um sorriso sutil e uma das mãos no meu ombro: *“falei também que eu fiz o sepultamento do presidente Geisel e não a ressurreição dele ou do Regime Militar”*. Geisel estava morto, sepultado e o Regime Militar, por sua vez, findou-se em 1985 – o que não significou que se tenha feito uma transição adequada à democracia como preconizou Florestan Fernandes e seus intérpretes (CHAGAS, 2010, p. 589-597)²⁸⁸.

O sepultamento de Geisel oficiado religiosamente por Mozart Noronha ganhou notoriedade entre os *colaboradores* de sua *rede*, pois, entre outros, Leonildo Silveira Campos se referiu ao episódio com bom humor: *“você sabia que o Geisel era luterano? Quando ele*

²⁸⁷ Falou-me Mozart Noronha: *“eu aprendi isso com Rosa Luxemburgo, que dizia que os fiéis iam à igreja com a alma dolorida por conta de alguns problemas e que os padres ou pastores, na Alemanha, utilizavam-se do púlpito para um tremendo sermão político de direita. Pensei assim... Se isso é condenável pela direita também é condenável pela esquerda. O púlpito não é um palanque político, pois as pessoas devem ir à igreja para ouvir uma palavra de conforto para sua existência, para sua crise. As pessoas devem ir à igreja para ouvir sobre os problemas existenciais do desespero humano como dizia Søren Kierkegaard. Sobre tudo em uma época de abertura política na qual as pessoas são expectadoras das notícias produzidas pela imprensa todos os dias. Igreja não é pra isso!”*.

²⁸⁸ Segundo Rodrigo Pereira Chagas, “de uma forma geral, Florestan se valerá amplamente da expressão “transição transada” – cunhada pelo jornalista Jânio de Freitas – para afirmar que a efetivação da protelada e distendida “abertura democrática” se deu através de uma “situação histórica de ‘conciliação nacional’, isto é, uma conciliação conservadora” que, segundo ele, reiterou a “tradição brasileira” de “zerar a presença popular em todos os processos cívicos e políticos de alguma magnitude, monopolizados pelas elites culturais e políticas esclarecidas” (2010, p. 590).

morreu agora, nos anos de 1990, o pastor da Igreja Luterana do Rio de Janeiro era o Mozart... Você já ouviu falar desse pastor? O Mozart Noronha é um personagem muito interessante porque é de origem presbiteriana e, depois, na oposição ao regime militar ele esteve preso... Mas ele nunca mais voltou ao presbiterianismo... Foi de vez para a Igreja Luterana. Transformou-se num pastor luterano! É uma figura! Um artista! Ele é excêntrico... Com uma barba comprida... Uma barba branca comprida... Bigodão... Cabelo comprido... Amarrado, assim, para trás às vezes... Cabeleira branca...”. Segundo Leonildo Silveira Campos, Mozart Noronha era “vítima” da época da ditadura e do “próprio Geisel”, mas realizou “sem ressentimentos” o ofício fúnebre de Geisel: “ele conta das dificuldades que teve para lidar com as emoções, com seu autocontrole. Foi muito difícil se controlar para não falar o que queria realmente dizer. Coitado do Mozart! Esse é outro personagem interessante para se entrevistar – Mozart Noronha. Ele é pastor de uma comunidade luterana em Ipanema”.

Memórias de convertidos após o Regime Militar: o delegado.

As minhas atividades em Vitória oportunizaram-me entrevistar o ex-delegado da Polícia Civil do Espírito Santo, então ligado ao DOPS/ES, Cláudio Guerra para a CNV e para compor o *corpus documental* desta pesquisa. Fui desencorajado por Anivaldo Pereira Padilha a entrevistar Cláudio Guerra, pois havia suspeitas, não de todos os comissionados da CNV, em relação à “veracidade” das narrativas do ex-delegado. Ainda assim, insisti em entrevistá-lo porque, apesar de participar da CNV que buscou pela “memória” e pela “verdade”, eu já não sustentava mais os antigos pressupostos acadêmicos sobre os “absolutos”. Perly Cipriano, uma equipe da EBC e eu nos dirigimos, no dia 16 de agosto de 2013, à residência de Cláudio Guerra; antes de ser recebido no portão e subir as escadas da sua residência, fiquei apreensivo por ter lido o livro “Memórias de uma guerra suja” de Cláudio Guerra em entrevista a Marcelo Netto e a Rogério Medeiros. Trata-se de um texto caracteristicamente jornalístico que possui traços biográficos com histórias policiais em meio à repressão ditatorial cuja marca prioritária foi a confissão de um homem atualmente religioso, “arrependido” e disposto a “acertar as contas com a sociedade” após sua conversão religiosa.

Compreendi empiricamente que um “assassino confesso”, o qual assumiu ter matado, ter incinerado corpos e ter forçado “desaparecimentos” não é meramente um “doente”, um “mentecapto”, um “homem de aparência cruel” ou uma pessoa marcada por dado “comportamento truculento”. De voz branda, cortês, aparência envelhecida e com uma

expressão facial vívida, Cláudio Guerra me convidou para tomar um “café preto” na cozinha de sua casa; havia um bolo de fubá na mesa e gentilmente me ofereceu; eu estava pronto para negar a degustação do bolo que o próprio *colaborador* havia feito, mas não pude fazê-lo porque a confiança dele passou pela “mesa do café” em sua casa. Com os olhos fitos em meus gestos inseguros, Cláudio Guerra me constrangeu: “*não mata, não...*”. Falou outras coisas engraçadas e riu. A confiança mútua se estabeleceu não na “partilha do pão”, mas, neste caso, na “partilha do bolo”. Se o bolo de fubá estava gostoso e, por sua vez, o “café preto” estava forte como me apraz, muito mais prazerosa e “problemática” foi a entrevista concedida pelo *colaborador*. Nesse sentido, a *rede dos colaboradores* “convertidos após o Regime Militar” se assemelhou – resguardadas as preferências ideológicas – à dos *heterodoxos comunistas* porque as narrativas foram “destemidas”. Logo, entendi que Cláudio Guerra queria falar sem restrições acerca da própria conversão religiosa e das críticas às comissões da verdade brasileiras porque não se sentiu plenamente “digno de confiança”. De saída, recordei-me de um texto bíblico de Paulo de Tarso posto como epígrafe do livro *Memórias de uma guerra suja*: “Combati o bom combate, acabei a carreira, guardei a fé. Desde agora, a coroa da justiça, me está guardada, a qual o Senhor, justo juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amarem a sua vinda” – 2 Tm 4: 7 – 8 (GUERRA; NETTO; MEDEIROS, 2012, p. 9). Inicialmente, “julguei” a escolha do texto bíblico paulino assaz equivocada, pois indaguei: combateu o bom combate? Guardou a fé? Coroa da justiça? Ora, “se Deus realmente existir e, soberano, apresentar-se como o justo juiz, Cláudio Guerra certamente será condenado” – sentenciei. Meu “preconceito original” sobre a utilização do texto bíblico paulino ruiu na origem da entrevista quando, ao invés de iniciar pelo final da vida de Paulo de Tarso, como propôs a epígrafe citada, provoquei Cláudio Guerra me utilizando da narrativa da conversão do “apóstolo tardio”. Estimulei-lhe a partir da história bíblica da conversão de Paulo de Tarso – de perseguidor a perseguido – a falar sobre sua história de vida religiosa e para fazer digressões ao “passado pecaminoso”. Isto é, ao invés de demolir os fundamentos da sua fé em busca da “verdade factual”, apresentei-lhe a oportunidade de testemunhar dos sentidos da sua memória e das suas vivências. Observado pela equipe técnica da EBC, senti-me fora dos padrões das entrevistas da CNV com perguntas formuladas previamente como se fossem partes de um “questionário”. Mas superei os olhares analíticos e provoquei peremptoriamente a Cláudio Guerra: quem foi o “seu Estevão”? Depois da pergunta axial, notei que o clima entre todos nós, no ambiente da casa de Cláudio Guerra, ficou tenso e, sem que eu pretendesse, pairou um forte “sentimento de culpa” no narrador que

enviesou definitivamente a sua narrativa à experiência de conversão religiosa como alternativa.

Sutilmente incomodado por causa do estímulo sobre o “seu Estevão”, Cláudio Guerra balbuciou: *“deixa eu ver... Deixa eu ver... Deixa eu ver... Que difícil...”*. Sem ser evasivo, o *colaborador* avaliou a minha pergunta e se colocou inteiramente em uma narrativa análoga à de Paulo de Tarso para testemunhar a sua conversão: *“é interessante a maneira como você começa a me entrevistar porque você recorreu à história bíblica do Novo Testamento sobre Paulo de Tarso e sua conversão ao cristianismo. Claro, eu também fui um perseguidor. Ainda que por razões diferentes. Bem, considerando a conversão de Paulo de Tarso, que nas culturas judaica e cristã tem uma importância significativa, em que ele abandonou a velha vida, inclusive com movimentos na direção de várias perseguições a partir do texto bíblico...”*. De saída, Cláudio Guerra se pronunciou sobre a proposta cristã de “transformação de vida”, de “novo nascimento” por meio da conversão que, conforme Gomes, “evoca mudança de coração, um processo de mudança do senso de realidade, ou ainda, um deslocamento da consciência em seu sentido aterrador” (2011, p. 157). De forma convencional, o relato da conversão tem como núcleo central o “passado pecaminoso lembrado”: *“eu gostaria de fazer uma retomada de minha memória para dizer brevemente quais foram os meus pecados e que a minha vida mudou em Cristo Jesus”*. Assim como demonstrou a narrativa de Cláudio Guerra, os convertidos aos supostos teológicos protestantes – sensíveis à experiência religiosa – contemplam, invariavelmente, as lembranças do “antes” e a esperança do “depois” da sua “profissão de fé” em Jesus de Nazaré como salvador do seu estado, da sua memória. Onde, no grego “neotestamentário”, existem três palavras transliteradas para designar a conversão, quais sejam: “Metanoia, Epistrophe, Metameleia” (PEACE, 1999). Conforme Gomes, das três palavras se destaca “Metanoia” que “significa conhecer e mudar a mente a partir do conhecimento adquirido” e, segundo Louis Berkhof, em “todos os seus aspectos “metanoia” inclui uma oposição consciente a condição anterior” (1976, p. 573-576). Por isso, Cláudio Guerra assinalou inicialmente como em um “desabafo”: *“olha... Eu fui um grande pecador...”*; mais que isso, e sem “demonizar” os gestos de outras pessoas, o *colaborador* assumiu que foi: *“usado pelo inimigo de nossas almas... Assim... De uma maneira incrível...”*. Ele confessou, porém, a sua culpa, a sua responsabilidade em ações criminosas e as suas dificuldades para mudar os caminhos da própria vida: *“é muito grave tudo o que fiz, não é? Eu tirei vidas. Fui muito usado pelo Diabo nesse campo. Mas não achava um caminho, assim como um caminho para mudar tudo que de alguma forma eu sabia estar errado. Pra mudar foi muito difícil...”*.

No entanto, Cláudio Guerra iniciou a sua narrativa falando acerca de como se converteu às crenças evangélicas e, especificamente, ao pentecostalismo praticado por membros da Assembleia de Deus. Ele fez uma interessante narrativa da sua conversão em uma situação-limite, em um momento de sofrimento. Subsequentemente, Cláudio Guerra procedeu com uma digressão mnemônica para, então, fundamentar a sua acreditada transição do “estado pecaminoso”, “transgressor” – de “pecador assassino” para “pecador redimido” segundo a “soteriologia protestante”. Em sua entrevista, Cláudio Guerra se referiu às prisões que foram determinantes para a sua conversão a Jesus de Nazaré como “solução religiosa” ao problema da culpa, ao problema da sua “angústia”: *“primeiro, fui preso em 1989 e, naquela época, fiquei muito revoltado porque foi assim... A prisão não foi uma coisa legal. Foi! Ah... Foi usado um artifício jurídico pra minha prisão”*. Como consequência da prisão, o *colaborador* sentiu a perda de sua autoridade: *“aquela autoridade que eu achava que tinha e aquele negócio todo, mas foi uma prisão “light” perto do que fiz”*. Quando foi preso, Cláudio Guerra permaneceu dentro de uma delegacia e recebeu, segundo ele, por ser delegado, certos privilégios incomuns aos presos convencionais. O seu moral ficou abalado em razão da prisão, pois, “antes”, Cláudio Guerra *“achava que era alguma coisa”*, como disse, mas depois de preso, a “autoridade” e o “respeito” foram progressivamente desconstruídos. Quando o processo “transitou em julgado”, já em 2005, ele ficou preso e foi para um presídio comum onde se sentiu no *“fundo do poço”* em um “estado de alma deprimente”: *“e... um belo dia, já em 2006, no início de 2006, havia um serviço evangélico que eu conheci... Eles frequentavam esse Presídio... Era o Presídio de Segurança Média II”*. Entre os integrantes de um grupo de crentes que evangelizava presos, havia uma senhora que conversou com os presos da ala de Cláudio Guerra. Ela fez Cláudio Guerra se lembrar afetivamente de sua mãe, pois, conforme me falou, essa mulher: *“parecia com a minha mãezinha”*.

Em razão da presença dessa mulher que mexeu com a memória afetiva, materna, de Cláudio Guerra – com a qual o *colaborador* ainda mantém contato – ele iniciou um processo de reflexão sobre a sua trajetória de vida e as novas oportunidades vislumbradas na proposta de salvação do protestantismo: *“por causa dessa lembrança de minha mãe, do contato com o evangelho através dessa mulher terna e das minhas recordações mais antigas... Eu comecei a mudar! Foi por isso que comecei a mudar! Arrependi-me das coisas que eu tinha feito”*. Posterior ao arrependimento religioso, a conversão de Cláudio Guerra significou novamente a sua história de vida porque, ao contrário de buscar “artifícios legais” para *“ludibriar a justiça”*, ele quis reparar os danos causados às famílias das vítimas, à sociedade, e contar a “verdade” para todos: *“nesse período, já tinha usado artifícios legais para ludibriar a*

justiça... Tinha arrumado “um algo” que provava que eu era incapaz, sabe? Louco. Arrumava 1001 armações... Que o homem carnal sem Cristo Jesus faz sempre. Quando eu aceitei a Jesus fui lá e expliquei: olha... isso é mentira... Eu não tenho nada de doença mental... Eu sou saudável... Fiz tudo o que fiz em meu perfeito estado mental... É, não tem nada de mental que me afeta... Porque, antes, eu estava lidando com coisas ilícitas pra poder ganhar benefícios e ir pra casa. Isso me custou e a verdade me custou...”. O colaborador permaneceu preso no mesmo lugar entre os anos de 2006 a 2010, até ser transferido para um presídio de segurança máxima. Antes disto, quando “aceitou a Jesus”, no cárcere, também sofreu com as consequências da sua decisão. Segundo o narrador, alguns “presos do crime” queriam matá-lo, pois sabiam que ele era um ex-delegado: “na cabeça deles eu cheguei a matar os colegas deles”. Em entrevista para a pesquisa, Cláudio Guerra afirmou que matou muitos “bandidos” de sua região e “desovou” os seus corpos em estados vizinhos para desviar as atenções da Polícia Civil do Espírito Santo.

Ao ser transferido para o presídio de segurança máxima sem entender as razões disso, o *colaborador* pôde averiguar uma mudança de planos na “ação divina” em favor da sua história de vida, da “mudança de caminho” e do perdão. Porque se encontrou com Perly Cipriano, que era seu inimigo político à época do Regime Militar, ambos se perdoaram, fizeram as pazes e atualmente são amigos. Perly Cipriano atuou como subsecretário de Estado de Direitos Humanos no Espírito Santo entre 2011 e 2014 e pôde ajudar Cláudio Guerra na sua tarefa de “acertar as contas com a sociedade” depois de “conhecer a Jesus de Nazaré como salvador” de sua culpa, de sua memória. Nesse sentido, o *colaborador* compreendeu que: *“foi o trabalhar de Deus, porque foi quando eu fui conversar com o meu anterior inimigo, Perly Cipriano... Quando eu me vi lá, embora eu tivesse com Jesus, concebi-me de uma maneira tão assim... Eu poderia morrer a qualquer momento... Então, pedi pra um advogado conhecido meu, e conhecido do Perly, que falasse com o Perly que tinha uma coisa pra lhe dizer. E Perly, nessa época, era subsecretário dos Direitos Humanos... Ele foi me visitar. E eu falei para ele: oh, sei muita coisa do passado, da ditadura, mas preciso sair daqui. Eu queria sair e tinha pedido pra ele, na época, que eu aposentasse... Perly é muito influente! Pedi que conseguisse a minha aposentadoria porque até hoje eu não sou aposentado. O Estado tem... eu tenho direito, mas não... Até hoje não se resolveu esse problema”*. Com as “transformações” referidas, as quais foram elaboradas por Cláudio Guerra após a sua conversão, ele passou de “Fleury Capixaba” (essa pecha adveio da atuação intensa do *colaborador* em “missões assassinas” ao lado do delegado Fleury), a “renascido”, “perdoado por Deus” e inquieto com a dívida que “mantinha” perante a sociedade.

Antes, Cláudio Guerra se sentia muito poderoso porque: *“portava uma arma! Andava com muitos policiais submetidos às minhas ordens. Era respeitado! Hoje é diferente... Eu era respeitado não pelo meu porte físico como você percebe, mas pelo medo de um homem sanguinolento como fui”*. Atualmente, Cláudio Guerra aduziu que tem o *“respeito das pessoas que convivem comigo pelo que sou. É um testemunho de vida que eu tenho, hoje, dentro das igrejas principalmente pentecostais. Então, hoje eu sou feliz. Antes eu não era feliz embora tivesse poder. Hoje eu tenho... Tenho... Eu sei que... Que os pecados, Deus perdoa e as consequências ficam. As consequências iguais foram na vida do rei Davi como consta na Bíblia Sagrada. Porque a espada nunca mais saiu da casa dele, diz a Bíblia... Eu tenho as mesmas maldições, porque possuo as minhas dificuldades: família... Sou pai de nove filhos... Tenho 11 netos... E pra poder trazê-los pra si mesmos, para o caminho que eles sabem que é o certo é difícil... Não viram nenhum exemplo em mim... No velho homem”*. Por isso, ele se envolveu no projeto do livro *“Memórias de uma guerra suja”* escrito, em partes, pelos jornalistas Marcelo Netto e Rogério Medeiros: *“o livro foi escrito da seguinte maneira: eu falava, o Marcelo Neto pesquisava pra ver a realidade daquilo que eu estava dizendo e, então, ele transcrevia. Então, a mudança foi essa aí. Eles passaram, inclusive, em vários estados brasileiros para confirmar as minhas informações”*.

Observei que Cláudio Guerra quis, durante a entrevista, retornar ao estímulo então abandonado sobre o “seu Estevão”, o qual eu havia feito ao iniciar as gravações. Notei que a equipe da EBC queria que eu fosse mais “objetivo” na entrevista e que eu fizesse uma espécie de interrogatório para “tirar mais alguma coisa”, como disseram posteriormente, de Cláudio Guerra. Sem que eu tirasse nada do *colaborador*, porém, ele “tirou de si” a confissão da culpa no horizonte de uma dita “nova vida” em Jesus de Nazaré mediante sua conversão religiosa ao pentecostalismo. Ocorre que Estevão, segundo a narrativa “neotestamentária”, foi o primeiro mártir do cristianismo, mas foi, na sequência do texto bíblico, o último assassinado pelo, então, Saulo de Tarso – antes de sua conversão. Esse “jogo de temporalidades”, entre o primeiro mártir da história bíblica do cristianismo e o último martirizado por Saulo de Tarso, mexeu com as percepções, com as dinâmicas narrativas de Cláudio Guerra; o *colaborador*, então, “confundiu” o primeiro que assassinou com o último que eliminou antes de sua conversão. Era mesmo o que eu pretendia – o “alfa e o ômega” de sua história policial. Então, ele se lembrou com “alternância de temporalidades” da seguinte forma: *“retomando a ideia inicial da narrativa judaico-cristã, da conversão de Paulo de Tarso, a primeira vítima descrita, por Atos dos Apóstolos, foi Estevão que morreu apedrejado... Você me perguntou e eu me lembro, sim. Você argumentou sobre o texto de Paulo de Tarso... E, engraçado, você*

me perguntou quem foi o meu Estevão... Parece até um “jogo com o tempo”: primeiro ou último? Eu entendi bem seu jeito de perguntar. É... Quem foi o Estevão? Estou pensativo, agora. Muito, muito pensativo. É... Olha, atualmente eu posso dizer que não lembro nem o nome dele, mas foi... Houve um Estevão. Porque foi a primeira vítima...”. Sua “primeira vítima” foi antes da atuação do colaborador no DOPS/ES e, na realidade, significou o ingresso de Cláudio Guerra ao “mundo dos favores trocados” em que “dever um favor” consistiu em ter que pagá-lo com esmero: matar pode ser muito sedutor²⁸⁹. Mas quem seduz também cobra.

Sem se dar conta das minhas “ardilezas” durante a entrevista, Cláudio Guerra falou de um policial militar de Minas Gerais que assassinou um primo seu e que, por isso, foi alvo de sua vingança em tempo oportuno: *“e foi o início da violência na minha vida. Até então eu era... Eu morava no interior, era oficial de justiça, minha mulher era escrivã do crime. Tinha uma vida tranquila. Fui fazer uma reintegração de posse no município do interior, e, naquela época, 1964, 1965, 1966, esse município era comandado pela esquerda. Lá, na época, era o Chicão que fazia essas invasões. Fui fazer a reintegração de posse e, lá, tive que usar força policial porque eles não queriam sair. Só que eu não sabia que por trás daqueles invasores tinham fazendeiros interessados. E um fazendeiro sentiu-se prejudicado e mandou me matar... É... Eu tinha esse primo que morreu e ele morreu no meu lugar. Era um plano de Deus para eu fazer alguma coisa. Mataram meu primo no meu lugar, imagina que coisa! Naquele momento tudo foi muito conturbado. A gente fica hoje meditando em tudo o que aconteceu... Eu fui para Iriri, junto com esse juiz, e, depois, chegando em casa o povo estava bem revoltado. Eu e meus irmãos ficamos revoltados também... Aquela coisa toda!”*. Indignado, Cláudio Guerra se enfureceu contra a esquerda, mas principalmente, naquele tempo, contra o assassino do seu primo que, na verdade, queria matá-lo. Ele foi orientado por um oficial da polícia militar que não tentasse matar o policial porque ainda não era tempo de “vingar seu primo”; então, o capitão Pedro – que foi paulatinamente promovido até o posto de coronel – chamou Cláudio Guerra: *“garoto, é... Tem uma fuga e chegou a hora de você vingar seu primo”*. E requisitou ao juiz da época, Dr. José Magalhães Fernandes, que me colocasse à disposição dele para ir nessa diligência com a desculpa de que eu conhecia bem a região. *Ali morreu o PM, morreu o bandido na verdade... Naquela época, morreu o assassino do meu primo que me substituiu em sua morte. Por isso que o meu Estevão, eu*

²⁸⁹ Segundo Cláudio Guerra me contou, ele nunca foi um torturador: *“esclareci no meu livro que não... Que nunca participei de tortura... Nunca fui torturador. Eu participei de execuções e de atentados para colocar culpa na esquerda”*.

acho, que foi aquele PM". Cláudio Guerra argumentou, após ter inicialmente definido o "seu Estevão", que estava confuso porque havia matado muita gente. Logo, Cláudio Guerra se lembrou de que Estevão, o mártir descrito pela história fundante do cristianismo, foi morto quando Paulo era chamado de Saulo como escrevi antes. O policial militar alvo da vingança de Cláudio Guerra não havia sido o "seu Estevão" – concluiu o *colaborador*. Porém, após refletir, o *colaborador* redefiniu sua "vítima": era, na verdade, segundo ele, o último que matou em sua trajetória policial ao lado e a favor dos linhas-duras do Regime Militar.

Desconfiado, Cláudio Guerra me disse: *"embora eu tenha dito isso sobre o meu Estevão... Estevão foi a causa da mudança de Paulo, não é? Então este não foi meu Estevão, não. Aquele policial foi a minha porta de entrada na violência que foi através da morte desse PM. O meu Estevão foi, assim... Foi a última execução que eu fiz para o Regime Militar. O meu Estevão foi o Nestor Veras do PCB... Meu Estevão foi o Veras... Foi a última execução que fiz para o Regime Militar, em 1975, perto de Belo Horizonte"*. Segundo Cláudio Guerra, portanto, seu último assassinato em benefício da ditadura militar foi de Nestor Veras do PCB, em abril de 1975, na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Perguntei-lhe sobre o "seu Estevão", de antes da sua conversão, porque o conceito de conversão, desde a teologia patrística, emoldura-se baseado na "experiência de Saulo na estrada de Damasco quando, segundo a narrativa de Lucas, Jesus de Nazaré o transforma em Paulo (Atos 9)". E porque – para além da (trans)temporalidade característica da conversão – propus conhecer a experiência religiosa de Cláudio Guerra que remeteu o crédulo ao "modelo arquetípico dessa experiência" na história de Paulo de Tarso (GOMES, 2011, p. 159-160). Então, Cláudio Guerra quis se fazer conhecido, na chamada "velha vida", para indicar os pressupostos posteriores da "nova vida" de um convertido:

Sou delegado de Polícia Civil do Espírito Santo. Cláudio Antonio Guerra, de 71 anos. Antes de ocupar esse cargo, fui servidor da Justiça de Minas Gerais, no município de Mantena, fronteira com o estado do Espírito Santo. Com o célebre coronel PM de Minas, Pedro Ferreira dos Santos, que tinha base em Governador Valadares, participei de várias diligências [...] Deixamos marcada a nossa passagem por lá com a eliminação, de uma só vez, de cerca de 40 pistoleiros e algumas lideranças camponesas. Em seguida, vim para Vitória e ingressei na Polícia Civil. Se lá servi às elites rurais, no Espírito Santo prestei serviço às suas elites políticas, ocupando os principais postos daquela corporação. Como delegado do DOPS, estabeleci ligações com o regime militar. Participei das execuções de terroristas em vários pontos do país e também estive presente aos atentados que visavam à ampliação da vida do regime militar. Enquanto servi ao regime, lhe fui absolutamente leal, a ponto de até aceitar a autoria de um crime que não fora meu. (GUERRA; NETTO; MEDEIROS, 2012, p. 31-32)

Para Cláudio Guerra, a sua participação no aparato repressivo contrário às esquerdas brasileiras possuiu duas fases distintas e intercambiáveis; na primeira, Cláudio Guerra se dedicou à execução dos “inimigos do regime militar” e era chamado para matar em missões evidentemente sigilosas; essencial para a comunidade de informações, Cláudio Guerra se tornou, paulatinamente, um estrategista, um “braço direito dos coronéis linhas-duras, ganhando prestígio e poder, participando de discussões secretas, votando pela eliminação de pessoas, planejando e liderando atentados à bomba”. Como delegado do DOPS, Cláudio Guerra era “conhecido”, “temido” e “respeitado” por sua habilidade na investigação de casos diversos e como “exímio atirador”. Por isso, o procurador Geraldo Abreu convidou-o para uma reunião no escritório da Procuradoria da República em Vitória, no Espírito Santo. Conforme Cláudio Guerra

no escritório do procurador conheci aquele que seria o meu mentor, chefe e depois companheiro no combate à esquerda armada, coronel Freddie Perdigão. Ele me recrutou, cooptou, comandou e treinou, transformando-me no mais eficiente e secreto agente da direita ligado ao seu grupo [...] Começamos a nos encontrar no 38º Batalhão de Infantaria, do outro lado da baía de Vitória, no município de Vila Velha. O quartel e o comando da Marinha eram seus vizinhos. O 38º BI mantinha relações com a comunidade de informações no Rio. Ali tínhamos reuniões semanais com os comandantes militares da área, os chefes das seções de informações dos batalhões, membros da Vale, dos Correios e Telégrafos, o agente de informações da Universidade Federal, o procurador da República Geraldo Abreu e o secretário de Segurança do estado. Eu era o representante do DOPS. (Ibid., 2012, p. 35-36)

Daí, Cláudio Guerra pôde se recordar com maior acurácia, após ler a “coletânea elaborada pela Presidência da República sobre os desaparecidos políticos”:

Foi em Belo Horizonte. Nestor Veras tinha sido muito torturado e estava agonizando. Eu lhe dei o tiro de misericórdia, na verdade dois, um no peito e outro na cabeça. Quem mais participou da execução? Bem, os detetives investigadores Joãozinho Metropol e Saraiva estavam comigo. Nestor Veras já estava preso na Delegacia de Furtos em Belo Horizonte. Ele estava bem machucado. Após tirá-lo de lá, o levamos para uma mata e demos os tiros de misericórdia. Foi enterrado por nós. (Ibid., 2012, p. 09)

Em sua confissão de responsabilidades à CNV, Cláudio Guerra assumiu os crimes que cometeu:

Em relação a prática das execuções sumárias, Cláudio Guerra, ex-delegado do DOPS/ES, em depoimento prestado no dia 23 de julho de 2014 na sede da CNV em Brasília, relatou que executou, a pedido do SNI, três militantes em São Paulo, um em Recife e “dois ou três” no Rio de Janeiro. Guerra também declarou que agentes envolvidos na repressão, como ele, eram designados para “simular teatros” de tiroteios ou de fato executar militantes políticos em estados diferentes daqueles onde atuavam oficialmente, para evitar que autoridades locais pudessem ser vinculadas

aos homicídios. O ex-delegado revelou ainda que participou de pelo menos uma simulação de tiroteio – a do militante da ALN Merival Araújo, morto sob tortura em 14 de abril de 1973, depois de permanecer preso por uma semana no DOI-CODI/RJ. As execuções, conforme o mesmo depoimento, eram decididas por órgãos de repressão e realizadas de acordo com procedimentos já estabelecidos. Os agentes que participavam dessas operações, segundo o ex-policia, passavam por treinamentos não apenas para técnicas específicas de execução, mas também para procedimentos de ocultação de corpos, eliminação de vestígios e elaboração de falsas versões de morte, sempre com o objetivo de atribuir a responsabilidade do crime às próprias vítimas. (Relatório da CNV, Vol. 1, p. 446-447)

Embora tenha se lembrado de capelães protestantes, de integrantes da TFP, de componentes do CCC e da presença do movimento no Mackenzie, em São Paulo, bem como de Humberto de Souza Melo na Igreja Batista de Vila Mariana e do pastor batista regular Roberto Pontuschka como assíduo nas sessões de tortura, Cláudio Guerra considerou que se “arrependeu de seus pecados”; que se “entregou para Jesus de Nazaré” – segundo as doutrinas pentecostais. Antes, ele “*ria de crentes*” e atribuiu o seu desdém ao desconhecimento do Sagrado como elemento elucidativo, transformador e condutor à “novos rumos”. Quando estava preso, Cláudio Guerra compreendeu que “*o vaso quebrou*” porque a sua “vida estava esmiuçada” ou no “*fundo do poço*”, conforme aduziu. Desconhecedor de Deus, com preferência, Cláudio Guerra falou sobre o “homem natural”: “*o homem natural é difícil de conseguir fazer as coisas certas. Ainda mais tendo o poder nas mãos. Eu tive poder sem ter condições morais de poder. Eu decidia: ah, esse aí vai morrer e esse aqui não vai... Era daquele jeito. Hoje em dia mesmo, antes de falar sobre meus pecados na ditadura militar, vi que tinha uma carga muito grande sobre mim...*”. Cômico de que “*o vaso quebrou*”, que a sua vida e “autoridade” quebraram, Cláudio Guerra urdiu uma narrativa sobre a sua restauração mediante uma experiência religiosa de conversão. Da leitura do livro “Pecar e perdoar”, de Leandro Karnal, suscitei, aqui, a preocupação do autor acerca da relação do “pecado” na teologia cristã com a restauração possível do “pecador” a partir da sua consciência, da sua experiência religiosa:

Lembrei-me de um poema que estudei na juventude. Era “*Le vase brisé*” (O vaso quebrado), de Sully Prudhomme. O poema narrava que um vaso fora quebrado. E que, apesar de não ser perceptível aos olhares do mundo, não poderia mais ser tocado. No poema francês, as relações eram como um fino vaso que poderia ser colado, mas que suas rachaduras permaneceriam e que, um dia, ao toque simples, revelariam a fratura. O vaso era o coração humano [...] Seria possível refazer o vaso? (KARNAL, 2014, p. 13-14)

Intérprete da sua narrativa, Cláudio Guerra acreditou na própria conversão porque constatou e sentiu a “restauração do vaso” que, no caso em tela, trata-se da própria memória,

da própria história de vida. No campo da subjetividade, converter-se significa, para William James, “regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma graça”. Para o autor, trata-se de um processo paulatino ou vagaroso por meio do qual um “eu dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência de seu domínio mais firme das realidades religiosas” (JAMES, 1995, p. 126). Não suficiente admitir a subjetividade da experiência religiosa, a conversão esteve ligada à narração – à oralidade – que envolveu testemunhos e, no caso de Cláudio Guerra, as buscas por “reparações perante a sociedade” (GOMES, 2011, p. 160). As tradições teológicas luterana e calvinista pressupõem, por meio dos seus expoentes, não somente escritos sobre os sentimentos provocados pela conversão, mas também sobre as “mudanças comportamentais” implicadas na “experiência sagrada”: “antes da sua conversão, Paulo, na verdade, falava com a mesma voz e língua, mas sua voz e língua eram, então, blasfêmias”; por isso, Paulo não poderia “falar nada a não ser blasfêmias e abominações contra Deus. Após sua conversão a sua carne, língua e voz eram as mesmas de antes e, absolutamente, nada havia mudado”, entretanto, a “sua voz e língua já não falavam blasfêmias, mas palavras espirituais que consistiam em ações de graças e louvor a Deus e que vinha da fê e do Espírito Santo” (LUTERO, 2008, p. 175). As “mudanças no coração” dos convertidos foram igualmente supostas pelos teólogos calvinistas: “ao denominarmos conversão de vida a Deus, exigimos uma mudança, não somente das boas obras externas e sim câmbio da alma propriamente dita”; de tal forma que, “despojados do velho homem, produza frutos dignos de arrependimento” (CALVINO, 1967, p. 451). Sem permanecer no importante campo dos sentimentos em relação à experiência religiosa de conversão, Cláudio Guerra procurou demonstrar uma “mudança comportamental”, tanto quanto uma procura pela reparação de danos, pela memória e pela “verdade” sobre os crimes cometidos. Ao revelar-me uma resistência por parte dos comissionados da CNV que, por vezes, segundo o narrador, desacreditaram de suas histórias, Cláudio Guerra esboçou a sua pretensão ousada em relação ao caso de Nestor Veras, entre outros: *“estou disposto a encontrar o corpo dele junto com as autoridades competentes”*.

Motivado por uma situação “paradoxal da consciência, que oscila entre os dois estados experimentados pelo convertido: aquele antes da conversão e aquele depois desta”, o *colaborador* passou a narrar o estado “pecaminoso e decadente da sua vida”, bem como da ditadura militar (GOMES, 2011, p. 167; MOSSIÈRE, 2007, p. 10). Não pude enquadrar a experiência de conversão do *colaborador* em uma “tipologia predeterminada” – em semelhança daquela proposta de Geraldine Mossière sobre a conversão. Não se tratou, pois, de uma experiência de conversão com simples mudança de religião, com mero desejo de um

sujeito sem religião em aderir a um sistema de crenças e, tampouco, de uma “reconversão” às certezas antigas como “reversão” (MOSSIÈRE, 2007, p. 10). Houve alterações determinantes na “visão de mundo” e no “modus vivendi” de Cláudio Guerra ao ponto do *colaborador* buscar contribuir com as comissões da verdade. Não se pode “julgar” as intenções de Cláudio Guerra, pois não existem possibilidades – para além de suspeitas diversas – de atrelar a sua contribuição para com a “justiça de transição” brasileira à reinserção do narrador como uma forma política e estratégica de “ressocialização”. Ao entrevistar Cláudio Guerra eu não quis “montar um confessionário” religioso, porém as confissões de culpa e responsabilidades, no e do Regime Militar, foram inevitáveis; eu não quis evitá-las, por lógico.

Igualmente, eu não estava interessado que Cláudio Guerra repetisse sequencialmente as suas confissões contidas no livro “Memórias de uma guerra suja”, mas que ele apresentasse as nuances da culpa, do arrependimento e da conversão religiosa. Cabisbaixo somente em alguns momentos, Cláudio Guerra fez confissões e, como não se pode interromper confissões, ouvi-as atentamente: *“foi feito aquilo que eu disse antes, ou seja, o atentado ao Jornal “A Tribuna”. Fomos nós que fizemos para intimidar o Presidente da República que iria chegar aqui no dia seguinte... O diretor da Tribuna era um coronel do Exército Brasileiro. Teve também um afogamento... Teve esse negócio do Jeveaux no qual eu não participei diretamente, mas contribuí, certo? Neste, aqui, eu não estava... Fiz uma execução a mando do SNI, em Recife... Do Veras, lá em Belo Horizonte... Tinham as delegacias de furtos e roubos em vários lugares, não é? Lembro-me do José Maria Cachimbino... de Minas Gerais. Ah, a delegacia de furtos e roubos, em BH! De Minas Gerais tinha mesmo o Zé Maria Cachimbino. Ele está aí... Forte. Ele é presidente do sindicato dos policiais de Minas Gerais... Zé Maria Cachimbino, como era conhecido, agiu muito aqui no Espírito Santo também. E é bom lembrar do esquadrão da morte Le Cocq. Eu transitei por tudo e fiz várias execuções. É... O Scuderie Le Cocq foi um dos braços armados da ditadura com ramificações em todos os estados brasileiros. Em São Paulo eu executei dois no Largo... Esqueci o nome... Lá em São Paulo foram dois, mas um deles foi morto na Avenida Angélica com a explosão do Estado de São Paulo. Fui eu, pessoalmente! Explodi o Estadão com um agente meu... No Rio de Janeiro teve mais missões... Quero falar sobre a minha pessoa... As coisas que fiz, porque o que os outros fizeram... Eu acho que cada um vai começar a falar...”*. Oralmente, a confissão de Cláudio Guerra não ficou tão sistematizada e sequencial quanto aquela escrita no livro “Memórias de uma guerra suja”, contudo havia outras motivações do narrador em conceder uma entrevista. A preocupação principal do *colaborador* era

notoriamente falar sobre a sua experiência de conversão religiosa e a nova oportunidade de “refazer sua vida”.

Ainda assim, o *colaborador* explicitou o que chamou de “os pecados da velha vida” e, então, mencionou a sua participação no atentado Riocentro: *“a gente usava a estratégia que foi trazida por alguns técnicos estrangeiros naquele contexto de Guerra Fria. Por exemplo, houve uma reunião lá no Hotel Glória na qual decidimos fazer e usar as mesmas estratégias da esquerda por meio de uma série de atentados para poder desviar a atenção para a esquerda. Nós estávamos usando a própria estratégia da esquerda para poder atingi-los, certo o raciocínio? Seria essa a arma que estava sendo usada ali no Regime Militar. Para trazer a opinião pública contra a esquerda, porque eles estavam muito ativos, nós precisávamos criar atentados e atribuí-los aos guerrilheiros... Estávamos caminhando para uma abertura e os linhas-duras, através de nós, agentes, provocaram atentados para difamar a esquerda... Só que, feliz ou infelizmente, o tiro saiu pela culatra. Acabamos cometendo muitos erros. O mais clássico foi o caso do Riocentro”*. Entre outros atentados a bomba, Napolitano sinalizou para o do Riocentro como o mais notório fracasso dos linhas-duras e dos que lutaram contra a chamada redemocratização do país:

Os atentados a bomba continuaram em 1981, mas um acidente de trabalho expôs, involuntariamente, o núcleo dos extremistas de direita. Na noite de 30 de abril de 1981 acontecia o show de MPB pelo Primeiro de Maio, patrocinado pelo Cebrade (Centro Brasil Democrático, entidade ligada ao Partido Comunista). Enquanto milhares de jovens ouviam os artistas símbolos da oposição cultural ao regime dentro do enorme pavilhão, no estacionamento dois homens preparavam um atentado. Conforme o plano, uma bomba deveria explodir na caixa de energia, cortando a luz do interior do pavilhão, e a outra no estacionamento. O efeito seria devastador, pois nele se aglomeravam 20 mil pessoas que, provavelmente, entrariam em pânico e sairiam correndo. É possível imaginar o que teria acontecido. (NAPOLITANO, 2014, p. 295)

A intenção de Cláudio Guerra, no atentado do Riocentro, foi “causar enorme repercussão, pois muita gente ia morrer naquele dia, inclusive no meio artístico” e a missão da sua equipe “era prender os “responsáveis” pelo atentado”. Detalhadamente, Cláudio Guerra descreveu as estratégias da “bomba no Riocentro” em “Memórias de uma guerra suja” (GUERRA; NETTO; MEDEIROS, 2012, p. 164-175). Malogrou o atentado, porém, e Napolitano explicou a paisagem desesperadora do episódio de importantes consequências à ditadura militar: “uma bomba explodiu na caixa, mas sem conseguir cortar a luz interna. A segunda bomba explodiu dentro do carro, quando era prepara pelos dois extremistas [...] os dois homens atingidos no carro eram agentes do DOI-Codi do Rio de Janeiro” (NAPOLITANO, 2014, p. 295). No decurso da entrevista, Cláudio Guerra “respirou fundo” e

se recordou: *“eu participei de tudo aquilo. A bomba... Ah, a bomba... Aquela bomba explodiu no colo do sargento Guilherme Pereira do Rosário (sargento Rosário), e, por causa disso, trouxe muita tristeza para nós... Planos frustrados! Caímos no descrédito. A prova disso é que foi a primeira vez que o coronel Perdigão apareceu no cenário porque, até então, ele passava sossegadamente batido”*²⁹⁰. Sempre que contou um episódio vinculado às ações coordenadas para estender a vida do Regime Militar ou, anteriormente, para provocar mortes favoráveis à ditadura militar, Cláudio Guerra, no entanto, fez questão de repetir a experiência de conversão religiosa: *“agora vindo para o contexto atual... A vida que levo, hoje, a vida de servir a Deus, atualmente, refere-se a um novo momento em minha história”*. Analista do fenômeno da conversão religiosa, Gomes mencionou os teólogos conservadores Charles Hodge, Augustus Hopkins Strong e Louis Berkoff para descrever os elementos doutrinários da experiência de conversão no protestantismo *ortodoxo*:

a) a conversão pressupõe uma ação sobrenatural de Deus; principia com a iluminação, ou seja, a ação do Espírito Santo no coração do homem, convencendo-o do pecado, da justiça e do juízo; b) esse ato sobrenatural de Deus produz o novo nascimento que, segundo a crença protestante, é o nascimento espiritual para Deus por intermédio do Espírito Santo; c) a conversão tem lugar na consciência humana; embora carregada de elementos puramente subjetivos, a conversão envolve uma atitude consciente do homem; d) a conversão marca uma tomada de atitude diante da vida e de Deus; o homem consciente do seu pecado deixa o mundo e volta-se para Deus; e) a conversão produz mudança instantânea de vida, uma única vez, que não se repete ao longo da experiência religiosa do sujeito; f) a conversão geralmente nasce de uma crise aguda na existência do sujeito embora existam conversões sem crise existencial. (GOMES, 2011, p. 162-163)

Após a sua experiência de conversão aconteceu uma “mudança de linguagem” em Cláudio Guerra, a partir da consciência de sua insuficiência, para a denominada “iluminação” do Espírito Santo e para uma “transformação de vida”. Segundo Rubem Alves, o ser humano que “passou pela experiência da iluminação sabe apenas de uma coisa: não foi ele a causa eficiente, o sujeito dessa transformação. Não foi o poder de sua impotência que gerou a sua força. Seu poder vem de uma fonte que não é o seu eu”. O autor caracterizou o ser humano

²⁹⁰ Entre tantas menções de Cláudio Guerra em “Memórias de uma guerra suja”, em suas entrevistas ou “depoimentos” à CNV e, particularmente, na entrevista concedida para esta pesquisa, ele se referiu à Casa da Morte: *“o Dr. Pablo, que é o coronel Paulo Malhães, que mora no Rio de Janeiro, deu uma entrevista para um repórter da Globo e, nessa oportunidade, ele assumiu que montou a Casa da Morte. Ele, inclusive, levou uma cobra para lá pra poder usar nos interrogatórios. E que dali só saiu uma pessoa viva. Uma mulher. Esqueci o nome dela. Ah, sim... Inês Etienne Romeu. Só ela! Quer dizer, isso confirma aquilo que eu venho falando das mortes lá na Casa da Morte. Lá eram duas chefias: ele e o coronel Perdigão... E o companheiro do Perdigão era um “delegado do Espírito Santo”. Por que ele falou “delegado do Espírito Santo”? Ora, ele não sabia o meu nome. Uma hora eu era o Stanislau Meirelles e outra hora o Dr. Reinaldo... Só sabia que ele (no caso, eu), era do Espírito Santo, entendeu? Nem Malhães sabia de mim de forma precisa. Eu não participei diretamente, mas via os corpos saindo dali pra serem jogados no Alto da Boa Vista. Deixe-me ver se consigo lembrar de mais coisas...”*.

convertido como quem se atentou inevitavelmente ao próprio “*cor inquietum*” (2007, p. 157 e 162). Apoiado no “Eu” da divindade, Cláudio Guerra vivenciou o efeito “terapêutico” e “reparatório do perdão”, bem como uma nova perspectiva sobre a memória, o esquecimento, a reconciliação com o passado de alguma forma. Em perspectiva psicanalítica, o perdão é o contrário do “esquecimento como fuga” e é preciso se lembrar para perdoar; donde, a dívida é lembrada e o “luto do outro”, o “luto de si” – por causa do “*fundo do poço*”, do “*vaso quebrado*” – se traduz ao processo de “esquecimento ativo” que provoca a cura. Paul Ricoeur se indagou pelo efeito terapêutico do perdão e o porquê da cura provocada pelo gesto reconciliatório que dialoga com a generosidade. O perdão, então, “cura” porque

ele traz, não sobre os acontecimentos cujos traços deve ser protegidos, mas sobre a dívida cuja carga paralisa a memória, a capacidade de se projetar de maneira criativa no futuro. E é toda a dialética do passado e do futuro que é posta em movimento, o projeto potente nos recursos imensos das promessas não cumpridas pelo passado. Perdão não se resume à soma trabalho de lembrar/trabalho de luto. Ele está presente em um outro, ele se acrescenta em um e outro. E, acrescentando, ele traz o que nele não é trabalho, mas dom. (RICOEUR, 1995, p. 81)

O trabalho de lembrar colocou Cláudio Guerra no sentido do seu próprio passado para rememorá-lo e revisá-lo: “*faço a revisão de tudo o que aconteceu e peço perdão à nação e às famílias dos assassinados. Percebi uma estratégia de Satanás, mesmo. O que foi essa estratégia? Plantar o caos que ele plantou e, depois, aparecer com uma solução...*”. Evidentemente, o perdão é o que se solicita, o que se pede, porque “quem se põe no caminho de pedir perdão deve estar pronto para receber uma palavra de recusa”; perdão “pedido não é perdão concedido”, mas a “economia do dom” se caracteriza “pela lógica da superabundância que distingue o amor da lógica da reciprocidade da justiça” ou da vingança. Por isso, Cláudio Guerra sabe que a sua contribuição às comissões da verdade e à CNV eram necessárias além de arriscadas, sabe que ele não teve respaldo financeiro suficiente e a proteção necessária para realizar as viagens pretendidas ou mesmo as diligências almejadas. No entanto, ele escolheu correr os riscos e enfrentar a sensação da “falta de credibilidade” e estranheza em razão da desconfiança sentida em face de uma parte dos comissionados da CNV: “*a Comissão Nacional da Verdade não teve, assim... Vontade. Não sei se não houve grande credibilidade nas minhas narrativas... Não sei se foi isso... Porque... Por quê? Não sei! Eu sei que não foram realizadas as diligências e, por isso, eu vejo a necessidade de aprofundamento. Você vê, em Campos, no Rio de Janeiro, eu esclareci sobre as pessoas que eu mesmo cremei. Eu incinerei pessoas junto com as coisas todas. É... o Ministério Público Estadual, lá, disse que eu falei de uma pessoa que eu executei pessoalmente dentro da usina e foi incinerada lá...*

Quer dizer, foi um crime... O Ministério Público Estadual disse, no parecer dele, que não iria investigar porque quem estava dando a informação era uma pessoa da comunidade de informações do passado que não tinha credibilidade. Ah! Investiga. A filha... A filha do dono da usina falou que era impossível cremar uma pessoa lá porque a boca do forno era muito estreita. Você vai ver na filmagem aí, do cd que eu te dei, que não cabe uma pessoa apenas, mas dois, três, de uma só vez. Era assim! Um, dois ou três inimigos. Você vai ver, naquela filmagem, que estou mandando para você que a Al Jazeera fez”.

Para Cláudio Guerra a ditadura militar foi, em “sentido religioso”, pavimentada por “estratégias diabólicas” que revelaram outras formas de se lidar com os aspectos e os “espectros demoníacos”, isto é, o “antes” da conversão juntamente com as “práticas pecaminosas” tem raízes satânicas na percepção do colaborador: *“acho que respondi mais ou menos o que o Diabo faz no meio de uma ditadura... Não somente no nosso país, mas, igualmente, no mundo inteiro”.* Por um lado, Cláudio Guerra se sentiu como “servo do inimigo”: *“eu servi ao inimigo por muito tempo e, agora, não sirvo ao homem mais...”*, por outro lado, ele se compreendeu como servo de Deus na atualidade: *“eu sirvo a Deus e, no serviço de Deus, comecei a enxergar as coisas e os meus olhos se abriram para a realidade. Comecei a ter uma visão espiritual do mundo e, hoje, tenho certeza e sei que o mal está sempre aqui, mas que, no final, o bem vai prevalecer sobre ele”.* Atualmente, ele faz um trabalho pastoral e evangelístico em presídios por meio do qual busca a conversão de criminosos para uma “nova vida”. Enquanto prega nos presídios e testemunha em templos pentecostais, Cláudio Guerra aguarda a “parousia”: *“sabemos que, em um dia glorioso, a igreja composta pelos salvos de todos os lugares vai ser resgatada e as coisas vão se tornar novas. Enquanto o homem estiver aqui, enquanto os descendentes de Adão, enquanto os descendentes de Caim, com tantos pecados, nós vamos continuar sempre errando... A índole do ser humano é, por natureza, má. Nós vimos isso através de toda história da humanidade. Não foi num período específico: “ah, foi no ano de 1964, na ditadura militar, nós vimos o mal...”.* Nós sabemos que o mal precisa de seus agentes. Fui agente do mal, pois cometi muitos pecados. Até hoje o que se fez, naquela época, de desaparecer corpos, não é novidade... Está desaparecendo todos os dias mesmo em um regime chamado democrático. Dezenas de pessoas somem por razões diferentes”. O colaborador disse, na reconstrução do seu “horizonte de esperança”, que existem impunidades e desencorajamentos em relação às suas atitudes reparatorias, mas ele professou a sua fé na consequência do “perdão difícil” (MIGLIORI, 2007): *“se cada um de nós pensar que não vai consertar e não vai fazer nada, só vai piorar, pois nós temos que fazer a nossa parte... Cada um na sua... Na medida do*

possível lutando pelo bem, lutando pela verdade, lutando pela Palavra, não é? É isso que fico tentando fazer e, se Deus me der forças, vou continuar enquanto Ele permitir. Eu agradeço por essa oportunidade. Gostei da oportunidade de poder falar para você sobre as coisas que sei e que fiz. Gosto de falar das que fiz na primeira pessoa: eu, porque quando eu começo a falar: fulano fez isso, fulano fez aquilo... Acho que cada um deve carregar a sua cruz”.

Memórias de convertidos após o Regime Militar: o guerrilheiro.

O último gole que Jorge Pinheiro deu no primeiro cafezinho que tomamos em uma padaria de Perdizes, São Paulo, anunciou o início da gravação de sua entrevista. De narrativa caracteristicamente didática, professoral e entonação de voz tranquila, Jorge Pinheiro “cuidou de cada palavra” como se estivesse dando uma aula de teologia, assim como faz corriqueiramente na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Seu cuidado se estendeu à organização e à seletividade da memória, pois preferiu periodizar a sua história de vida juntamente com o seu testemunho a respeito dos regimes ditatoriais brasileiro e chileno – ambos vivenciados pelo *colaborador*. A partir da periodização proposta, Jorge Pinheiro situou a sua narrativa como se segue: “a primeira fase vai do meu nascimento, em 1945; nasci no dia 5 de março, o que parece significar um pouco dada a importância da explosão de duas bombas atômicas: primeiro Hiroshima e, depois, Nagasaki. Não parece, mas isso vai influenciar muito, no mínimo, em relação à minha educação. Essa primeira fase vai de 1945 até 1961. Nessa segunda fase, que começou em 1961 e foi até 1984, nós tivemos um momento político militante; e a terceira fase foi de 1984 até os dias de hoje. Nesta, nós temos uma fase que é um processo de construção de um sujeito político religioso. Eu tenho uma primeira fase formadora, uma segunda fase político militante e uma terceira fase político-religiosa, ou, política, religiosa e política outra vez”. Notei, então, que Jorge Pinheiro fez um caminho narrativo alternativo, pois, ao contrário de Cláudio Guerra, ele não começou a contar a sua história de vida e o seu testemunho a partir da conversão religiosa. De preferência pela história sequencial de sua vida, Jorge Pinheiro procurou construir oralmente a sua trajetória e o seu testemunho com base em uma sequência cronológica que, entretanto, não esteve isenta de variações temporais. Por isso, procurei por sua *memória* na acepção e na recepção *coletiva* até o momento da conversão religiosa experimentada pelo *colaborador*: do ateísmo ao protestantismo.

Acerca de sua “fase formadora”, Jorge Pinheiro teceu uma narrativa afetiva e, por isso, fundamentada a partir da sua história de vida familiar. A família Pinheiro era parte da burguesia, e, segundo ele, esteve ligada ao “ciclo do café” em Minas Gerais; composta por

judeus oriundos de Portugal, sua família – assim como grande parte das famílias judias saídas de Portugal – rejeitou “*a expressão cristão novo*”. Seus avós eram “*Pinheiro & Pinheiro*”, porque se tratava de uma família que procurou manter a “identidade religiosa judaica” em terras nas quais predominou o catolicismo por meio da endogamia²⁹¹. Os “*Pinheiro & Pinheiro*” eram conhecidos por seus “narizes grandes”, inclusive nas próprias festas familiares, porém a endogamia familiar perdurou até a década de 1930 quando Maria José Pinheiro, a mãe de Jorge Pinheiro, casou-se fora da família: “*eu perdi o nariz de Pinheiro porque a minha mãe “casou” fora da família*” – lamentou o colaborador – com um discreto sorriso. Mas a avocação da memória de Maria José Pinheiro não deixou de representar, entre outras coisas, uma expressão feminina de uma fase revolucionária: “*minha mãe nasceu em 1917, em um ano mundialmente revolucionário*”. Segundo Jorge Pinheiro, sua mãe não conheceu o seu avô e, movidos por compaixão, os padrinhos a adotaram rapidamente para suprirem as suas necessidades prioritariamente educacionais: “*então, no Rio de Janeiro ela foi para uma das melhores escolas existentes na época... Uma escola cristã, católica, francesa, chamada Sacré-Coeur de Marie [...] Com isso, ela estudou na Sacré-Coeur o período inteiro e saiu professora de francês*”.

No entanto, Jorge Pinheiro se lembrou de seu pai, Amynthas Jorge dos Santos, que havia trocado de sobrenome: “*ele trocou de nome mesmo antes da Segunda Guerra Mundial e, dentro dessa tradição, na verdade, não foi ele que trocou de nome, mas sim a família dele que trocou de nome. Ou seja, os pais dele, e, ressalte-se que sempre se escolhe o nome mais comum do lugar que você está*”. O “nome escolhido foi Santos”, e, em um momento de humor, Jorge Pinheiro considerou a escolha da família paterna engraçada porque Amynthas Jorge dos Santos não foi logicamente o único judeu no Brasil que adotou o sobrenome “Santos”. A cultura educacional francesa herdada pela mãe e as boas condições financeiras do pai proporcionaram que Jorge Pinheiro tivesse uma “*formação liberal, burguesa e com um verniz ou matiz talvez judaico*”, pois ele conheceu o Antigo Testamento em tenra idade. Contudo, Amynthas Jorge dos Santos era, de forma concomitante, socialista – o que, segundo Jorge Pinheiro, “*não eliminou dele o fato de ser burguês*”; o pai do colaborador era exportador de minério: “*ele tinha jazidas de areia monazítica, ali, na fronteira do Estado do Rio de Janeiro com o Espírito Santo. E ele exportava minério, ou seja, ele exportava areia monazítica para os Estados Unidos. A areia monazítica é um componente utilizado nas*

²⁹¹ Apesar disso, Jorge Pinheiro disse que sua família era tradicional do interior de Minas Gerais e que havia no seio de sua família um ramo de “*Pinheiros italianos que apareceram em Minas Gerais*”, pois existiam duas “*famílias Pinheiro em Minas Gerais, uma de origem italiana, católica, e, paralelamente, a grande família Pinheiro de origem judaica*”.

construções de usinas nucleares. Os Estados Unidos estavam começando a desenvolver a energia atômica como num processo inicial, e nós estamos falando dos anos de 1950, início dos anos 50, e, meu pai exportava então areia monazítica para os Estados Unidos”. De forma instigante, Jorge Pinheiro me falou sobre os ensinamentos diversos e decorrentes da sabedoria do seu pai; Amynthas Jorge dos Santos ensinou algumas coisas para o colaborador com a finalidade de prepará-lo para uma eventual guerra: “isto significava algumas coisas básicas, a saber: dominar o inglês, a matemática e ser ambidestro. Ele me colocou num colégio especial que ensinava as crianças a escreverem com as duas mãos, porque eu ouvi isso dele: que na guerra a parte que mais se perde são os braços e os que mais sofrem são as crianças. Porque no processo de guerra o elemento mais frágil é composto pelas crianças. Então eu aprendi a escrever com as duas mãos caso acontecesse uma guerra e, se eu perdesse um braço, tinha o outro para escrever. Você imagina... Eu fui preparado para a guerra, e para a sobrevivência, e, desde pequeno, com um sentido de justiça muito grande [...] Mas meu pai me ensinou a ler. Foi ele quem me alfabetizou; ele que me ensinou inglês; ele me ensinou também o judô porque eu lutava mesmo judô”. Confidenciou-me Jorge Pinheiro que: a sua “memória paterna é um negócio meio místico, pois vejo o meu pai de forma quase religiosa com nuances de uma representação do passado e do futuro”. Mesmo os retratos inusitados da vida afetiva de seu pai foram contornados pela “memória mística” de Jorge Pinheiro que, perante um padrão moral conservador, atenuou o relacionamento polígamo de Amynthas Jorge dos Santos e atribuiu-o, com certa razão, à “cultura oriental”: “meu pai manteve uma tradição oriental que não nos afetou em nada, ou seja, meu pai tinha duas mulheres. Isso nunca afetou o relacionamento dele, nem com minha mãe e nem conosco que somos filhos da segunda companheira dele. Meu pai não era legalmente casado com a minha mãe. Tive dois irmãos da primeira companheira dele, ou seja, da primeira com a qual ele se relacionou. Ele não casou com a minha mãe porque, no Brasil, não havia essa possibilidade... Mas, fomos, como sempre, tratados como filhos e com a mesma igualdade que a dos outros”.

Se Amynthas Jorge dos Santos preparou Jorge Pinheiro para a guerra e instruiu o colaborador desde cedo, “ausentou-se da vida” e faleceu precocemente; Jorge Pinheiro, que estudou no Colégio Estadual José Pedro Varela – onde recebeu a influência ideológica de uma professora judia do *Partidão* – foi instruído também no Colégio Hebreu Brasileiro. Neste último Colégio, Jorge Pinheiro aprendeu a língua hebraica e, conforme se lembrou, tornou-se “o melhor aluno de religião”. Com a morte de seu pai, o colaborador começou a trabalhar aos 16 anos e o seu primeiro ofício foi vender tecidos importados. Quem sugeriu que Jorge

Pinheiro trabalhasse foi seu tio austríaco que terminou de criá-lo: *“depois da morte do meu pai, fui criado por outro tio, austríaco, em Copacabana. Eu sou carioca, nasci na Tijuca, ali de certa forma fui, vivi, em dois bairros, são eles: Botafogo e Copacabana. Eu fui sempre um “cara da zona sul”, com “cabeça de zona sul”. Fui e passei a estudar, já no final do colegial, num colégio público à noite. Foi uma experiência fantástica dentro dessa minha formação, porque, com a morte do meu pai, os privilégios de menino rico permaneceram enquanto estive com o meu tio austríaco que tinha lojas”*. Do “entardecer” da “fase formadora” de Jorge Pinheiro, ressalto a sua educação mista desde o conhecimento religioso à preparação para uma “situação de guerra”, bem como o aprendizado de idiomas, tais como do inglês, do francês e do hebraico. Antes de desenvolver a argumentação sobre as “estratégias” e as “táticas”, intrínsecas em sua trajetória, o *colaborador* trouxe para a narrativa o “cotidiano”, as “maneiras de fazer” não desvinculadas da própria experiência, da sua educação, da sua formação (CERTEAU, 1990, p. 45-48).

Para tocar em sua memória do *segundo período* da sua história de vida e testemunho, Jorge Pinheiro se recordou do contexto político anterior ao golpe civil-militar que depôs Jango: *“aconteceu a renúncia do Jânio Quadros e Jango estava viajando no exterior. Se eu não me engano, estava na China. Fiz a confusão: será que ele pode voltar, não pode voltar e assumir a Presidência? Nesse momento, surgiu a Campanha da Legalidade, do Brizola, e me tornei um orador oficial do centro acadêmico da minha escola. Eu fiz meu primeiro discurso em frente à escola, em cima de um caixote, chamando uma greve na escola. E a escola entrou em greve! Em 1961...”*. Entendi que a contextualização política avocada mnemonicamente pelo narrador conduziu a edificação histórica do momento que ele se construiu como sujeito político de esquerda em uma fase tensiva da história do país. Em 1961, pois, originou-se o “momento político militante” de Jorge Pinheiro, e, passo à frente da influência inaugural de sua professora comunista, de seu pai socialista e de diferentes colegas do PCB, o *colaborador* se constituiu teoricamente por meio da iniciação na vida universitária. Originalmente, Jorge Pinheiro pretendeu realizar o curso de graduação em psicologia na PUC do Rio de Janeiro, mas deixou de prestar uma das provas necessárias – a prova de matemática – segundo os critérios de ingresso da época; entre os três cursos possíveis, estavam: pedagogia, filosofia e jornalismo. Neste momento de escolhas, originou-se o que Jorge Pinheiro nominou de “profunda fase política”, isto é, de intenso ativismo político: ele escolheu finalmente o jornalismo que paulatinamente se tornou um meio de militância.

Em 1966, Jorge Pinheiro ingressou na PUC do Rio de Janeiro e, em seguida, elegeu-se secretário do centro acadêmico de ciências sociais que incluía os alunos de jornalismo e da

área de comunicação social: *“o centro acadêmico de ciências sociais não era somente de esquerda, mas era da Ação Popular, de AP, que, na verdade, a partir desse momento, tive relacionamento muito grande com a Ação Popular. A Ação Popular tinha, digamos, uma das suas bases no Rio de Janeiro dentro da Universidade Católica porque ela vinha da JUC – Juventude Universitária Católica que, no Rio, era a PUC”*. Ao ingressar na vida universitária, o colaborador leu os textos fundantes de Karl Marx. Ele se recordou, assim: *“ao entrar para a Universidade Católica, tornei-me um leitor, mesmo, de Karl Marx. Tornei-me um dos marxistas, ou seja, não li Marx de uma forma superficial. Eu estudei Marx e, depois, quando estive no meu primeiro exílio, estudei, na Faculdade de lá, O Capital. Mas nessa época, eu estava estudando marxismo e militando”*. Porém, Jorge Pinheiro fez uma profissão que marcou *“os próximos 20 anos da minha vida”*, segundo ele. Como outras pessoas, Jorge Pinheiro declarou a sua descrença, e, abertamente, professou *“que Deus não existia”*.

Contudo, Jorge Pinheiro “radicalizou” e chocou até mesmo os católicos da AP: *“e num gesto iconoclasta, peguei uma lata de tinta preta e pinte o crucifixo que estava na parede no centro acadêmico, pinte-o de preto – o crucifixo – para o horror dos meus companheiros da Ação Popular que eram cristãos revolucionários. Mas, a partir daí vivi como ateu durante os próximos 20 anos de minha existência”*. Depois de sua descrença proclamada, e, de alguma forma, pintada na parede do centro acadêmico, Jorge Pinheiro renunciou concomitantemente à formação religiosa “veterotestamentária” e calcada na sabedoria judaica advinda principalmente do conhecimento de seu pai: *“e foram, então, os próximos 20 anos marcados por um crucifixo preto, por um lado, e, por outro lado, uma falta de judaísmo, de monoteísmo. Naquele momento, completei-me, então, com o marxismo na mais alta acepção ideológica e política da expressão – marxismo”*.

Daí, Jorge Pinheiro se engajou na profissão de jornalista no final do ano de 1966: *“trabalhei primeiro no Jornal O Sol, que nós criamos. Fiz parte da formação do Jornal e junto aos, não no meu caso, mas no caso dos outros, jornalistas de vanguarda, experientes no mundo jornalístico – no mundo da comunicação no Rio de Janeiro [...] Este Jornal foi um referencial e ele era um suplemento do Jornal dos Esportes. O Jornal dos Esportes era um Jornal do Correio da Manhã... [...] e, talvez, o único que na época era uma referência. O que nós fizemos, como proposta, foi que tivéssemos encartes de notícias já que sabíamos que o leitor do Jornal dos Esportes não comprava outro jornal... Lia só esportes. Ou seja, nós procuramos atingir a população simples, leitores e povo, povão, principalmente masculino que “consumia principalmente futebol”*. Nada obstante, o Jornal dos Esportes contava com a

contribuição de Nelson Rodrigues que foi definido por Jorge Pinheiro, entre outros, como: *“um dos maiores gênios do jornalismo brasileiro, do teatro brasileiro [...] que estava no lugar certo, que era um comentarista, que as mulheres o odiavam – naquela época – em parte continuam odiando como machista, intolerante, etc. Mas ele escrevia para um povo masculino, simples, que o entendia. Mas o legal era isso, mesmo. E esse povo que o lia concordava com tudo indiscriminadamente”*²⁹².

Entre outros jornalistas destacáveis, Jorge Pinheiro se recordou de que Heitor Cony, que escrevia *“matérias de polícia”*, ensinou-o a redigir reportagens policiais; Heitor Cony, por sua vez, foi *“um grande mestre, um grande mestre, aquele que, digamos, assim, se eu tive um mestre que me ensinou a escrever, que me deu aula, mas não somente pra mim, mas para essa geração de jornalistas...”*. Contou-me Jorge Pinheiro que outros alunos da escola de jornalismo da PUC do Rio de Janeiro, e alguns alunos egressos da Universidade, trabalharam no periódico O Sol. Por isso, os alunos e, entre eles o próprio Jorge Pinheiro, *“tiveram aula”* inclusive com Otto Maria Carpeaux: *“Otto pegava meus textos e dissecava, mas com um carinho incrível... Não havia nenhuma prepotência, nenhum sinal de autoridade, forçada, havia um carinho enorme e isso fazia, assim, você prestar a atenção e levar em conta todas as considerações dele...”*.

Mas, o colaborador perguntou: *“quem era essa cúpula que estava bolando O Sol?”*. Então, Jorge Pinheiro respondeu que eles eram: *“intelectuais ligados ao Brizola, ligados, então, ao movimento que Brizola criou ainda em Cuba, mas que foi uma sequência natural da campanha da legalidade. Dizia respeito, portanto, a toda oposição que ele fez e que culminou no Movimento Nacionalista Revolucionário, MNR, que o Brizola criou em Cuba”*²⁹³. Depois disso, Jorge Pinheiro narrou em *“terceira pessoa”*, assim como um jornalista falando sobre outrem: *“e pra onde vai o Jorge Pinheiro? Jorge Pinheiro – que tinha começado com o PCB – passa pela Ação Popular e cai, cai não, porque não foi inconsciente, pois foi*

²⁹² Para Jorge Pinheiro, *“algumas coisas do Nelson, nem se poderia falar hoje porque estaríamos politicamente errados. Até de falar as coisas que ele dizia seria difícil, mas que, ao nível do teatro, por exemplo, não há dúvidas de que foi um gênio. Eu tive esse prazer de conhecer o Nelson Rodrigues. Imagina o cara que está começando no jornalismo e está na mesma redação que tem o Nelson Rodrigues sentado. Era um negócio, assim, porque a gente quase fazia um sinal de reverência quando passava por ele, pois era um “monte sagrado”, mas também havia jovens jornalistas pelos quais a gente tinha um respeito profundo”*.

²⁹³ O MNR foi uma organização de esquerda que obviamente se opôs à ditadura militar e seus quadros eram compostos por militares dissidentes das Forças Armadas após o golpe de 31 de março de 1964. Era uma organização *“foquista”* que instalou a sua direção em Montevidéu, no Uruguai; tinha, inicialmente, o apoio de Fidel Castro e era brizolista. Os militantes do MNR tinham formação em Cuba ou eram formados por quem havia sido instruído pelos homens de Che Guevara. Organizou a primeira tentativa de fazer uma guerrilha, isto é, o primeiro foco guerrilheiro, em Caparaó, no ano de 1967. Mas, o foco guerrilheiro foi destruído antes de seu início e grande parte dos guerrilheiros foi dispersa pela repressão (RIDENTI; AARÃO REIS, 2008, p. 120).

profundamente consciente... Então, o Jorge Pinheiro entra numa política militante no Movimento Nacionalista Revolucionário, que era um movimento na presença de militares, principalmente da baixa oficialidade e, digamos, assim, da massa, da massa militar. Ou seja, marinheiros, suboficiais do Exército e, então, conheço muitos militares". Do "universo jornalístico" e do seu ativismo no MNR, Jorge Pinheiro conheceu uma militante que se tornou sua companheira e sua namorada. Ele me deu pistas sobre quem era a sua namorada, mas, no começo da entrevista, não disse o nome dela: *"uma jornalista brilhante do Correio da Manhã... Negra, neta de escravos... Uma mulher impressionante que, até hoje, até hoje, é uma militante de referência. Estava vendo... Eu estou pensando se cito ou não [...] Mas, você pode pesquisar em partidos de esquerda, mesmo pela internet, que vai encontrar facilmente meu nome associado ao dela. Vivemos juntos muitos anos, militamos juntos muitos anos, fomos para o exílio juntos, fomos para o primeiro exílio juntos. É minha amiga até hoje, amiga de minha esposa. São conhecidas, amigas no sentido de serem conhecidas, se respeitam. Ela é um ícone da esquerda brasileira, ainda. Acho que vale a pena você conhecê-la. Depois te falo em off".* Em off ele me disse quem era a sua companheira e eu consegui negociar com o colaborador a citação do nome de sua namorada. Era Maria José Lourenço.

No entanto, Jorge Pinheiro destacou *"que o MNR tinha uma elite jornalística, uma elite de comunicação"*, que havia pessoas que *"vinham da burguesia e essas são coisas muito importantes, pois, parte daquela esquerda, adveio da burguesia de verdade"*. O colaborador disse, complementarmente, que os serviços de inteligência do governo militar sabiam dele, de Maria José Lourenço e os monitoravam frequentemente. Eles entraram, em decorrência disso, para a clandestinidade, mas, viver em tais condições, produzia um ônus para as organizações de esquerda: *"um clandestino precisa de dinheiro para "viver de casa, de comida", torna-se um "profissional da revolução" só que você tem que ter dinheiro pra isso"*. O narrador me contou, pois, que estar clandestino dentro do seu próprio país produziu uma sensação evidente de insegurança nos *"atos mais simples da vida"* cotidiana porque se sentiu hesitante ao ir a um restaurante e ao trabalhar em uma reportagem específica; o colaborador tinha *"vida dupla"*, o que significou ser jornalista *"durante o dia"* e, por seu turno, em ser *"militante à noite"* porque, além disso, Jorge Pinheiro atuou no *"sindicato dos jornalistas"* no Rio de Janeiro. Depois de terem *"caído na clandestinidade"*, ambos receberam ordens para saírem do país e se exilarem: *"nós não temos condições de manter vocês dois na clandestinidade porque, além do mais, vocês são figuras públicas"*. Nesse momento, ela era jornalista do *Correio da Manhã*, que era um jornal de expressão nacional de oposição, e eu era jornalista da *Revista Fatos e Fotos* do grupo Bloch – Manchete. Está claro que nós éramos conhecidos,

ou seja, se caíssemos na clandestinidade ficava definitivamente comprovado que estávamos ligados à esquerda. Com isso, todo mundo que estava ao nosso redor seria atingido”.

Destarte, Jorge Pinheiro partiu para o Chile em janeiro de 1971 e permaneceu como ativista político até o golpe do dia 11 de setembro de 1973. Indignado com os acontecimentos golpistas no Chile, Jorge Pinheiro lutou ao lado da resistência local contra a sublevação “bem sucedida” de Augusto Pinochet que, com seus homens, depôs Salvador Allende da Presidência do Chile e estabeleceu o que Mix nominou de “mitos de legitimação” (2007, p. 41). Antes de narrar, contudo, sobre as suas memórias do golpe chileno e da resistência no Chile, Jorge Pinheiro falou sobre a “boa acolhida” sentida quando chegou ao país: *“havia uma colônia brasileira expressiva que a gente chamava de colônia brasileira. Era composta pelos exilados políticos, ou seja, de fato poucos brasileiros foram pra lá para curtir a vida, mas tinha um ou outro que seguia esse fluxo. Tinha, então, uma colônia grande de gente de todos os matizes, mas havia uma reunião mensal chamada Grupão. Grupão era uma reunião de todas as tendências políticas reunidas; lideranças das tendências a convite do próprio Grupão; ali a gente discutia a situação do Brasil e algumas propostas públicas de cada grupo. Ou informações, prisão de companheiros, etc. Era feito lá! Havia muito, digamos, assim... Havia elementos psicológicos fortes, ou seja... De você estar entre companheiros e amigos, principalmente no momento da dor, no momento de morte, no momento de prisão de pessoas queridas”.* Além da luta de resistência política no Chile descrita por Jorge Pinheiro como extensão das suas atividades no Brasil, o *colaborador* falou acerca das mudanças que sofreu em razão do exílio; de saída, ele se sentiu acuado porque pensou que não mais voltaria ao Brasil e isso lhe provocou, segundo me disse, a *“tal crise existencial”* porque também a *“ruptura cultural foi muito grave”*.

Ainda assim, Jorge Pinheiro se compreendeu privilegiado, em meio à dor, porque pôde concluir seu curso de jornalismo na Universidade do Chile, pois havia “trancado a sua matrícula” na PUC do Rio de Janeiro em razão dos compromissos políticos com as esquerdas. Em seguida, Jorge Pinheiro adoeceu emocionalmente e precisou fazer um tratamento psiquiátrico para suportar as suas dores consideradas pelo *colaborador* como “existenciais”; porém, ele me contou que se encontrou com Mario Pedrosa, o qual pôs termo ao seu desejo de se suicidar com uma frase que, conforme lembrou, não soou *“muito marxista”*: *“se o Jorge se suicidar é porque ele não merecia a vida”* (ANDRADE, 2013, p. 29)²⁹⁴. No Chile, Jorge

²⁹⁴ Segundo Everaldo de Oliveira Andrade, “em fuga do Brasil em 1970, Mário Pedrosa partiu para o exílio no Chile durante o governo socialista de Salvador Allende, onde permaneceu até 1973, quando houve o golpe de A. Pinochet. Foi, então, para novo exílio na França. Somente pôde retornar ao Brasil em 1977. Já próximo dos 80

Pinheiro ouviu Darcy Ribeiro defender que era preciso “*ter fé na revolução*” e, sem “*pieidade religiosa*”, essa afirmação esperançosa o fez mais animado à resistência política. Todavia, a enfermidade emocional de Jorge Pinheiro se agravou porque, na experiência de exílio, ele se separou de sua companheira e a ruptura representou um afastamento inesperado. Segundo recordou Jorge Pinheiro: “*a minha vida no Chile foi intensa e atribulada. Foram momentos difíceis. Momentos emocionais muito difíceis e, nesse período, separei-me da minha companheira. Como companheira, nunca me separei, digamos, politicamente. Não tem mais nada a ver com os grupos marxistas, pois ela ainda continua. Mas, ali no Chile continuamos a militar. Só que no Chile ela militava no Partido Socialista e eu no MIR*”. Após algum tempo no Chile, Jorge Pinheiro conheceu outra brasileira com quem conviveu amorosamente por um período, e, com ela, teve duas de suas três filhas. Ele se lembrou de que: “*todas as mulheres que passaram na minha vida sempre tiveram características militantes e feministas. Engraçado isso: corajosas, militantes, feministas*”. Mas, o colaborador fez questão de deixar o registro bem humorado de que, ao contrário do que se pode pensar, ele não teve “*uma fileira de mulheres*”.

Outra afeição política teórica que Jorge Pinheiro sustentou no exílio e ainda hoje sustenta era pelo trotskismo como resultado de debates acirrados acontecidos no interior de um grupo criado, em torno de Mario Pedrosa e Tulio Quintiliano, entre outros, chamado de “Ponto de Partida”. O colaborador, enquanto autor, fez a retomada histórica do trotskismo brasileiro seguindo não apenas os seus percursos nacionais, mas os rastros teóricos e práticos da oposição de Leon Trotski a Josef Stálin na década de 1920, bem como os sinais recebidos da Quarta Internacional (PINHEIRO, 2006, p. 203). Rememorou Jorge Pinheiro, que: “*nessa época, no Chile, que nós formamos um grupo chamado Ponto de Partida que estudou muito seriamente o marxismo. Esse grupo era formado por brasileiros exilados e nós tínhamos algo em comum, pois nós discordávamos totalmente das ações armadas, da guerrilha, que estavam sendo realizadas no Brasil. Não porque fôssemos contra a violência revolucionária, mas não críamos que poderia ter um resultado pleno e transformador separado das massas, separado dos organismos de massas, quer fossem sindicatos ou outros organismos de massa de trabalhadores ou da classe média. Nós fazíamos uma crítica profunda e, essa crítica, levou-nos cada vez mais em direção à ruptura com o stalinismo e à aproximação com o trotskismo*”. Nesse sentido, Jorge Pinheiro e os ativistas do Ponto de Partida valorizaram os meandros da “velha guarda” trotskista brasileira que estava exilada e reunida em torno de

anos de idade, jogou um papel fundamental, intervindo nos debates e articulações que desde 1979 levariam à fundação do PT” (ANDRADE, 2014).

Mário Pedrosa. O *colaborador* não descartou, porém, as influências de trotskistas chilenos e dos adeptos das correntes de esquerda oriundos de outros países, tais como: Hansen dos Estados Unidos, Nahuel Moreno da Argentina e Hugo Blanco do Peru. Isso os colocou em contato estreito com a *“elite do pensamento marxista, na contracorrente do stalinismo”*, conforme mencionou Jorge Pinheiro, e, de forma concomitante, com um marxismo “aberto para a contemporaneidade” como sendo “reflexivo em relação às diversidades”: *“que pensava na reconstrução dos países do leste a partir de propostas, da liberdade da pessoa, da expressão dos organismos de classe e mesmo do confronto da ideia de partido único. Isso era algo totalmente novo”*. Conforme Pinheiro as ideias trotskistas plantadas

na política brasileira por Mário Pedrosa e seus companheiros influenciaram centenas de jovens militantes das gerações seguintes. Assim, o trotskismo esteve presente, vinte anos depois, na resistência à ditadura militar, na composição de partidos clandestinos de esquerda, entre os quais devemos citar a Convergência Socialista e o Partido Operário Comunista (POC), e na própria formação do PT. Nos tornamos amigos de Mário Pedrosa à época do nosso primeiro exílio, no Chile, durante o governo do presidente Salvador Allende. E foi sob a liderança intelectual de Mário Pedrosa que, junto a outros companheiros, formamos o Grupo Ponto de Partida, pequena organização trotskista no exterior, que deu origem ao Grupo Liga Operária. Este, por sua vez, a partir de sua atuação clandestina em fábricas do ABC paulista, caminhou para a formação do Movimento de Convergência Socialista. (Ibid., 2006, p. 206)

No interior do Ponto de Partida, Jorge Pinheiro, e outros militantes, escreveram um texto, bem recepcionado pelos ativistas, intitulado de “A Propósito de um Sequestro” por meio do qual eles se solidarizaram à distância com os 70 presos políticos libertos e trocados pelo embaixador suíço no Brasil; os libertos foram exilados no Chile, em janeiro de 1971, e, por causa da solidariedade das esquerdas exiladas, foram acolhidos pela comunidade brasileira. Mas Jorge Pinheiro, que não abandonou a ideia da “violência revolucionária”, no entanto, contou-me que no documento mencionado: *“confrontávamos muito seriamente a guerrilha do terrorismo individualista, solitário, em relação às massas. Alguns desses documentos foram assinados por mim, circulam ainda hoje, digamos, de forma restrita por uma elite que estuda os anos 1960, 1970, da esquerda brasileira, da esquerda exilada e de movimentos que formaram o trotskismo – o novo trotskismo brasileiro”*. O documento promoveu

uma luta ideológica frontal contra a ideologia, a política e os métodos dos guerrilheiros urbanos, recolocando, tal como Marx, as massas, o proletariado e suas mobilizações como o determinante na luta de classes e não os atos heroicos de uma vanguarda dissociada, desvinculada do movimento real das massas. Esse é o documento fundacional da nossa corrente, teoricamente válido, em sua essência, até

os dias de hoje. Assim, a estrada ficou delineada em seus termos gerais, dado que os integrantes do Ponto de Partida, desde o Brasil, eram contrários à visão reformista do velho PCB, agora, faziam a crítica profunda ao voluntarismo guerrilheiro e incorporavam a visão histórica e programática do trotskismo via o “velho” Mário Pedrosa²⁹⁵.

Sabedor da possibilidade de um golpe político no Chile, Jorge Pinheiro vinculou-se ao “Movimiento de Izquierda Revolucionaria”, MIR. Segundo ele explicou, *“as circunstâncias me levaram, no Chile, a ter uma militância com o partido de esquerda que seria “o partido” naquele momento. Era um partido... Tinha base social, mas, naquele momento, ele era chamado de “ultra-esquerdista” porque não seguia a linha do Partido Socialista e nem do Partido Comunista Chileno, mas era um movimento de esquerda: MIR. Em espanhol, Movimiento de Izquierda Revolucionaria – MIR. Para nós, Movimento de Esquerda Revolucionária. Entrei no Movimento de Esquerda Revolucionária e apoiei, me envolvi”*. Embora tivesse, no Brasil, um trabalho como jornalista, mesmo antes de se graduar na Universidade, o *colaborador* explicou que preferiu se “proletarizar” ao mesmo tempo em que se tornou um guerrilheiro ligado ao MIR, pois escolheu: *“deixar a vida de pequena burguesia, de intelectual e entrar numa fábrica. Entrei para a fábrica Corvo. Corvo era a corporação da vivenda, de la vivenda, que seria uma espécie de grande indústria estatal voltada à construção de casas populares e numa das fábricas da Corvo, uma fábrica metalúrgica. Eu era, nesse momento, metalúrgico, soldador. Fazia as janelas de alumínio, trabalhando com a solda e, ali, nós estávamos...”*.

Quando Allende foi deposto, Jorge Pinheiro já havia se “proletarizado” e trabalhava na fábrica Corvo, porém recebeu uma ordem da direção do MIR, bem como de outros partidos da Unidade Popular para que transformasse a fábrica em um centro de produção de armas, de bombas. Nada difícil para o *colaborador*, pois Jorge Pinheiro havia recebido treinamento no Brasil, tanto por cubanos, quanto por brasileiros, para produzir as “bombas antitanques”. Logicamente, na fábrica ele fez o que não pôde realizar em seu apartamento no Rio de Janeiro: *“como disse, morava no apartamento em Santa Teresa, ou seja, fazia as bombas,*

²⁹⁵ Disse Enio Bucchioni complementarmente, que: “No entanto, passadas umas poucas semanas, o Ponto de Partida se dividiu. A estratégia de Tulio era de fazer crescer o Ponto de Partida através da entrada de novos militantes brasileiros no exílio chileno, já que uma avassaladora corrente autocrítica se apoderava dos milhares de brasileiros refugiados no país de Allende. Tratava-se, portanto, de se fazer um acúmulo primitivo de quadros para um futuro retorno ao país e a criação de um novo partido. Já o companheiro Jones optou por ter uma vida política por fora da colônia brasileira, participando, através de textos, da luta política e ideológica interna que se travava entre a minoria e a maioria do Secretariado Internacional da Quarta Internacional (SU-QI). Eu fiquei com Tulio. Jones adoeceu e ficou cerca de um ano muito afastado, assim como Jurandir, que pegou tuberculose. O nome Ponto de Partida ficou com Tulio e ficamos com oito militantes. Jorge Pinheiro e Maria José Lourenço, a Zezé, ficaram com Jones. Não conheci Zezé no Chile e Pinheiro me foi apresentado quase ao final do governo Allende, quando eles ressurgiram na colônia brasileira sen do chamados de Ponto de Partida. Estávamos ultimando o processo de reunificação quando veio o golpe e a nova diáspora”.

Disponível em: <<http://blogconvergencia.org/?p=2560>>. Acesso em: 13 de julho de 2015.

mas não podia explodi-las. E, ali, anos depois, numa fábrica, comecei a produzir as bombas; ensinei os companheiros a fazerem bombas antitanques; a fazerem granadas e a nossa fábrica coordenada por mim, embora eu fosse apenas um operário, mas em todos esses momentos me reconheceram como operário altamente especializado para a guerra revolucionária... Comecei ensinar na fábrica a fazer bombas e começamos uma produção em série, de bombas. Algumas nós testamos explodindo no pátio da fábrica para alegria de todos os companheiros ao verem que aquele negócio funcionava e para a minha alegria também”.

No Chile, a casa do narrador era cotidianamente vigiada pelos militares e demais agentes, pois nela moravam militantes brasileiros, argentinos e uruguaios. Diante do golpe político no Chile, Jorge Pinheiro decidiu deixar a sua casa juntamente com a sua companheira porque estavam em perigo: *“nós sabíamos que essa casa era mais do que visada. Diante de qualquer confronto, seria bombardeada imediatamente e seríamos desintegrados. Então, o que fizemos? Dividimos os grupos e uma companheira minha que, naquele momento, era uma companheira que... É... Vivíamos juntos, sabe? Saímos! Fomos para um hotelzinho. Um hotel bem popular que fica num lugar estratégico. Visitei o Chile há poucos anos de novo e olhei para o hotel [...] Eu estava em um hotelzinho...”*. Porque Jorge Pinheiro participou de uma reunião que acabou somente de madrugada, com atividades intensas ao lado de companheiros brasileiros e chilenos, ele acordou tarde no dia do golpe político chileno. Naquele dia, Jorge Pinheiro se levantou e, sem que tomasse café, notou a ausência da sua companheira que trabalhava em uma fábrica têxtil; ele ligou o seu aparelho de rádio e percebeu que *“já era o princípio de tudo...”*. Por meio do programa radiofônico ouvido, o colaborador percebeu que os militares estavam ameaçando bombardear o Palácio de La Moneda: *“eu não acreditei que eles iriam bombardear, porque o Palácio de La Moneda estava no centro da cidade e como é que eles iriam bombardear o Palácio de La Moneda? Mas, ouvi quando o Augusto Pinochet deu a ordem de um determinado tempo para a rendição; Allende não se rendeu. As massas, contudo, não se lançaram nas ruas a não ser que o povo esperasse pela resistência heroica. No entanto, os aviões surgiram e foi uma cena de guerra. Para mim, foi um espetáculo terrível porque fiquei na janela olhando os aviões surgirem no horizonte e eles lançaram bombas dentro do Palácio e todas elas... Quer dizer, nenhuma errou... Todas caíram dentro do Palácio e o Palácio desabou para dentro e não para fora”*. Compreendi, no momento da entrevista, uma clara divergência de Jorge Pinheiro e os seus companheiros com relação às posturas de Allende, o qual não “incitou as massas” às ruas como forma de resistência. Ainda assim, quem tinha arma em casa e mesmo os integrantes do sindicato iniciaram um forte tiroteio em Santiago do Chile: houve uma *“balaceira na cidade... um tiroteio magnífico”*. Por

um lado, Jorge Pinheiro se lembrou de Jango e a inação da resistência frente ao golpe civil-militar brasileiro e o associou à Allende no Chile, por outro lado, alinhou-se aos seus companheiros para “resistirem como puderam”.

Após algumas horas, o narrador recebeu um telefonema de sua companheira informando que ela estava presa na Base Aérea de Cerrillos. Sua companheira queria que ele fosse buscá-la na Base Aérea chilena, mas Jorge Pinheiro desacreditou no êxito da missão e, irrequieto, perguntou-se: *“como é que eu iria buscá-la?”*. Segundos depois do telefonema, Jorge Pinheiro se sentiu aterrorizado com a possibilidade de resgatar a sua companheira: *“eu sabia que quem iria parar lá teria a morte como fim”*²⁹⁶. Transcorridos dois dias do golpe político no Chile, Jorge Pinheiro tentou libertar a sua companheira, pois não conseguiu chegar no primeiro dia da prisão dela: *“não consegui. Havia toque de recolher e, depois de certa hora, o toque de recolher decretava que no final da tarde quem estivesse na rua seria fuzilado. Então, tentei... Foi desesperador. Não tinha como... Não tinha táxi, não tinha ônibus, não tinha nada. E Cerrillos ficava muito longe do lugar em que estava”*.

Então, Jorge Pinheiro tentou *“algo de louco...”*, segundo me disse. Ele se apresentou no Quartel General do Exército: *“entrei, apresentei-me; tinha a minha carteira de jornalista. Eu disse: eu sou jornalista, tenho uma amiga presa em Cerrillos e não sei o porquê de estar presa. E eu preciso de um jipe... Não... É... Disse, assim: eu preciso de um jipe para ir até lá”*. Quando o colaborador entrou no Quartel General do Exército para pedir um jipe, porém, a unidade militar estava sendo bombardeada por tiros de morteiros: *“eu entrei e me olharam. Viram que eu não era chileno. Me deram uma ordem de prisão: “você está preso!”*. Como o quartel estava sendo bombardeado, eles não sabiam o que fazer comigo e me colocaram diante de uma parede com o rosto voltado para a parede. E falaram: *“fica aí”*. Logo depois, posicionaram um soldado ao seu lado para vigiá-lo porque ele estava detido, e, enquanto isso, os *“morteiros faziam assim, ouve: uhhhhh..., tuhhhhh”*. Sem possibilidades de fugir, Jorge Pinheiro contou que as bombas explodiram dentro do Quartel General; por causa da proporção dos ataques sofridos pelos militares, os superiores precisaram do soldado que estava ao lado do narrador: *“ao substituí-lo por outro, disse para esse outro jovem soldado: me leve para a assessoria de imprensa. Ele falou: “não posso!”*. Olhei firmemente para ele e

²⁹⁶ Para Jorge Pinheiro, *“a verdade era que ela só não foi fuzilada porque... Bem, todos os operários foram fuzilados. Ela não foi porque era loira. Quando viram que ela era loira, tiraram-na do paredão. Perguntaram, então: “você é chilena?”*. Ela disse: *“não, sou brasileira”*. Ai não a fuzilaram e ela viu as companheiras de fábrica sendo fuziladas, além de companheiros colocados, ali, na parede da fábrica e sendo fuzilados. Claro está que eles não se entregaram facilmente. Eles tinham armas e resistiram até acabar a última bala. Foi por isso que quando não tinham mais balas, os militares entraram, pegaram todos, colocaram na parede e fuzilaram. O pessoal da resistência chilena é de uma beleza incrível”.

falei: eu sou jornalista e você tem que me levar... Não estou pedindo nada... Só estou dizendo que me leve para a assessoria de imprensa! Nesse momento, essas coisas são difíceis de se analisar racionalmente, no meio de um bombardeio, ele titubeou e me levou até o 10º andar onde estava a assessoria. Ao chegar lá, eu o despistei: tá bom, converso com o assessor agora. Cheguei para o assessor e disse-lhe: olha, sou jornalista e tal... Porque eu já fui falando antes! Daí ele disse: "não podemos te dar um jipe agora, mas vem aqui amanhã!". Eu falei-lhe: tá bom, eu volto amanhã. Daí eu saí...".

Após ter conseguido escapar do Quartel General, Jorge Pinheiro percebeu que havia escolhido uma estratégia muito perigosa. Por isso, decidiu não retornar no dia seguinte com medo de ser fuzilado; mas restava-lhe retornar para o hotel onde permaneceu hospedado: *"eu tinha que chegar até o hotel e, para chegar até o hotel, havia um problema, qual seja: a cidade estava dividida em trincheiras: trincheiras militares e trincheiras da resistência. Então, com a minha carteira de jornalista para cima, empunhada, eu gritava: sou "jornalistaaaaa"... Corria e "pumba": pulava na trincheira – trincheira militar". Assim, o colaborador foi correndo de trincheira em trincheira até o momento em que se acabaram as trincheiras militares e, adiante dos seus olhos, havia a trincheira da resistência comunista que representava uma miscelânea de medo e esperança: "eu falei, assim: tenho que ir até lá!". Os militares lhe responderam: "não podemos garantir a sua vida!". Ele se levantou, pegou um jornal que estava em seu poder e o pôs embaixo dos braços; sob o risco de ser alvejado por frente e por trás, entre as duas trincheiras opostas, Jorge Pinheiro saiu correndo: "jornalistaaaaa, jornalistaaaaa!. E pumba! ". De trincheira em trincheira da resistência ele conseguiu chegar até o hotel, contudo o lugar estava cercado por militantes inclusive do Partido Socialista que, segundo Jorge Pinheiro, resistiu "dias e dias...". Os militantes se utilizaram da estratégia de se hospedarem em hotéis com acomodações simples na cidade de Santiago.*

Com isso, Jorge Pinheiro pernitoou no hotel e decidiu, no dia seguinte, fazer uma nova tentativa de resgatar a sua companheira na Base Aérea de Cerillos. Ele tentou o dia inteiro com planos variados e destemidos, mas não conseguiu partir para a unidade militar pretendida: *"tentei o dia inteiro. Nada, nada, nada, nada, nada".* Cansado, mas sem ter desistido, Jorge Pinheiro viu, no final do dia, um único táxi: *"aí o táxi veio, eu fiquei na frente dele sempre com a minha carteirinha de jornalista".* Por sua vez, *"o cara disse: "não, eu estou indo para Valparaíso!". Valparaíso, em relação a Santiago, ele vai descer em direção ao litoral...".* Jorge Pinheiro, contudo, falou-lhe ousadamente: *"não! Você não está indo... Você está preso... Te dou ordem de prisão!".* Então, o motorista do táxi lamentou um pouco e

perguntou: “o senhor é da embaixada do Brasil?”. Disse-lhe Jorge Pinheiro: “sou! Porque a embaixada do Brasil estava ligada à volta de tudo... Todo mundo sabia...”. Em seguida, o *colaborador* contou ao motorista que deveria levá-lo à Base Aérea e, quando eles chegaram, a unidade militar estava sendo bombardeada por morteiros; o motorista do táxi dirigiu de cabeça baixa, trêmulo e atemorizado com os barulhos dos morteiros. Jorge Pinheiro se lembra de que “garoava forte” durante todo o tempo do trajeto até a Base Aérea de Cerillos.

Quando Jorge Pinheiro saiu do veículo percebeu que os militares chilenos estavam apontando as metralhadoras para eles e consequentemente o *colaborador* temeu por suas vidas: “o táxi parou ali. Estava chovendo. Uma garoa forte... Eu desci e as metralhadoras estavam apontadas pra mim... Os militares disseram contundentemente: tire a roupa!”. Em um ensaio de *memória coletiva* com o suporte da sua identidade judaica, Jorge Pinheiro se recordou do que individualmente não poderia rememorar porque, ao ter ficado nu, avocou o que chamou de “uma imagem ancestral”. Segundo ele, aquela “imagem ancestral” o remeteu evidentemente à Segunda Guerra Mundial e ao holocausto, com o sacrifício dos judeus que, para o *colaborador*, “tiveram suas histórias desnudadas”: “os judeus foram humilhados. Muitos morreram nus. Fiquei nu!”. Testemunha da “humilhação de Jorge Pinheiro”, o motorista do táxi ficou desesperado e começou a chorar porque quem havia dado a ordem de prisão para ele estava nu, e, conforme o narrador, “humilhado diante dos militares”. Mas Jorge Pinheiro tinha um passaporte falsificado pelos integrantes do Partido Revolucionário dos Trabalhadores na Argentina, entretanto, porque chovia, o passaporte ficou deteriorado: “porque, antigamente, borrava, era tinta. Eu falei: vim buscar a moça brasileira. E eles disseram: “se veste e espera”. Aí a moça veio, chorando, e eu disse: cala a boca, não chora! Pode chorar depois”. Porém, Jorge Pinheiro se utilizou da entrevista concedida para se “desculpar”, de alguma forma, com o motorista do táxi que ele não sabe quem é: “argUMENTEI com o chofer do táxi, assim: agora o senhor nos leva até o hotel. “Eu não vou levar”, disse-me. Virei para o oficial e disse: vou ficar aqui, pois ele não quer me levar para o hotel... Apontei, assim, para o taxista... Coitado! Daí o oficial disse ao homem: “ele não pode ficar aqui... O senhor deve levá-lo para o hotel... Caso contrário, te prendo por aqui mesmo”. Desesperado, o coitado me levou até o hotel. Ele deve ter morrido, mas, se ele não morreu, peço desculpas para ele, mas são coisas da revolução. Ele me levou até o hotel”.

Quando Jorge Pinheiro e a sua companheira chegaram ao hotel, ambos iniciaram a árdua tarefa de jogar fora os manuais de guerrilha urbana, de fabricação de bombas. Eles passaram a noite inteira e a madrugada picando papéis, bem como os manuais e jogando incansavelmente os resíduos pela janela do hotel. Ao final da tarefa, dormiram profundamente

porque estavam exaustos em decorrência de longos dias de resistência. Dormiram tarde e acordaram cedo, porém. Com uma batida *“muito violenta na porta”*, os militares vieram prendê-los: *“espera um pouquinho, pois vou me vestir. Esperei um pouco e abri a porta. Foi tudo muito rápido, eu vi uma coronhada, uma coronha de fuzil vindo em direção da minha testa, eu só vi isso”*. Em seguida, Jorge Pinheiro acordou, foi golpeado com outra coronhada na testa e ficou desacordado mais uma vez: *“minha testa estava aberta e o sangue jorrava porque essa região toda é muito sensível. Saiu muito sangue da cabeça. Com isso, fiquei basicamente cego de tanto sangue. Eles pegaram – o dono do hotel obviamente tinha nos denunciado – quando ele viu que aqueles dois, as duas pessoas, passaram a noite jogando coisas pela janela. Então ele nos denunciou”*. O colaborador descreveu a chegada de uma *“ofensiva militar”* no local onde foi preso, pois vieram várias viaturas para *“acompanhar o caso”*, tais como um jipe, um caminhão militar e outros veículos. Contou-me Jorge Pinheiro que os *“alvos brasileiros”* eram prioritários nas buscas dos chilenos, porquanto eram vistos como comunistas perigosos pelas ditaduras do Cone Sul. Conduzido, preso, para um caminhão militar, Jorge Pinheiro se recordou de que jogaram a sua companheira no chão da carroceria e chutaram-na, pisaram-na: *“aí eu disse pra eles: vocês vão matá-la! Ela está grávida. Mentira! E eles pararam”*. Então, levaram-nos para o regimento onde, conforme o testemunho de Jorge Pinheiro, havia pessoas sendo torturadas e, depois, fuziladas em um paredão. Eles foram jogados em um lugar cujo chão era de lajotas, mas, curiosamente, Jorge Pinheiro se sentiu: *“absolutamente confortável”* – sentiu o frio daquelas lajotas em seu rosto: os meandros de sua memória reportou-o à cozinha de casa, no Brasil. Sossegado, o colaborador aquietou a sua companheira que estava, antes, muito nervosa: *“falei para ela: não se preocupe não, vão te soltar e, daqui uma semana, você estará queimando a bunda em Copacabana. É que ela é de Copacabana. Deixou a praia e estava naquela situação. Mas, eu usei essa expressão mesmo: estará queimando a bunda em Copacabana – não se preocupe”*. Da memória alimentada pela sensação cotidiana de estar em uma cozinha – que indicou além da *“frieza de azulejos”* também a possibilidade de degustar comidas – Jorge Pinheiro se recordou do calor recreativo da praia de Copacabana ao confortar a sua companheira: recordou-se, pois, de um lugar e uma situação *“absolutamente outra”* que revelou a angústia, o pavor do exílio, da prisão.

O que poderia ser pior?

Quando Jorge Pinheiro confortou a sua companheira sobre a possibilidade de retornar ao Brasil e a Copacabana, um oficial do Exército passou por eles e lhes disse: *“podem ir para o final da fila, pois, no início da tarde, serão fuzilados”*. Diante da iminência da morte, e da

contingência da vida, Jorge Pinheiro se desestabilizou para garantir que não estava sentindo nada, que não teve medo de nada: *“é como se eu não tivesse mais sentimentos”*. Sem recorrer aos supostos da Psicologia e de outras ciências que lidam com a “existência”, percebi que a história de vida, que a história testemunhal de Jorge Pinheiro revelou a costura da ressignificação da própria subjetividade em face do trauma sofrido: *“são coisas que aprendi numa situação de limite... Quando atingimos o limite real da existência, creio que algumas emoções desaparecem. Eu não tive medo. Eu não tinha ódio. Eu não tinha raiva. Eu também não tinha amor nenhum, nada”*. Da nudez de Jorge Pinheiro na Base Aérea de Cerillos, e da fila do fuzilamento, estava a imagem do judeu “antigo” com a identidade negociada no “novo” – uma espécie de morte *coletiva* desde as suas *memórias* sobre o holocausto nazista e a “reinvenção narrativa de si”. Como se sentir não fosse necessário para morrer, Jorge Pinheiro “ressentiu” a possibilidade remota da vida no início da tarde porque militares os colocaram em uma fila com outras pessoas – era a fila do fuzilamento.

Assim como “no início era o Verbo” divino, outra vez o verbo se fez: *“nós estávamos caminhando para o paredão de fuzilamento quando um oficial que estava, ali, no alojamento, apontou o dedo para mim e disse: vem, fica aqui”*. Perguntado sobre o material subversivo que Jorge Pinheiro tinha, o *colaborador* mencionou, de novo, que era jornalista e que, por isso, tinha material “subversivo” comprado em bancas, em livrarias; inusitadamente, contudo, o oficial chileno disse para Jorge Pinheiro: *“eu também tenho muito desse material em casa”*. Tratava-se, pois, de um “*companheiro*”, de um “*camarada*” – como me garantiu Jorge Pinheiro. Nesse momento, o *colaborador* refletiu: *“faz-se necessário acabar, portanto, com essa ideia de que nas Forças Armadas só têm pessoas fascistas que querem acabar com os ideais humanos e socialistas. De igual forma, torna-se preciso entender que nem todo guerrilheiro é um herói nacional no sentido mais ingênuo da expressão. Existem noções alternantes em todos os lados. Aquele militar chileno era, pasme você, um comunista dentro das Forças Armadas. No Brasil, nunca foi diferente”*. No mesmo ângulo, Fico disse que houve uma paulatina “heroificação dos que sofreram a repressão, muito especialmente dos que participaram da luta armada e foram vítimas, sujeitos de uma história de equívocos e sofrimento, mas que estão muito longe do protagonismo” que a “memória romantizada” construiu sobre eles; para o autor, deve-se evitar o simplismo: “bandidos” e “mocinhos” (FICO, In: FICO; ARAUJO; GRIN, 2012, p. 29).

Convicto de que a história da vida não é composta pelo duplo: “bandidos” e “mocinhos”, Jorge Pinheiro ouviu o oficial chamá-lo juntamente com a sua companheira para conversar longe do paredão de fuzilamento. Ouviu-se, então, o barulho de disparos de

metralhadoras e o *colaborador* se sentiu surpreso pelo escape propiciado pelo oficial chileno. “*Eu estaria entre todos, estaria entre a morte e a vida, estaria morto*”, disse-me Jorge Pinheiro ao refletir sobre o fuzilamento de seus companheiros. Em uma conversa inusitada entre Jorge Pinheiro, o oficial e a sua companheira, como expectadora privilegiada, o *colaborador* se surpreendeu com a indagação do militar: “*você já foi entrevistado?*”. Quando concedeu entrevista para a pesquisa, porém, Jorge Pinheiro ponderou que nessas situações – em diferentes regimes autoritários – não existem “oportunidades”, pois, de um lado e de outro, o inimigo não foge à sua conceituação, à sua categoria: “*há fuzilamento!*”. Em meio à uma situação de guerra ou a uma intervenção político-militar, não existem oportunidades a não ser, com exceções, para elementos privilegiados por suas condições diplomáticas: “*no meio da guerra você não prende ninguém, você mata*”.

Depois de ter deixado o paredão, Jorge Pinheiro foi conduzido para uma espécie de interrogatório militar: “*tratou-se de um interrogatório leve, sem tortura*”. Outra vez, Jorge Pinheiro apelou para a sua atividade profissional e, com “refinamento argumentativo”, falou durante o julgamento, entre outras coisas: “*sou jornalista, sou jornalista de uma agência de notícias norte-americana, em uma agência de destaque que era a New Service. Que era uma agência de notícias organizada por jornalistas e pessoas que estiveram na Guerra do Vietnã e que era da antiga Associated Press. Montaram, então, uma agência de notícias de esquerda e eu estava lá! Mas fui interrogado*”. Ele inclusive se valeu de argumentos relacionados ao senso comum acerca da “moral cidadã”: “*além do mais não sou somente jornalista, mas se você olhar aqui, essa é minha carteirinha do imposto de renda, pois eu pago meu imposto de renda, não sou um clandestino*”. No decurso do interrogatório, Jorge Pinheiro ressaltou, como brasileiro, o seu “amor pelo Chile”: “*amo o Chile. Se vocês quiserem saber a minha opinião, conto-lhes: eu nunca mais deixaria o Chile se pudesse. Comecei a falar por ela, pela minha companheira. Falei, assim: ela veio para cá porque tinha um namorado e era verdade mesmo, pertencia à CEPAL e, a CEPAL, por sua vez, é das Nações Unidas...*”. Mas o *colaborador* disse que a sua companheira e o ex-namorado brigaram, e, como consequência disso, eles romperam o relacionamento; então, depois de terminar o seu namoro com aquele homem – que era funcionário da ONU – ela conheceu Jorge Pinheiro.

O *colaborador* havia sido preso por duas vezes e, nesta última, depois ter sido interrogado, ele pediu um Salvo-conduto para manter a sua segurança e para que pudesse deixar o Chile conforme ficou estabelecido. No entanto, os interrogadores disseram que o *colaborador* tinha de retirar o documento no Quartel General do Exército chileno. Apesar de seus temores, Jorge Pinheiro se dirigiu ao Quartel General: “*a junta era uma troika e era o*

próprio Pinochet e mais dois – mais o almirante, mais o brigadeiro. Fui recebido nessas condições, porque a troika estava junta e eles me entregaram e, então, saímos dali”. Tanto Jorge Pinheiro, quanto a sua companheira, estavam somente com a roupa do corpo porque todas as suas coisas tinham sido destruídas ou mesmo subtraídas quando os militares invadiram o hotel para prendê-los. Eles estavam sem dinheiro, sem roupas e sem nenhum objeto para a higiene corporal; decidiram, em seguida, procurar outro hotel: *“nós vamos para um bom hotel”*. Apesar disso, eles procuraram um dos maiores hotéis de Santiago para se hospedarem porque imaginaram que os militares não invadiriam uma hospedagem *“cinco estrelas”*. Quando eles chegaram ao hotel, no entanto, os militares tinham invadido o estabelecimento porque *“outras personalidades de esquerda tinham pensado a mesma coisa e foram para o melhor hotel e isso era óbvio, porque os militares fizeram um arrastão completo”*. Com isso, eles procuraram um novo hotel e mais simples do que na tentativa anterior: *“eu faço a leitura disso, a posteriori, depois de me tornar cristão, tá? Nessa época, não era. Que hotel era aquele? Aquele hotel pertencia a um espanhol que tinha lutado na Guerra Civil ao lado dos republicanos, ou seja, tratava-se de um homem de esquerda. Ele era o dono do hotel. Veio me receber e eu lhe disse: estou precisando ficar uns dias aqui... Preciso... Vou entrar em contato com alguns amigos para você receber, pois não tenho dinheiro nenhum agora. Ele falou para mim...”*.

Após a boa acolhida e a solidariedade com a qual Jorge Pinheiro e sua companheira foram tratados, ele telefonou para uma amiga brasileira que trabalhava na Embaixada do Brasil em Nova York nos Estados Unidos: *“eu liguei para a Embaixada. Tinha o telefone dela, ligo para Embaixada, digo: preciso de você urgentemente. Fui preso duas vezes; escapei de ser fuzilado; estou no “hotel tal”. Por favor, procure porque não tenho o telefone dele. Trata-se do “companheiro tal” e é do Partido Socialista dos Trabalhadores dos Estados Unidos, S.W.P. Um Partido dos Estados Unidos. Não estou citando os nomes por respeito porque, hoje, ele pertence ao Partido Democrata. E diga da situação, diga que estou no hotel tal. Estou precisando de dinheiro, de uma passagem para a Argentina e não tenho muito tempo para ficar aqui. Ela falou: “eu vou ver isso!”*. A solidariedade de sua amiga também foi sentida por Jorge Pinheiro e pela sua companheira, pois, embora todos os estabelecimentos estivessem fechados por causa da situação de conflito em Santiago, eles receberam apoio do S. W. P assim que os bancos abriram outra vez. Até então, ambos permaneceram com as roupas do corpo e sofreram as “consequências da sobrevivência”: *“nós ficamos ali mais ou menos uma semana com a mesma roupa... No máximo, ela lavava a calcinha de noite pra usar no dia seguinte e eu a cueca. A mesma roupa, a roupa sangrada, suja [...] retirei o*

dinheiro. Sabe o que a gente fez? A gente comeu... Porque, durante essa semana, nós não tínhamos o que comer – nada, nada. Então, para não pesar muito no hotel, nós tínhamos uma refeição por dia. Nós nos organizávamos no almoço ou no jantar. Aí a gente comia. Assim que abriram as companhias aéreas, nós recebemos a passagem de avião. Ficamos, então, depois da nossa prisão, depois do golpe, um mês no Chile”. Sem parar de militar, Jorge Pinheiro ajudou, nesse ínterim, companheiros operários e sobreviventes cujas fábricas em que trabalhavam tinham sido atacadas: “sobrou um grupo de companheiros: mais ou menos 30 companheiros. Nós fizemos o seguinte... Com o dinheiro que recebemos, nós nos encontrávamos com eles, dividíamos o dinheiro para a semana, para que eles pudessem comer. Estavam clandestinos e organizamos a saída deles do Chile pela fronteira. E saíram 30 operários pela fronteira do Chile. Encontrei com alguns deles mais tarde na Argentina e, depois disso, a organização do dia nacional dos trabalhadores, em Genebra, fez um ato de reconhecimento em meu nome por serviços prestados para a classe trabalhadora, a OIT. Nestes 30 dias, depois, entrei no avião... Partiu o voo! Como eu e ela tínhamos o Salvo-conduto, chegamos à Argentina”. Na Argentina, Jorge Pinheiro foi preso outra vez e sofreu com as consequências do arbítrio, mas salientou: “eu não creio em pátrias. Creio em humanidade. Creio que um dia se poderá descobrir plenamente o sentido de humanidade. Aí, sim. Nós poderemos realizar, na medida do possível, algo extraordinário, algo revolucionário. Na medida do possível, é claro. Porque somos alienados no sentido de que rompemos com a natureza e essa ruptura está em nós, humanos. Mas a vida cobra um preço. O preço de ter consciência política relevante”.

Posterior à reflexão, Jorge Pinheiro resumiu os seus exílios para facilitar a compreensão e a consequente análise da entrevista concedida: *“em 1979 foram dois exílios. Dois exílios são no final de 1970 até 1971 e até 1974 no Chile. Saí, depois, um mês depois do golpe do Chile. Fui para a Argentina e fiquei, de 1974 até, se não me engano, maio de 1975 quando entrei clandestinamente no Brasil. Em 1975 e, em 1977, estive na Europa²⁹⁷. Passei um tempo na França, mas, depois, um tempo na Espanha. Só que fiquei predominantemente em Portugal onde tenho uma filha”.* Em seguida, o colaborador fez uma narrativa de sua trajetória política e trotskista até a formação do PT, mas escreveu em um dos seus livros que:

o trotskismo esteve presente, vinte anos depois, na resistência à ditadura militar, na composição de partidos clandestinos de esquerda, entre os quais devemos citar a Convergência Socialista e o Partido Operário Comunista (POC), e na própria

²⁹⁷ Em outro momento, Jorge Pinheiro escreveu que esteve na Europa desde o final de 1976 até 1978 (PINHEIRO, 2006, p. 216).

formação do PT. Nos tornamos amigos de Mário Pedrosa à época de nosso primeiro exílio, no Chile, durante o governo do presidente Salvador Allende. E foi sob a liderança intelectual de Mário Pedrosa que, junto a outros companheiros, formamos o Grupo Ponto de Partida, pequena organização trotskista no exterior, que deu origem ao Grupo Liga Operária. Este, por sua vez, a partir de sua atuação clandestina em fábricas do ABC paulista, caminhou para a formação do Movimento de Convergência Socialista. (PINHEIRO, 2006, p. 206)

Não obstante, Jorge Pinheiro contou das influências da Convergência Socialista organizada no Brasil a partir da experiência espanhola “depois da morte do generalíssimo Francisco Franco” no Partido Socialista Operário Espanhol, PSOE (Ibid., 2006, p. 217). Tanto em sua entrevista, quanto principalmente em seu livro, Jorge Pinheiro narrou a organização da Convergência Socialista, as suas implicações e a organização do PT. Em sua entrevista, no entanto, Jorge Pinheiro enriqueceu subjetivamente as informações em relação à Convergência Socialista e à formação do PT: *“vi que dos ideais socialistas se transformaram, em primeiro lugar, em uma democracia que, se fosse bem feita, seria uma democracia radical, e, se fosse mal feita, seria uma democracia burguesa. Eu percebia isso, embora apoiasse o Partido dos Trabalhadores, PT, e apoiei sabendo que não se ampliava, digamos, nas reivindicações socialistas, mas direcionava para reivindicações democráticas ligadas às questões muito importantes – que se referiam ao bem estar das massas brasileiras e à melhoria dos níveis de vida a partir das conquistas democráticas. Mas, as conquistas democráticas já estavam dadas como sendo a queda e o final da ditadura militar brasileira”*.

A partir de 1984, Jorge Pinheiro, que reconheceu não saber determinar as datas dos acontecimentos, iniciou um processo de revisão da sua história de vida porque entrou *“numa profunda e implacável crise existencial”*. Originou-se a *“terceira fase”* na história da vida de Jorge Pinheiro que *“foi de 1984 até os dias de hoje”* e engendrou-se, pois, *“um processo de construção de um sujeito político religioso”*. Ressalto que a crise vivenciada pelo colaborador teve, segundo ele, raízes políticas e pessoais. Sobre as raízes políticas, ele contou de sua frustração com os caminhos do PT, fundado em 1980, mas que abandonou em tenra idade os seus ideais iniciais (MARTINS, 2016). Isto provocou, em Jorge Pinheiro, uma *“crise existencial”* com conotação política porque ele se considerou, acima de outras coisas, um *“ser plenamente político”*. As tensões políticas internas do PT conduziram Jorge Pinheiro, portanto, à sua crise existencial política: *“a vanguarda que tomou conta do Partido dos Trabalhadores estava cada vez mais sindical com os fortes indícios do movimento sindical. Daí houve sempre uma negociação com a burguesia, e, conseqüentemente, uma negociação com a burguesia significa: “vou pedir o que é possível”. Se não for possível, aceito o que não me é oferecido e recuo para voltar e recarregar as energias da esquerda para um próximo*

momento. Essa leitura sindical, no que a gente foi vendo, tornou-se uma lástima porque as vanguardas socialistas, dentro do Partido dos Trabalhadores, foram colocadas cada vez mais à margem, assim como a linda vanguarda cristã que fez os movimentos eclesiásticos de base e, num determinado momento, chegou a organizar nesses movimentos mais de um milhão de pessoas...”.

O colaborador descreveu, por exemplo, o que nominou de “catolicismo combativo” que foi “sendo colocado de lado”, e inclusive os trotskistas que foram aliados no processo de estabelecimento político do PT: “restaram-lhes, apenas, elementos trotskistas dentro do PT e, a esquerda católica, foi expurgada e o Partido dos Trabalhadores ficou, de fato, na mão do sindicalismo. Não que eu tenha uma crítica ao movimento sindical, mas o movimento sindical fazia questão de um expurgo sistemático por causa de carências devido à sua própria origem trabalhadora e à sua função sindical propriamente dita. Digamos, o pensamento socialista tinha que estar presente sempre, sempre, num Partido dos Trabalhadores. Se o pensamento socialista foi expurgado, porque isso aconteceu, desencadeou-se um desgaste ideológico, perdeu-se a utopia, perdeu-se o sonho. Caiu-se, pois, em um marasmo e isso levou-nos à corrupção de origem no Partido dos Trabalhadores”. Cativado por sua “atual companheira” e esposa desde a década de 1980, Naira Pinheiro, o colaborador sofreu, à época da sua “crise existencial”, o “esvaziamento do sentido da luta política” em um período de transição à “Nova República” (FERNANDES, 1986). A “crise existencial” política de Jorge Pinheiro, porém, foi explicada porque, segundo o narrador, ele viveu mais de 20 anos na resistência ao Regime Militar e às ditaduras do Cone Sul: “depois me desencantei fortemente”. Para o colaborador, os trabalhadores na Europa se desencantaram analogamente, mas, em seu caso, houve uma: “virada de rumo em relação a tudo que eu havia feito até aquele momento”.

Em “crise existencial”, Jorge Pinheiro suscitou a conhecida pergunta: “qual era o sentido da minha vida?”. Ao invés, contudo, de buscar em elucubrações filosóficas acerca do “esvaziamento do sentido da luta política”, inusitadamente o narrador – que até então professava a sua descrença em uma divindade – recorreu à Bíblia Sagrada para procurar respostas religiosas: “minha mãe tinha me dado uma Bíblia. Eu só lia o Antigo Testamento... Não lia o Novo Testamento”. Neste contexto, Jorge Pinheiro reavaliou o ônus da “luta política” esmaecida em face da sua história de vida e em relação às indagações sobre sua própria família: “eu comecei a pensar seriamente: não quero essa vida para os meus filhos. Ainda não tinha todos os filhos que tenho hoje, mas já tinha duas meninas. Não quero... Não quero essa vida de violência, de correr da polícia, de exílio e de prisão para os meus filhos”. No apogeu do “esvaziamento do sentido da luta política”, ainda que provisório, Jorge Pinheiro

concluiu que “*isso se deu para o nada*”. Então, ele me disse que caiu “*no nada*” em semelhança da “angústia existencialista”, mas com alguma decepção política.

Por isso, Jorge Pinheiro se voltou para o pai como que em uma guinada de “conversão”: “*lembro-me, então, de quem? Do meu pai! Voltei àqueles elementos judaizantes que conhecia – interessante por falar em voltar ao judaísmo – e era um dos elementos culturais, familiares, que tinha. Comecei, então, a orar de madrugada, a levantar às 3 horas da manhã. Minha Bíblia estava lá às minhas mãos*”. Nesse tempo, Jorge Pinheiro residia no Bairro de Perdizes, em São Paulo, numa casa grande de três andares que labirintou a sua posterior “descrença no ateísmo”: “*na passagem, quando você entrava da rua, você já entrava no que seria o primeiro andar. Se caminhasse, você tinha um andar, mais abaixo, que dava para um quintal muito bom. Mas, desse primeiro andar, vindo da rua, tinha uma “escada em L” que subia para o segundo andar – no qual tinha os quartos, suítes, etc. Esses quartos, nessa “escadaria em L”, eu tinha uma espécie de um... Como é que a gente vai chamar? Vou usar uma linguagem religiosa... Quando a gente tem a estante que você põe a Bíblia, não é um púlpito, é apenas um suporte. Tinha, ali, aquele suporte em frente de uma parede nua... Tinha um suporte, ali, no qual estava a Bíblia. Levantava-me de madrugada, lia um salmo, orava, rezava em hebraico e, nessa minha oração, tudo era muito profundamente místico. Digo: rezava, porque pronunciava repetidamente, em hebraico, duas ou três orações decoradas e sabidas*”. Daí, Jorge Pinheiro orou no auge de seu desespero e da sua “angústia existencial”: “*eu não sei o que faço, não sei o que fazer da minha vida, pois quero que o Senhor me mostre a sua vontade! Repare, ao falar isso não estava pensando em trabalho... Era jornalista e, nessa época, eu tinha uma agência de propagandas com muitos clientes, sabe? Tinha até uma multinacional que era minha cliente. Só ela sustentaria tudo*”. Certa feita, Jorge Pinheiro estava trabalhando em sua “*mesa de redator*” quando percebeu a entrada de um jovem no ambiente; e, segundo o colaborador, uma “*coisa disse no fundo do meu coração: fala com aquele sujeito porque ele tem alguma coisa importante para você*”. Ele ouviu uma voz e era, segundo a sua própria interpretação, a fala da divindade em seu favor; “*loucura*”, conforme Jorge Pinheiro. No entanto, ele sopesou e ponderou: “*eu já tinha feito todos os tipos de loucuras na vida... Uma loucura a mais ou a menos não iria fazer a diferença. Ledo engano! Fez toda a diferença*”.

Como decorrência da reflexão, Jorge Pinheiro se aproximou do jovem e afirmou: “*olha, alguma coisa – eu não disse alguém, eu disse alguma coisa – falou, aqui dentro, que você tem algo para mim!*”. Tratava-se de um jovem pastor pentecostal, Douglas Vilcinskas, cuja ênfase ministerial era evangelizar e persuadir judeus ao cristianismo. Douglas Vilcinskas aproveitou

a oportunidade para evangelizar Jorge Pinheiro e, sem vacilar, passou a frequentar assiduamente a sua residência no bairro de Perdizes: *“a partir daquele momento, ele começou frequentar a minha casa. Ele, a esposa e a filhinha – todas as sextas-feiras à noite para nos evangelizar. Ficava eu, a minha esposa e a minha filha mais nova, pequeninha, que brincava com a filha dele que era pequeninha também. A minha esposa perguntava: mas, por que esses caras saem de São Bernardo para vir para cá, para falar essas coisas pra gente? Nós não entendíamos. Numa sexta-feira, atravessar praticamente o trânsito de duas cidades para chegar de carro, fazer umas programações... Ele tinha um projeto conosco. Ele se preparava e falava para nós”*. Não foi simples encontrar a solução religiosa para a “crise existencial” de Jorge Pinheiro, conquanto o *colaborador* tenha mantido evidentes dúvidas teológicas sobre a divindade de Jesus de Nazaré nos ditames dos dogmas cristãos. Lembrou-se Jorge Pinheiro de que: *“eu dizia para mim mesmo nesse processo todo: não dá! Jesus chamou os meus líderes de “sepulcros caiados”, “raça de víboras”, “hipócritas”. Se ele falava assim com os rabis, os rabinos, o que vai falar comigo ou para mim? Não tenho nada a ver com esse Jesus. Não dá! Eu tinha um distanciamento real”*. Douglas Vilcinskas, entretanto, não desistiu de persuadir Jorge Pinheiro à divindade cristã e ao protestantismo; num período de um ano Douglas Vilcinskas *“ficou no nosso pé”* – disse o *colaborador*. Até que a solução religiosa para a sua “crise existencial” em relação ao “esvaziamento do sentido da luta política”, e ao “sentido da vida”, encontrou resolução por meio da conversão que Jorge Pinheiro convencionou chamar de “revolução” no ano de 1989: *“em um certo dia, era uma tarde, chovia; saí da agência e subi até o auditório. Estava “vaziozinho” o auditório... Estava chovendo lá fora. Eu estava em Rudge Ramos, São Bernardo. Estava ali, ajoelhei sozinho, sozinho, sozinho, e, disse: Deus, eu aceito Jesus como teu filho e o aceito como Senhor da minha vida. Então, agora, o Senhor faz aquilo que o Senhor quiser comigo. A minha vida não é mais minha. Meu amigo, o que aconteceu, a posteriori, foi inexplicável. Não tem explicação”*. Para os judeus, aderir à proposta de salvação cristã é uma “loucura”, segundo me confidenciou Jorge Pinheiro; porque aderir à proposta salvação cristã mediante a experiência de conversão aos moldes do protestantismo é, para alguém criado nas doutrinas judaicas, uma “idolatria”: *“Jesus está dizendo que um homem é Deus e que ele mesmo era esse homem-deus. Absolutamente insana essa proposta”*. Ao ouvir a conversão de Jorge Pinheiro durante a entrevista, recordei-me dos escritos de Søren Aabye Kierkegaard, dos estados estético, ético e religioso, assim como da fé proposta em um “salto no escuro” como “confiança na divindade”, mas não como processo irrefletido de conversão (1979).

A conversão de Jorge Pinheiro “revolucionou”, em sentido religioso, sua história de vida, seu testemunho sobre o passado militante e reorganizou a trajetória do *colaborador* com consequências. Em *primeiro lugar*, ele passou a frequentar uma igreja pentecostal na Vila Mariana, a Igreja Evangélica Árabe, que foi recomendada por Douglas Vilcinskis: “*acho que, ou Deus tem um profundo senso de humor, coisa que realmente acho, ou ele faz questão de quebrar barreiras e preconceitos*”. A Igreja Evangélica Árabe tinha um pastor paraguaio que só havia feito “*o primário*”, conforme Jorge Pinheiro, e que, logo em seguida, começou a frequentar a residência do *colaborador*. Em *segundo lugar*, destaco que, após o ingresso de Jorge Pinheiro no rol de membros da Igreja Evangélica Árabe, o pastor viu a biblioteca de sua casa – que era “*uma senhora biblioteca, de um jornalista, homem de esquerda*” – e recomendou: “*taca fogo*”. Sem hesitar, Jorge Pinheiro, que havia deixado o ateísmo, levou os seus livros para o quintal e ateou fogo neles: “*taquei fogo em obras clássicas que não se encontram mais no Brasil. Taquei fogo em obras completas, completinhas, de Leon Trotsky. Eram, se não me engano, 44 volumes e tudo que eu tinha na vida. Naira passou por mim em um gesto de solidariedade, embora ela achasse que eu estava ficando completamente louco. Naira, minha esposa, não tinha casado com aquele cara que estava vivendo esse momento de total loucura. Ela casou com um jornalista que era muito bem situado, respeitado, louco também, mas loucura para um jornalista cai bem*”. Em *terceiro lugar*, Naira Pinheiro, sua esposa, converteu-se ao protestantismo por meio de uma experiência religiosa: “*terminado um dos cultos, ela perguntou: “você falou da minha vida para esse cara?” Eu disse: não! E ela completou: “como é que ele falou aquelas coisas lá no púlpito?” Eu respondi outra vez: Naira, isso não foi ele quem estava falando. Aí ela foi se despertando porque não havia uma palavra daquele louco, que não tinha o primário, que não falasse com ela. Aí ela também aceitou a Jesus [...] Mas ela – terminava o culto – me perguntava: você falou algo para esse maluco?”*”.

Sem se adaptar ao ambiente pentecostal, entretanto, aos traços carismáticos do movimento e às “formas de culto” avivadas, Jorge e Naira Pinheiro saíram do rol de membros da Igreja Evangélica Árabe e, em trânsito denominacional, iniciaram uma busca por outra comunidade protestante. No decorrer de uma conversa entre o casal sobre a necessidade de encontrarem uma nova igreja local, Paloma Pinheiro – filha do casal – ouviu o diálogo e curiosamente propôs: “*por que vocês não vão para a minha igreja?*”. Havia “assembleias” no Colégio Batista Brasileiro onde Paloma Pinheiro estudava que eram, na realidade, os cultos batistas celebrados entre a comunidade estudantil e pastores que lhes assistiam espiritualmente. Em uma manhã de domingo a família saiu para procurar um templo

protestante na região do Colégio Batista Brasileiro, e, no mesmo “quarteirão batista”, encontra-se a Igreja Batista em Perdizes: *“entramos numa Escola Bíblica Dominical, EBD, que estava sendo ministrada pelo pastor Wedemann que, depois, se tornou um grande amigo meu. Ele foi da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Foi professor da Teológica. Era o irmão do Walter Wedemann, e, se não me engano, era o Henrique Wedemann. Ele já não era mais pastor titular. Nunca vou esquecer aquela EBD, porque era a semana da páscoa e ele deu uma aula sobre a última semana de Jesus. E ele contou tudo e até sobre o lugar onde Jesus dormia, quem era amigo de Jesus, onde ficava a casa que ele dormia, quando ele ia lá, em detalhes”*. Surpreso com o conhecimento bíblico de Henrique Wedemann, Jorge Pinheiro se recordou de que a entrada dele e de sua esposa no recinto provocou admiração dos membros da Igreja: *“Naira sempre foi uma mulher elegante... Eles notaram que nós éramos cristãos como eles por causa da forma de se vestir [...] Quando saí da Igreja, falei: Naira... É aqui! Querido amigo, estou lá até hoje – na Igreja Batista de Perdizes. Atualmente, sou pastor titular. A Igreja me acolheu. A Igreja pagou o meu curso de graduação em teologia que fiz em curtíssimo tempo. Fui um dos caras que mais rápido fez o curso porque já tinha dois cursos universitários. Comecei a minha graduação no Brasil e terminei-a no Chile, mas, com isso, fiz comunicação e sociologia”* ²⁹⁸.

Em seguida, Jorge Pinheiro se referiu ao personagem bíblico do Antigo Testamento, Sansão, para explicar a relação da transcendência teológica e da imanência do sagrado na construção da vida cotidiana. Para os cristãos, Sansão foi “desobediente”, pois, segundo Jorge Pinheiro, ele *“transou com tudo que era mulher”*; para os judeus Sansão era um herói porque, de uma forma ou de outra, cumpriu com a sua tarefa na “esfera imanente”. Percebi, então, que Jorge Pinheiro avocou o personagem Sansão para ressaltar a sua resistência, a sua força, o seu romantismo durante a vida e o seu poder de atração. Segundo o *colaborador*, Sansão gostava das “cocotas” da época que eram as filisteias e desprezava as hebreias porque eram “mulheres da lavoura”, eram camponesas; ele era, conforme Jorge Pinheiro, um estereótipo de “macho alfa” e quem tinha feito com que ele se tornasse assim foi o próprio Deus: *“Sansão foi atrás do “filé mignon” da época”*, recordou-se. Apesar dos seus “defeitos morais”, na perspectiva protestante, Sansão foi um herói investido do Espírito Santo e o próprio Deus pôs nele a sua presença. Para Jorge Pinheiro, Deus é soberano e colocou o Espírito Santo em

²⁹⁸ Jorge Pinheiro se graduou em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo e concluiu seu mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo em 2001. Entre 2002 e 2006 ele realizou o seu doutorado por esta última instituição e concluiu os estágios de pós-doutorado em ciências da religião pelo Mackenzie em 2008 e pela Universidade Metodista de São Paulo em 2011.

Sansão como um “cala a boca” na moral religiosa conservadora. Em seguida, explicou-me o colaborador a sua preferência pelo personagem Sansão: *“por que estou citando Sansão? Porque isso te dá um padrão. A minha luta através da má imanência que sou tem que ser com os recursos da imanência, ou seja, nós participamos de guerra”*. Sem aderir aos padrões da luta armada defendidos pelo “foquismo”, e por uma parte das esquerdas brasileiras, Jorge Pinheiro falou sobre ser um batista brasileiro “não-pacifista”: *“sou batista e não sou, com todo respeito, aliás, nem vou citar nenhum outro grupo, um grupo cristão pacifista. Nós batistas não somos pacifistas. Nós fizemos vários generais americanos; nós lutamos na Segunda Guerra Mundial e lutamos mesmo; aprovamos aqueles velhos batistas que iam para guerra. Ora, se eu fosse lutar contra um regime opressor, por que não posso sair às ruas com as bandeiras da justiça e por que em nome da justiça não posso confrontar a injustiça? É contraditório. Isto é, o batista norte-americano pode e, eu, brasileiro, não posso, pois tenho que abaixar a cabeça e aceitar a ditadura militar ou qualquer outra forma de arbítrio. Não, não e não! Eu tenho uma Bíblia Sagrada! Não queimei o Antigo Testamento. Jesus chama à paz sem nenhuma dúvida, mas existe uma frase maravilhosa no Novo Testamento: “se depender de você, tenha paz com todos”. E quando não depende de você? Quando põem o fuzil na sua cara? Não depende mais de você! Quando invadem a sua casa em nome da injustiça. Pois, quê? Os leitores dessa entrevista que resolvam. Eu já resolvi isso”*. Mas as suas convicções doutrinárias e políticas têm embasamentos “cristológicos” porque Jesus de Nazaré, chamado de Cristo pelo narrador, foi emoldurado como “salvador e revolucionário”.

E Jorge Pinheiro havia feito a sua decisão religiosa para superar o trauma e a “crise existencial”, porém a sua “cristologia” fundamentou, em um momento posterior à queima de seus livros, um processo dialógico entre a religião protestante e a política de esquerda: Cristo *“sempre foi as duas coisas. Ele sempre foi as duas coisas porque a salvação é a maior revolução, pode entender isso? Porque ela faz de um tudo em nós. Porque a pessoa passa por uma reviravolta... Deus dá uma “cambalhota” em nós. Deus muda tudo isso. Toda essa mudança cristã é radical e “infra-estrutural”, de fundamento que não possibilita a volta ao estado anterior. Nós chamamos isso de revolução”*. Em um paralelo, o colaborador mencionou a “revolução espiritual” análoga às “revoluções políticas”: *“o que foi a revolução burguesa? Foi uma mudança tão profunda na sociedade feudal que se tornou impossível voltar ao feudalismo. Isso é revolução. Eu chamo a Reforma, não de Reforma, mas de Revolução Protestante. Porque quem viveu isso ou, quem vive isso, não tem condições de voltar atrás. Só vai voltar atrás quem, de fato, não viveu a Revolução Protestante na sua vida. Por isso que prefiro a palavra revolução do que conversão”*. O seu estágio anterior, e

“desesperado” ou “angustiado”, envolto aos processos intrincados de autoanálise sobre o “sentido da luta” ganhou nova significação por meio da conversão como “revolução”, isto é, alteraram-se os estados anteriores, ônticos, ideológicos, a partir das negociações de identidades teológicas, políticas. A conversão de Jorge Pinheiro permitiu-lhe a ressocialização no interior de uma nova *comunidade de destino* que o fez organizar a história de vida no âmbito de um processo político em transição para os tempos “redemocratizados” da República Brasileira.

Aspectos da “justiça de transição” brasileira, a CNV e o GT sobre o papel das igrejas na ditadura.

A CNV e GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura militar”.

Recebi o convite da CNV para participar do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” militar brasileira com a expectativa de um “novo momento” para a “justiça de transição”. O convite preliminar aconteceu de maneira informal através de uma conversa telefônica com Anivaldo Pereira Padilha e, oficialmente, por meio de Pedro Helena Pontual – assessor e consultor da CNV:

Caro Leandro Seawright Alonso,
Venho, em nome da Comissão Nacional da Verdade (CNV) e do comissionado Paulo Sérgio Pinheiro, convidar V. Sa. para a reunião do Grupo de Trabalho sobre o papel das igrejas no período da ditadura. A reunião será realizada no dia 8 de novembro, quinta-feira, das 9.30 às 17.00 horas no Gabinete Regional da Presidência da República em São Paulo, sito na Av. Paulista, nº 2.163, 3º andar – Bela Vista [...] Caso V.Sa. queira circular alguma tese, *paper* ou artigo entre os participantes, solicito-lhe me enviar por via eletrônica e distribuiremos para todos os participantes.

A minha motivação primeira ao aceitar o convite para ser pesquisador do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” foi o exercício da cidadania e, sobretudo, o diálogo da presente pesquisa com as políticas públicas em história oral a partir de um “momento novo”, porém tardio para a “justiça de transição” no país. Permaneci como pesquisador do GT, portanto, entre os dias 8 de novembro de 2012 e 10 de dezembro de 2014 quando, por meio de um período estendido e renovado pela Presidência da República, encerraram-se os trabalhos da CNV. No dia 10 de dezembro de 2014 o relatório foi entregue à presidente Dilma Rousseff em cerimônia oficial no Palácio do Planalto. No dia 8 de novembro de 2012 houve a primeira reunião do GT conforme o convite acima transcrito e, então, cuidei de escrever um “*paper*” para apresentar naquele ensejo. Quando cheguei ao Gabinete Regional da Presidência da República, fui recebido – juntamente com os outros integrantes – em uma sala ampla de reuniões e aguardamos a chegada do comissionado responsável pelo GT. Eu sabia que Paulo Sérgio Pinheiro era o responsável pelo GT, mas somente naquele dia eu soube quem eram os outros componentes do GT, quais foram: Anivaldo Pereira Padilha, José Luiz Del Roio, Maria Luci Buff Migliori, Yves Lesboupin, Oscar Beozzo, Jorge Atilio Iulianelli, Zwínglio Mota Dias, Leonildo Silveira Campos, Daniel Augusto Schmidt e Rolf Schünneman. Posteriormente, ingressaram ao GT as seguintes pesquisadoras: Ivone Gebara, Magali Nascimento Cunha e Maria Luiza Nunes Rodrigues.

Foto pertencente ao meu arquivo.

Agachados, da esquerda para a direita: Zwinglio Mota Dias, Jorge Atílio Iulianelli, Pedro Helena Pontual, Maria Luci Buff Migliori e Rolf Schünneman.

Em pé, da esquerda para a direita: Leandro Seawright Alonso, Anivaldo Pereira Padilha, Paulo Sérgio Pinheiro, Daniel Augusto Schmidt, José Luiz Del Roio e Leonildo Silveira Campos.

Subsequente a uma breve rodada de apresentações dos componentes do GT, o comissionado Paulo Sérgio Pinheiro, que se reuniu com os pesquisadores tão somente na ocasião do dia 8 de novembro de 2012, apresentou as suas compreensões principalmente acerca da CNV, mas também do GT que estava se iniciando. No documento anexo C. N. V.1, consta transcrita a reunião do dia 8 de novembro de 2012 na íntegra; o documento contém as falas de todos os participantes do GT presentes na oportunidade, mas a transcrição, feita por uma empresa contratada pela CNV, possui defeitos notórios, tais como erros de digitação e nos nomes de diferentes pessoas, entre outros equívocos. Escolhi incluir o documento C. N. V.1 – depois de não assinar o “termo de confidencialidade” anexo em C. N. V.2 – porque considero que a “transcendência crítica”, a clareza na análise, o comprometimento público, a transparência da “justiça de transição”, bem como a “democracia documental” são compromissos e valores fundamentais do trabalho acadêmico relacionado à história pública²⁹⁹. Cabe-me ressaltar, ainda, a história pública com o compromisso de

²⁹⁹ Anivaldo Pereira Padilha enviou o “termo de confidencialidade” por e-mail no dia 8 de agosto de 2013 para todos os componentes do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura”. Ele escreveu, no corpo do e-mail, entre outras coisas, que: “fazer parte de um grupo de trabalho da CNV exige um grau elevado de confidencialidade em relação às informações que nos chegam por meio de documentos, entrevistas, depoimentos e também de conversas que ouvimos. Isso não significa “secretismo” e sim um comportamento discreto essencial para que

“democratização” e de diálogo em que se almeja difundir o conhecimento da memória: “de maneira responsável e integrada” para “amplas audiências” por meio de “arquivos, centros de memória, museus, televisões, rádios, editoras, jornais, revistas, organizações governamentais e não governamentais, consultoria, entre outros espaços” (ALMEIDA; ROVAI, 2011).

Na história pública dimensionada inclusive como “democratização das fontes”, tem-se a tarefa de “aprofundamento de estudos relativos à conservação do patrimônio material e imaterial e na responsabilidade políticosocial com a memória social e coletiva”; para uma história pública, torna-se necessário, logicamente, dar publicidade aos documentos que a sustentam (ALMEIDA; ROVAI, 2013, p. 5). Conforme Sara Albieri, portanto, a expressão “história pública [...] evoca a ideia de acesso irrestrito, isto é, de um conhecimento histórico franqueado a todos [...] entende-se que clausuras serão abertas e que informações, antes censuradas ou veladas, doravante ocuparão espaços de domínio público” (In: ALMEIDA; ROVAI, 2011, p. 9)³⁰⁰. Além de “democratizar o documento” para buscar um “público amplo”, contudo, escolhi preservá-lo em seu “estado acabado” porque – diferentemente de uma entrevista passada do oral para o escrito – um “documento regular” segue os padrões rígidos do seu estabelecimento³⁰¹.

O “documento democratizado”, perscrutando o “vaticínio público” de Albieri, C.N.V.1, demonstrou preliminarmente as preocupações de Paulo Sérgio Pinheiro em esclarecer as origens, as incumbências, as responsabilidades e os procedimentos diversos da CNV. Para Paulo Sérgio Pinheiro, no início daquela reunião, portanto, a CNV surgiu³⁰²:

possamos atingir nossos objetivos”. Para demonstrar a preocupação de pesquisadores que assinaram o “termo de confidencialidade”, menciono um importante artigo de Jorge Atilio Iulianelli: “este ensaio lidará de forma indireta com um material abundante, tanto de fontes documentais, quanto de fontes testemunhais. Não se avançará aqui sobre nenhum dado direto obtido pelas investigações da CNV, exceto o que já possuir a mais alta publicidade” (2014, p. 78). Como privilégio de um país sem censura – mesmo entendendo que no momento de vigência da CNV as informações deveriam ser resguardadas e compreendendo o valor da documentação para o Estado – fiz valer, não sem consequências, a minha autonomia de pesquisador com base na “história pública”. Não assinei.

³⁰⁰ Na história pública, destacam-se: “a narrativa fílmica, a videohistória, a prática de história oral e as inúmeras articulações visuais, verbais, sonoras e textuais podem contribuir para a socialização da produção do conhecimento histórico, não apenas circunscrito à universidade, mas elaborado, contado e muitas vezes desaperecebido, ou desvalorizado – até mesmo silenciado – por setores da sociedade entendidos como à margem do próprio processo histórico” (ALMEIDA; ROVAI, 2013, p. 5).

³⁰¹ No entanto, pretendo corrigir apenas os erros de digitação contidos no corpo do presente texto para não prejudicar a leitura da pesquisa. Vale dizer, ainda, que não pretendo analisar o documento por inteiro, mas situar a reunião do dia 8 de novembro de 2012 a partir da “fonte oral” transcrita que permitiu um suporte documental.

³⁰² Escreveu Napolitano que em 1995, no começo do governo de Fernando Henrique Cardoso, a Lei nº 9.410, “conhecida como a Lei dos Desaparecidos, criou a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos (CEMDP), subordinada ao Ministério da Justiça do Brasil [...] já a partir de 1995 abria-se a possibilidade para uma ampla revisão dos processos de anistia para corrigir eventuais injustiças e omissões. Até 2009, dos 62 mil pedidos de revisão, 38 mil tinham sido julgados, 23 mil deferidos e 10 mil tiveram direito à reparação econômica”. Em 2004 “explodiu a questão da abertura dos arquivos da repressão”, em 2007 “foi lançado um livro produzido pela Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos” intitulado “Direito à memória e à verdade”. No decurso do

graças às Conferências, estaduais e nacionais, preparatórias do Programa Nacional de Direitos Humanos número três, que o Ministro Paulo Vannuchi, que liderou no segundo mandato do Presidente Lula. O eixo sétimo do texto final dessas Conferências era justamente a criação de uma Comissão da Memória e da Verdade. Talvez todos se lembrem, a resistência ao PNDH-3 foi extraordinária de vários locais, os ruralistas, vários setores da direita, e, evidentemente, houve um enorme ruído em relação à Comissão da Verdade, suscitados especialmente por parte das Forças Armadas e, de algum modo, vocalizados por meu amigo, Ministro da Defesa, Nelson Jobim. Foi uma situação bastante tensa e o Presidente, creio, que tomou a boa decisão de criar um Grupo de Trabalho para preparar um projeto da sua Comissão Nacional da Verdade, da qual eu fazia parte com o próprio Paulo, com o Ministério da Defesa, a Casa Civil, a Comissão de Anistia e a Comissão dos Mortos e Desaparecidos. Foi feito o projeto, o Presidente não fez nenhuma modificação, foi enviado ao Congresso, foram dois anos de luta e de *lobby* para que o projeto fosse aprovado, no final de 2011. Houve uma grande coalizão, os Ministros de Direitos Humanos de todos os governos se juntaram em um apelo ao Congresso, a Ministra Maria do Rosário liderou isso. Eu posso dizer foi uma luta bastante ecumênica em termos de opções políticas e isso, de certa maneira, se refletiu na aprovação no Congresso, onde houve modificações mínimas que não desfiguraram o projeto. A Presidenta nomeou a Comissão Nacional da Verdade, nós somos sete membros, eu espero que eu não vá esquecer nenhum: Zé Carlos Dias, Advogada Rosa Cardoso, Psicanalista Maria Rita Kehl, o Advogado Zé Paulo Cavalcante, o Ex-Procurador-Geral da República Cláudio Fonteles e o Ministro Gilson Dipp, que está, ele infelizmente se encontra acamado nesse último mês. Nós começamos a trabalhar, e logo depois nós somos... O apoio que vem sendo dado é pela Casa da Defesa Civil, inicialmente seria o outro Ministério, que é o... Seria a Secretaria-Geral. (Anexo C.N.V.1)

Notei, então, que Paulo Sérgio Pinheiro esqueceu apenas de um comissionado da CNV, Pedro Dallari – que a coordenou, por circunstâncias diversas, de 25 de novembro de 2013 até o final do ano de 2014. Inicialmente, Paulo Sérgio Pinheiro abordou alguns problemas e as respostas possíveis às diferentes questões levantadas. O *primeiro problema* esteve relacionado à isenção da CNV e a autonomia dos comissionados, pois havia quem se preocupasse com a influência da presidente da República e dos ministros nos trabalhos. Segundo Paulo Sérgio Pinheiro, questionava-se polemicamente: “Vamos ser dominados pelo governo, vão dizer o que a Comissão vai fazer?”. No entanto, Paulo Sérgio Pinheiro acreditou ser

Tudo bobagem, porque, na verdade, as 40 Comissões de Verdade que existiram no mundo desde 80 foram sempre financiadas pelos estados. É uma Comissão do estado, não é uma Comissão da sociedade civil, e não há outro lugar para onde vir a verba dessa Comissão, se não o estado brasileiro. Diga-se de passagem, que governo brasileiro não tem tido nenhuma interferência nessa Comissão, aliás, foi uma determinação da Presidenta que os Ministros podiam colaborar, mas não dar nenhum palpite no que nós estamos fazendo, e eles estão efetivamente fazendo isso. (Anexo C. N. V.1)

“governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), sintomaticamente, a memória hegemônica sobre o regime começou a apresentar fissuras, antigas mas até então pouco visíveis”. No governo de Dilma Rousseff “foi instalada a Comissão Nacional da Verdade (CNV) em maio de 2012” e sua procura é por “esclarecer o paradeiro dos desaparecidos e as cadeias de responsabilidades nos casos de violações de direitos humanos entre 1946 e 1988 [...] some-se a isso, o trabalho de dezenas de comissões regionais e institucionais, consideradas complementares à CNV” (NAPOLITANO, 2014, p. 327-332).

O *segundo problema* trazido a lume e respondido por Paulo Sérgio Pinheiro foi sobre a “capacidade de realização” da CNV e a suficiência dos “poderes exercidos por ela”, pois havia quem questionasse se as suas tarefas tinham amparo legal, se as suas funções eram exequíveis³⁰³:

Eu vou dizer que a Comissão, ela tem mais poderes do que muitas comissões da verdade, porque ela tem dois poderes básicos: nós temos acesso a todos os arquivos do estado, então todos os arquivos privados é uma coisa que nós debatemos, mas eu não vou mexer nisso aqui agora. Sem levar em conta o nível de classificação, por exemplo, no Ministério das Nações Exteriores, nós temos acesso a tudo. Felizmente eles não queimaram nada, então temos em outros Ministérios, no Ministério da Educação e outros, e o Arquivo Nacional, que tem uma coleção grande de diversos arquivos de setores do governo, inclusive do sistema repressivo; Em segundo lugar nós temos o poder de convocar as pessoas, se as pessoas não vêm nós denunciamos ao Ministério Público Federal para um processo. Atualmente nós temos sido sóbrios, até agora não usamos esse poder de convocar, não é verdade Guaraci? (intervenções fora do microfone). É bom demais, eu também acho às vezes, mas vamos terminar esse ano, em seis meses, e o ano que vem eu acho que vamos começar a utilizar isso. (Anexo C. N. V.1)

O *terceiro problema* evidenciado e respondido por Paulo Sérgio Pinheiro foi acerca da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o Brasil e a Lei de Anistia, assim como os posicionamentos conservadores do Supremo Tribunal Federal, STF, no Brasil, em resposta àquela Corte³⁰⁴. Sobre este *problema* abordado por Paulo Sérgio Pinheiro, Celso Lafer aduziu que existe uma tensão entre o direito internacional e o direito nacional percebida na controvérsia sobre a Lei de Anistia travada entre a Corte Interamericana e o STF que decidiu por preservar intacta a Lei 6.683 de 28 de agosto de 1979³⁰⁵. Incisivo, Fico demonstrou, porém, que “a lei de 1979, que beneficiou opositores mas também foi uma autoanistia, tornou-se a principal cláusula da transição democrática dos anos 1980 e consagrou a impunidade” (LAFER e FICO, In: FICO; ARAUJO; GRIN, 2012, p. 17 e 30). Sabe-se, com Ricoeur, que a anistia “não procede da instância jurídica, mas da instância

³⁰³ Recordo-me que em alguns casos prescindiu-se do “poder de convocar as pessoas”. Eu e Leonildo Silveira Campos recomendamos repetidas vezes que convocassem Roberto Pontuschka, que foi um violador referido por diferentes pessoas, mas nenhuma resposta foi apresentada e não o convocaram.

³⁰⁴ O Centro pela Justiça e o Direito Internacional (CEJIL) e a Human Rights Watch/Americas peticionaram em 7 de agosto de 1995 em favor de pessoas que desapareceram durante a guerrilha do Araguaia. Depois de tramitar na Comissão Interamericana de Direitos Humanos, contudo, o pleito foi avaliado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. Em novembro de 2010, a Corte Interamericana proferiu uma sentença que declarou que o Brasil violou por meio de agentes da repressão e militares, no caso do Araguaia, as normas do direito internacional, bem como da Convenção Americana de Direitos Humanos (NAPOLITANO, 2014, p. 325).

³⁰⁵ Conforme Maurício Gabriele, o STF “prolatou decisão pela improcedência da ação, apresentando 7 votos pela improcedência contra 2 pela revisão da lei. Por sua vez, o Ministro Relator Eros Grau referiu Nilo Batista, para mencionar a importância da obediência a que o Brasil deva submeter-se, quanto à internalização de normas internacionais, de modo que passem a vigir dentro do ordenamento jurídico nacional”. Disponível em:

<<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=adfe565bb7839b83>>. Acesso em: 4 de agosto de 2015.

Escreveu Gabriel Merheb Petrus que, segundo o relator do julgamento da ADPF 20 153, Eros Grau “a lei de anistia deu-se por solução consensual das partes (em plena época da ditadura), que não era aplicável à jurisprudência internacional (não seria anistia ‘unilateral’, mas recíproca, sem questionar quem foi que se autoconcedeu anistia) e que o cidadão tinha direito á verdade (mas não se sobrepor à relutância de Comissão de ‘Verdade’, que não tinha qualquer finalidade de persecução penal)” (PETRUS, 2010).

política, a saber, em princípio do Parlamento, ainda que de fato a direção da operação seja monopolizada pelo executivo” e que a anistia “não prepara de modo algum para a justa compreensão da ideia de perdão”. Antes, trata-se de um “apagamento que vai bem além da execução das penas” e que “convida a agir como se o acontecimento não tivesse ocorrido”; nesse sentido, o “preço é alto” e “todos os delitos do esquecimento estão contidos nessa pretensão incrível a apagar os vestígios das discórdias públicas”. A anistia é, pois, “o contrário do perdão”, pois, segundo Ricoeur, “este exige memória” e cabe ao historiador “contrabalancear discursivamente a tentativa pseudojurídica de apagar fatos”, mas a sua “tarefa assume então um tom subversivo, uma vez que com ela vem a exprimir-se a *nemesis de la trance*”. (2008, Vol. 1, p. 194-195). Se for assim, ao oralista cabe desestabilizar a “memória oficial” por meio de histórias menores, alternativas, e, concomitantemente, subverter não apenas pela pretensa “preservação do fato”, mas da luta cidadã fortalecida por meio de “políticas públicas”. Em uma “solução intermediária” à questão da anistia, à Corte Interamericana de Direitos Humanos e ao STF, conciliatória e atenta à necessidade da CNV, Paulo Sérgio Pinheiro respondeu:

houve uma grande polêmica também, porque alguns setores políticos achavam que era preciso, primeiro, implementar a sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre a Lei de Anistia e nós achamos que era melhor consolidarmos essa possibilidade, que era a Comissão da Verdade, e evidentemente defender a implementação da sentença da Corte, mas sem que ficássemos paralisados pela decisão, que não estava no horizonte do estado brasileiro sobre a implementação da Corte Interamericana. Então a Lei de Anistia não nos atrapalha e nem ajuda, ao contrário, nós não estamos sujeitos aos mesmos constrangimentos, aos mesmos controles que o judiciário está. Nós podemos, está na lei, indicar autorias das graves violações de direitos humanos, as circunstâncias e os lugares onde isso ocorreu. (Anexo C. N. V.1)

O *quarto problema* apontado por Paulo Sérgio Pinheiro foi o do “senso comum”, segundo o qual a CNV era “parcial”, “unilateral” e não estava disposta, segundo a Lei 12.528 de 18 de novembro de 2011, a avaliar as “violações dos dois lados”. Ao suscitar o *problema*, Paulo Sérgio Pinheiro pôs as duas mãos sobre a mesa e aclarou a sua indignação em relação ao posicionamento do “senso comum”. Com ele, a maior parte dos comissionados defendeu abertamente a “revisão da Lei de Anistia”, ou a sua revogação, e a observância do “lado” ainda não contemplado pelo Estado, bem como a punição posterior a partir, logicamente, do judiciário: “a punição tem como primeira função reparar uma perturbação pública, em suma restabelecer a ordem” (Ibid., 2008, p. 188). Ressalto que o posicionamento de Paulo Sérgio Pinheiro era semelhante às posturas dos integrantes do GT:

Nós tomamos uma Resolução, que é muito no espírito da lei, que nós só vamos tratar das violações cometidas pelos agentes do estado, essa coisa de dois lados é bobagem, porque, na realidade, o outro lado foi, não só intensamente torturado, detenções arbitrárias e assassinatos, como foi sentenciado. Quando a anistia de 79 saiu havia presos cumprindo pena de 10 anos pela Justiça Militar. Então nós, em certo momento, fizemos essa resolução, então a Comissão só toma conhecimento de violações pelos agentes do estado. É claro que o relatório vai ter o contexto, isso não se dava nem no espaço, mas se dava no contexto concreto de lutas políticas, mas a Comissão não trata dos eventuais crimes políticos cometidos pelas oposições ou pelas dissidências armadas. (C. N. V. 1)

Ao “tratar das violações cometidas pelos agentes do estado” durante as pesquisas, portanto, manteve a espera de um “novo momento” na história da “justiça de transição” brasileira, pois me inquietava considerar o problema da “transição inconclusa”. Para que “não se esqueça” e para que “nunca mais aconteça”, envolvi-me inteiramente com os trabalhos do GT na dimensão das políticas públicas almejadas em história oral. Baseado em responsabilidades políticas, cidadãs e acadêmicas, compreendi, com Fico, que os benefícios da instalação da CNV poderiam ser responsáveis por uma transição eficaz: “A Comissão da Verdade – cuja criação também foi muito negociada com os militares – não supõe o julgamento de repressores – o que está dado desde o pacto da anistia de 1979”; mas “se as revelações que ela trazer à tona impactarem a sociedade brasileira, a Lei de Anistia poderá ser alterada pelo Congresso Nacional” (FICO, In: FICO; ARAUJO; GRIN, 2012, p. 33)³⁰⁶. Parte dos comissionados, com Rosa Cardoso, lutou para que existisse “outra interpretação”, “uma revisão”, “uma revogação”, “um novo posicionamento”, “um novo trato” da Lei de Anistia como se dizia, de diferentes formas, e com base em múltiplas concepções jurídicas. Partiu-se da compreensão, sustentada de outra forma por parte dos comissionados, de que é necessário oferecer “esse trabalho de luto” às pessoas e às famílias afetadas pela repressão; e, seguindo as propostas de “revisão” ou “reinterpretação” da Lei de Anistia, conceder a oportunidade não apenas de punir os responsáveis, mas, conforme Ricoeur, reabilitá-los por meio disso para a ressocialização como pressuposto basilar de “reconciliação nacional”. Esteve em questão não a vingança e a “revanche”, mas a luta em *primeiro lugar* pela memória e em *segundo lugar*, em um futuro incerto, por “um processo” jurídico: “enquanto a vingança cria um curto-circuito entre dois sofrimentos, o da vítima e o infligido pelo vingador, o processo se interpõe entre os dois” e provoca a oportunidade de debate, de ampla defesa e de eventuais sentenças (RICOEUR, 2008, Vol. 1, p. 185-194). Enquanto se discutiu tais “categorias” por meios e linguagens variadas, o final do ano de 2012 anunciou, pois, um

³⁰⁶ O autor, porém, considerou que “este é um cenário hipotético bastante remoto, graças à tradicional conciliabilidade da sociedade brasileira” (FICO, In: FICO; ARAUJO; GRIN, 2012, p. 33).

momento vindouro cheio de expectativas, de viagens aos *campos*, de diálogos e de trabalhos constantes. Ainda em 2012, na reunião do dia 17 de dezembro no Gabinete Geral da Presidência da República, em São Paulo, decidiu-se, segundo o anexo C. N. V. 3, que:

seria necessário, para o bom andamento dos trabalhos, uma reunião administrativa com periodicidade quinzenal, reunindo CNV e Pesquisadores para discutir o andamento dos trabalhos. Essa reunião, voltada para encaminhamentos de ordem prática, tem caráter bem distinto daquele das reuniões do pleno ampliado, que contaria com o grupo completo de pesquisadores. (C. N. V. 3)

Portanto, as reuniões administrativas e do “pleno ampliado” aconteceram regularmente, pois se tornaram essenciais na indicação dos passos seguintes da pesquisa em curso. Ao lado de Anivaldo Pereira Padilha, entrevistei dentro e fora de São Paulo, no ano de 2013, cidadãos que sofreram “violações de direitos humanos” ou que testemunharam, entre outras práticas, os episódios de prisões arbitrárias, de torturas, de delações entre os “irmãos de fê”, bem como dos assassinatos ou dos “desaparecimentos forçados”. Entre outros arquivos prospectados, concentrei a minha pesquisa para a CNV prioritariamente no Arquivo Público do Estado de São Paulo. Participei frequentemente de audiências públicas do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura”, no ano de 2013, e, entre elas, duas se destacaram porque, em conjunto, nós conseguimos ouvir diferentes pessoas cujos traumas marcaram as suas memórias e pudemos colecionar os documentos diversos³⁰⁷. As duas audiências públicas referidas ocorreram entre os dias 15 e 17 de agosto de 2013, em Vitória, no Espírito Santo e, subsequentemente, entre os dias 17 e 18 de setembro de 2013 no Rio de Janeiro³⁰⁸.

Em Vitória, entrevistei dois *colaboradores* desta pesquisa – Adahyr Cruz e Cláudio Guerra de *redes* distintas, mas favoráveis aos trabalhos da CNV. Paralelamente, entrevistei, apenas para a presente pesquisa, o *ortodoxo anticomunista* Milton dos Santos, no dia 21 de agosto de 2013, em São Paulo, na “busca democrática” por “opiniões discordantes”. Essa entrevista marcou a posição de Milton dos Santos contrária às condutas da CNV e às iniciativas não somente de Dilma Rousseff: “*essa Comissão da Verdade, por exemplo, quando foi criada essa Comissão, fiquei alegre... Porque supunha que ela viesse devidamente*

³⁰⁷ Os responsáveis pela redação do relatório final da CNV prescindiram, contudo, da maior parte da documentação prospectada e de entrevistas realizadas, tais como aquela feita com Josir Eleuterio Lins, entre outras, e as que revelaram outros dramas no interior das igrejas.

³⁰⁸ Na audiência pública ocorrida em Vitória, falaram os seguintes narradores: Francisco Calmon, Cláudio Vereza, Waldir Ferreira, Laura Coutinho, Jussara Albernaz, Perly Cipriano, Anita Wright, Juca Alves e, pela CNV, Anivaldo Pereira Padilha e a comissionada Rosa Cardoso. Entre os narradores presentes na audiência pública do Rio de Janeiro estavam: Paulo Ayres Mattos, Mozart Noronha, Dom Waldyr, Marcos Arruda, Geraldo Lima e Jessie Jane. Para acessar os vídeos desta audiência pública, veja: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PL9n0M0Ix2jklqDBz03Y0RkHI5c60N4W>>. Acesso em: 4 de outubro de 2015.

representada por todas as facções. No entanto, nossa presidente fez uma comissão unilateral. A constituição da comissão foi por maioria para preservar a identidade de sobrevivência dela". Não suficientes os seus argumentos contestatórios, como um "lugar comum" de críticos dos elementos da "justiça de transição", Milton dos Santos ousou com um argumento ancorado em "preconceito de gênero", em uma "posição de reação" e em uma hermenêutica bíblica errática sobre o texto "veterotestamentário" do profeta Amós: "eu costumo chamar a nossa presidente de: "vaca de Basã". Está bem assim? Estou lembrado do fato de Samaria, das "vacas de Basã". Você concorda comigo, Leandro? Eu me lembro do texto, aplicando-o conforme minhas convicções. As vacas de Basã é o seguinte... O Habacuque foi convocado de Judá para ir à Samaria, porque a Samaria estava em uma situação caótica. Ele chegou lá e disse: "O que está acontecendo aqui?". Responderam: "Na região de Basã tem uma ilha e um grupo que está exercendo influência negativa". E ele foi lá e, lá, descobriu um grupo de mulheres totalmente despidoras que estavam mostrando uma influência profundamente negativa em Samaria. Após isso, o profeta voltou em Samaria e falou: "Se vocês quiserem já resolver, por favor, acabem com as vacas de Basã!". Este é o texto lá. Então, acho que nós temos uma "vaca de Basã" na Presidência da República Federativa do Brasil". Em uma entrevista, pode-se naturalmente incorrer em "equívocos de memória", em "variações da memória", e, por isso, não é incomum que se troquem os nomes de pessoas, de autores, assim como Milton dos Santos fez ao confundir Amós com Habacuque; mas, ao associar Dilma Rousseff a uma "vaca de Basã" e atribuir a tarefa de "acabar com as vacas de Basã" aos samaritanos como solução de um "problema moral", Milton dos Santos revelou os seus sentimentos para além de mera "oposição ideológica" ao governo de Dilma Rousseff³⁰⁹. Em relação às ações da CNV, Milton dos Santos se colocou contrário à quaisquer possibilidades de "revogação", ou de "revisão", da Lei de Anistia: "vou fazer uma declaração meio curiosa, pois acho que se a Comissão da Verdade quer revogar a Lei da Anistia, logo, a primeira pessoa que deveria ser colocada para julgamento seria a nossa presidente da República porque participou de um grupo subversivo, participou do sequestro do embaixador norte-americano, participou de assaltos aos bancos, etc... Se tiver alguém que deve ser julgada que seja ela, como os militares também ultrapassaram as suas funções naturalmente".

Da mesma rede de Milton dos Santos, Elio Eugênio Müller, coronel capelão da reserva do Exército Brasileiro, disse, em 16 de setembro de 2014, na fase final dos trabalhos da CNV, que: *"não existe Comissão da Verdade... Temos uma "Comissão da meia verdade" porque*

³⁰⁹ Na hermenêutica bíblica corrente, com "a expressão *vacas de Basã* o profeta se refere, ironicamente, às mulheres de Samaria que não se preocupam com os pobres" (ANDRADE, 2011, p. 2).

ela só olha para um lado, para o lado dos militares, mas não olha para o outro lado – dos bandidos, terroristas e sequestradores que roubaram, que sequestraram, que sequestraram embaixador, que mataram aquele oficial norte-americano lá no Rio de Janeiro na frente das crianças. Esses bandidos que aprontaram no quartel de São Paulo estão isentos desse olhar. São centenas de casos que, quando olhei o rol das coisas que foram feitas, as próprias guerrilhas não eram para ajudar o Brasil... Era para buscar... Para estabelecer um plano de poder, puramente”. Sem olvidar, Elio Eugênio Müller asseverou que as esquerdas mantiveram uma “argumentação fragilizada” diante dos “aspectos de crueldade, de infâmia, de más intenções, contra a própria pátria e que, agora, os lesas-pátrias dizem que era em busca da democracia. Jamais foi pela democracia! Jamais foi em busca da democracia, pois ela estava ameaçada. Sabe-se que os militares não implantaram a democracia, porquanto o Regime Militar não foi democrático. Mas foi necessário porque a pátria estava sendo entregue aos terroristas perniciosos”. Ao mesmo tempo, Elio Eugênio Müller reconheceu que, em suas palavras, os “militares exageraram”, “houve excessos”, “mataram pessoas”, “houve torturas”, pois, segundo as justificativas apresentadas, “no meio do ferveo tudo acontece”. Sem negar as responsabilidades dos militares em crimes de lesa-humanidade, Elio Eugênio Müller questionou, contudo, a produção de uma verdade instruída pela “imagem do herói” das esquerdas: “só que hoje eles se apresentam como os bonzinhos, como os anjos da pátria. Aí, tome-se cuidado. Sou militar e acredito que nós salvamos a pátria, mas um salvador da pátria aos moldes socialistas, comunistas? Nós não precisamos dessa figura! Nem existe salvador da pátria que seja comunista porque isso é religiosamente impossível. Quando noto que determinada pessoa, diz: “nunca na história deste país...”. Quando ouço isso, me arrepio todo e penso: esse camarada extrapolou”. Ademais, o colaborador disse que “o Brasil não está em dia com a sua vida política” e, por causa de denúncias e julgamentos sobre casos de corrupção, ele advertiu que existe, contudo, uma “possibilidade de purificação, de limpeza não sei de qual forma”. Reportando-se ao contexto do golpe civil-militar de 1964 e à “unidade da sociedade civil” alinhada aos militares, Elio Eugênio Müller defendeu um novo movimento intervencionista: “muitos juntos, cabeças pensantes, homens de fé, homens lúcidos, intelectuais, homens que olhem, que levam a mente para Deus, que olhem para Cristo o qual foi à Cruz... Estes devem se levantar em favor da pátria [...] o povo anda muito adormecido em “berço esplêndido” – eu temo”. Ao contrário do mote “para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”, Elio Eugênio Müller acredita que “salvar a pátria” dos “comunistas atuais” pode ser uma escolha para a “unidade nacional”.

Sem poupar críticas ao governo de Dilma Rousseff e à “Dilma de hoje”, Ana Maria Ramos Estevão argumentou, por seu turno, no dia 25 de julho de 2012, em favor da CNV: *“a Dilma, pelo que foi, pela história de militante, ela tem o dever ético e moral... Dever não, obrigação ética e moral de levar adiante essa Comissão Nacional da Verdade. E ir até o fim nisso...”*. Apesar das dificuldades de Dilma Rousseff no que se refere às posições defensivas das Forças Armadas diante de ações da “justiça de transição” brasileira, Ana Maria Ramos Estevão recomendou: *“acho que a bandeira de luta para Dilma – se ela quiser entrar para a história desse país positivamente – é a de levar adiante a investigação e fazer a denúncia dos militares que mataram, torturaram, desapareceram com pessoas... Que é aquela coisa que o Carlos Eugênio falou: “eu não tenho vergonha de falar sobre isso... por que eles têm?”. Quem fez o que a sua consciência mandava não tem vergonha de falar sobre isso. Você pode ter trauma, chorar, ter pesadelo de noite pelas coisas ruins, tudo isso. Já tive vários pesadelos com isso. Agora, vergonha não! Pelo contrário, eu tenho o maior orgulho. E eu acho que isso é, para a Dilma, uma mensagem para a próxima geração... De que aqueles crimes contra seres humanos não deram certo no final da história...”*.

Convertido após o Regime Militar, Cláudio Guerra procurou contribuir com a CNV para “acertar as contas com a sociedade”, pois já havia “acertado as contas com Deus”. O colaborador disse, em sua entrevista gravada a 16 de agosto de 2013, que tem *“procurado ajudar a Comissão Nacional da Verdade, as comissões da verdade, não somente daqui, do Espírito Santo, mas estive lá em Brasília... Procurei esclarecer as coisas que eu sabia... Na Comissão Nacional da Verdade, quando eu estive lá, o Dr. Cláudio me pediu que fizesse um roteiro do que precisava ser feito para conferir aquilo que eu estava falando”*. Ele fez o roteiro, mas não *“houve um desenvolvimento dessas diligências”*, e, tampouco, promoveu-se a diligência pretendida à Belo Horizonte para “solucionar o caso Veras”: *“pra fazer uma busca melhor, eu sugeri que fosse ouvido o Augusto Pinto Moreira... Que alguém fosse para o Rio de Janeiro comigo para ouvi-lo. Augusto Pinto Moreira é uma pessoa importante para o esclarecimento das coisas. Não fomos e não aconteceu essa diligência...”*. Mesmo se sentindo “desacreditado” por grande parte dos pesquisadores, colaboradores e comissionados da CNV, Cláudio Guerra prosseguiu contribuindo com outras comissões: *“depois, teve a Comissão da Prefeitura de São Paulo em uma escola da capital paulista. Pensei comigo, aqui (eu tenho detalhes que a Comissão da Verdade de São Paulo deu mais ênfase pra gente buscar. Então, tenho cooperado com eles, lá, nessa busca, nessa verdade desejada), que era para eu encontrar o destino dos desaparecidos de São Paulo. Isso a gente tentou... Estou fazendo o melhor... Eu creio que tem um caminho, agora, pra poder esclarecer tudo. Além de*

tudo, estou ajudando a Comissão da Assembleia Legislativa, da Prefeitura de São Paulo e dos procuradores federais. Todos me ouviram, inclusive os procuradores federais. Só que não sei se existe muita eficiência, pois está meio assim... Uma Comissão que está dando condições de buscar, de fazer diligência e trazer o conteúdo para uma análise é só a Comissão da Verdade da Prefeitura de São Paulo... E lá de Recife também...”

Relatório final do GT: “o caso do protestantismo”.

Pôde-se constatar na análise do anexo C. N. V.1, que as pretensões originais do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” eram compreensivelmente maiores do que aquelas que foram alcançadas. Embora o grupo de pesquisadores fosse numericamente maior, os “colaboradores” que contribuíram na redação do texto final do GT foram os seguintes: Anivaldo Pereira Padilha, Maria Luci Buff Migliori, Magali do Nascimento Cunha, Jorge Atílio Silva Iulianelli e Maria Luiza Nunes Rodrigues. Todos os integrantes que contribuíram com a redação do relatório final estiveram sob a supervisão longínqua de Paulo Sérgio Pinheiro. “Ab initio”, os redatores ressaltaram a complexidade da tarefa de escrever o relatório final e, por conseguinte, destacaram as justificativas para as escolhas limitadas de análise:

Sem desconsiderar o mosaico religioso que contribuiu com o caráter plural da vida em sociedade no Brasil, concentramo-nos no lugar das igrejas cristãs no processo da ditadura militar. Isso pode ser explicado por dois aspectos: primeiro, as limitações estruturais para se levantarem as circunstâncias que tenham envolvido a relação entre as religiões diversas e o regime militar; segundo, o destacado papel das igrejas cristãs como componente histórico, social e político da realidade brasileira e, particularmente, da ditadura. Partiu-se da ideia de que não se pode compreender o contexto em que a ditadura foi estabelecida e consolidada sem se levar em conta o lugar das igrejas cristãs na vida do país, já destacado numericamente e pela presença em todo o território nacional. Mas não só: há vários outros fatores e nuances que justificam esse papel ressaltado. Não se pode prescindir nem do reconhecimento da complexidade e da diversificação do próprio campo religioso cristão brasileiro, nem do contexto histórico determinante do modo de ser desse segmento religioso e da forma com que ele se posiciona na relação com a sociedade. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 156)

Após realizarem uma retomada sintética da presença dos protestantes no Brasil e da “tipologia simplificada” do movimento, o alinhamento de “boa parte das lideranças evangélicas com o governo de exceção” foi atribuído às suas raízes fundamentalistas no

século XIX³¹⁰. Apesar disso os textos essenciais que descreveram o recrudescimento do conservadorismo protestante e, por conseguinte, o nascimento do “fundamentalismo evangélico” apontaram para os anos de 1910 e 1915 (ARMSTRONG, 2009, p. 232-237). O relatório do GT sinalizou, por sua vez, para o progressismo minoritário entre os protestantes que demonstrou as “alternativas teológicas e políticas” no âmbito das igrejas: “muito se transformou nestas bases ao longo do século XX: emergiram grupos abertos à atuação social, alimentados por teologias como a do Evangelho Social e a do Cristianismo Prático”. Para os redatores, o “movimento ecumênico e os movimentos de juventude evangélica tiveram forte papel nesta mudança”, porém o conservadorismo, que, segundo consta no relatório, “sempre foi a tônica entre os evangélicos, provocou a omissão das igrejas frente à imposição da ditadura militar no Brasil e também tornou possível o alinhamento de boa parte das lideranças evangélicas com o governo de exceção”. Por isso, a “afirmação central” do relatório da CNV foi sustentada ao longo do texto e demonstrada como se segue:

A postura oficial das igrejas protestantes diante do golpe militar de 1964, por meio de suas lideranças, pode ser classificada, de modo geral, como de apoio, sendo este imediato, da parte de presbiterianos e batistas, ou cauteloso, da parte de metodistas, episcopais e luteranos. A oposição com resistência existiu entre protestantes, mas não de forma oficial; foi assumida por lideranças clérigas e leigas, indivíduos e grupos vinculados ao movimento ecumênico e/ou que tinham, no seu histórico, uma formação teológica que levava a uma prática de engajamento social e de compromisso com a justiça. Muitos ingressaram em organizações de oposição à ditadura, atuaram até mesmo na clandestinidade e pagaram o preço por esse compromisso. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 177)

Para sustentar as suas afirmações basilares, os redatores escreveram com fulcro em *seis eixos* argumentativos decorrentes das afirmações acima transcritas. O *primeiro eixo* indicado foi “aspectos gerais da perseguição estatal”, o qual restringiu a repressão, no caso dos religiosos evangélicos, aos “protestantes com engajamento social”, e, especialmente, “aqueles vinculados ao movimento ecumênico” que eram classificados como “inimigos da nação”. De forma inusitada, e bastante problemática, o relatório do GT promoveu uma adequação

³¹⁰ De forma simplificada, a tipologia do protestantismo apresentada pelos redatores traz as seguintes considerações: “(1) os históricos, aqueles de diferentes confissões que chegaram ao Brasil por conta de imigração ou por meio de missões dos Estados Unidos (presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos, anglicanos) a partir da segunda metade do século XIX; (2) os pentecostais, que aportaram em terras brasileiras na primeira década do século XX, vindos também dos Estados Unidos, e têm raízes no protestantismo histórico, mas baseiam sua doutrina e prática religiosa na chamada “experiência com o Espírito Santo”, marcada pelo “dom de falar em línguas estranhas” (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Evangelho Quadrangular). Entre os pentecostais se encontra a maior diversidade de grupos, com crescimento intenso, a partir dos anos 1950, de igrejas autóctones, estabelecidas por líderes brasileiros originados do pentecostalismo missionário (Brasil para Cristo, Deus é Amor, Nova Vida, Universal do Reino de Deus e muitas outras)”. Com “poder de síntese” superestimado, os redatores do documento evitaram a expressão “neopentecostalismo” sem dar explicações sobre as suas escolhas.

vigorosa ao redimensionar os “aspectos gerais da perseguição estatal” ao movimento ecumênico. Por lógico, os ecumênicos – e outros religiosos que não estavam engajados nos movimentos ecumênicos – sofreram a “perseguição estatal” referida pela historiografia. Nessa importante perspectiva, porém, André Souza Brito escreveu a sua tese intitulada “Cristianismo Ateu: O Movimento Ecumênico nas malhas da repressão militar do Brasil, 1964-1985” como possibilidade alternativa de pesquisa; e aclarou as suas pretensões: “mapear, explicitar, analisar e discutir ações empreendidas e discursos proferidos por um setor do chamado movimento ecumênico” através dos meandros que instruíram iniciativas: “monitoradas, investigadas, lidas, interpretadas, e, sobretudo, representadas nos documentos da chamada comunidade de informações e de segurança ou serviços de inteligência do regime militar brasileiro entre 1964 e 1985” (BRITO, 2014, p. 12). Não obstante os redatores do relatório final do GT terem citado devidamente a pesquisa de Brito, valeram-se de um documento do SNI proveniente da Agência do Rio de Janeiro, de 30 de outubro de 1980, para comprovar o monitoramento dos agentes de segurança aos ecumênicos³¹¹.

Vigilante, a “comunidade de informações” assinalou, no documento supracitado, o “progressismo protestante”, o “apoio financeiro e de diretivas o Conselho Mundial de Igrejas – Cmi, Genebra/Suíça, de instituições como o Instituto Bennet no Rio” e, inesperadamente, “a Universidade Mackenzie em São Paulo”. De acordo com o documento do SNI, ainda, os religiosos ecumênicos eram nefastos e contestavam ao Regime Militar além de apoiarem aos “movimentos reivindicatórios”, aos “grevistas” com base em convicções semelhantes aos de católicos progressistas: “fiel programação de eventos”, “seus pronunciamentos são ressaltados através do Boletim “Tempo e presença” com vinculação ao CMI”, “desenvolvimento e manutenção do Ecumenismo” e “ênfase na doutrinação dos jovens”.

Em um esforço de maior especificação, no *segundo eixo* argumentativo constante no documento final do GT os redatores se reportaram à “perseguição à Confederação Evangélica do Brasil”, CEB, como um dos grupos de “forte expressão do movimento ecumênico brasileiro” e que “mais sofreu as ações da repressão”. Assim como escrevi antes, a CEB promoveu a “Conferência do Nordeste (Recife, 1962) com o tema Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. Os escritores do relatório final do GT disseram que “logo após o golpe de 1964, a CEB foi invadida e teve seus arquivos apreendidos por agentes das forças de repressão militar”. Onde, alguns integrantes protestantes do movimento ecumênico foram

³¹¹ Note-se que a escolha pertinente do documento referido situou a problemática apresentada, entretanto, na fase final do Regime Militar. Uma escolha mais atenta e plural da vasta documentação prospectada reportaria o leitor do relatório aos períodos precedentes que foram tão importantes quanto o do início da década de 1980.

“enquadrados em inquéritos policiais militares”, foram “presos, outros torturados ou tiveram de fugir do Brasil”. Como argumento corroborativo, os redatores aduziram, com base em “A posição social da Igreja”, de Domício Pereira Mattos, que (1965, p. 125-127):

A junta de diretores da CEB realizou uma reunião extraordinária, quando a exoneração de Jether, Waldo, Francisco e Domício foi proposta. Ao mesmo tempo um oficial do governo que se dizia investido de tal autoridade visitou a CEB para examinar os seus arquivos e documentos e para descobrir possíveis atividades políticas subversivas da entidade. (...) Foi precisamente neste momento que a diretoria decidiu demitir tais pessoas, e estas receberam ordem de não irem mais à sede [...] a Conferência do Nordeste tornou esta ruptura ainda mais aguda, e tudo culminou com a expulsão do grupo progressista [...] em quase todas as igrejas, as medidas extremas tomadas pela diretoria tiveram repercussões desfavoráveis. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 179)

No *terceiro eixo*, “detenções arbitrárias e tortura de agentes eclesiásticos”, os redatores do texto final do GT destacaram, novamente, as limitações do escrito, porque, segundo eles, “as pesquisas da Comissão Nacional da Verdade não dão conta do exato número de detenções arbitrárias entre protestantes e de situações de tortura sofridas por homens e mulheres vinculados a este seguimento religioso”. Ao contrário de salientar que parte das entrevistas realizadas, e dos documentos prospectados, não foi incluída no relatório final por razões desconhecidas, os redatores atribuíram a responsabilidade das lacunas no relatório final ao “número de ocorrências”, às “limitações geográficas”, ao “silêncio de muitos dos que sofreram essas violações dos direitos humanos” e ao “apagamento das ultrajantes memórias”. Não sem razões, as *redes* dos cidadãos protestantes que sofreram com as “violações de direitos humanos” contemplados no relatório final da CNV se construíram em torno das lembranças e dos “bons relacionamentos” de Anivaldo Pereira Padilha – colaborador da CNV responsável pelas reuniões e demais iniciativas do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura”. Para os redatores do texto final do GT, os casos apresentados podem comprovar que “várias dessas vítimas foram perseguidas duplamente: pelo regime e por suas igrejas”.

Nos casos de “detenções arbitrárias e tortura de agentes eclesiásticos”, os responsáveis pelo relatório final da CNV apresentaram primeiramente os metodistas que sofreram violações de direitos humanos: Dourival Beulke, Adahyr Cruz, Onésimo de Oliveira, Derly José de Carvalho, Renato Godinho Navarro, Anivaldo Pereira Padilha, Fernando Cardoso da Silva, Celso Cardoso da Silva, Ana Maria Ramos Estevão, Idinaura Aparecida Marques, Claudius Ceccon. Em seguida, os redatores afirmaram que “a violência do regime militar também se abateu sobre religiosos presbiterianos”: Apolo Heringer Lisboa, Waldo César, Eber Fernandes Ferrer, Leonildo Silveira Campos, Zwínglio Mota Dias, Rubem César Fernandes, Zenaide Machado de Oliveira. Outro caso de “grande repercussão foi o da prisão e

tortura do pentecostal Manoel da Conceição, membro da Assembleia de Deus, líder camponês do Maranhão”, que integrou os quadros de AP. Apesar do vasto campo protestante brasileiro, da ampla repressão exercida pelo Estado e do suporte documental angariado pelos pesquisadores do GT, apenas os membros das igrejas metodistas, presbiterianas e um único membro da Assembleia de Deus constaram no relatório final da CNV sobre as “detenções arbitrárias e tortura de agentes eclesiásticos”; as razões incertas das preferências no registro das violações não foram explicadas pelos redatores do documento, e, por isso, não se pode afirmar que os critérios de seletividade foram definidos por vínculos comunitários e afetivos empregados em uma comissão de Estado.

As “mortes e desaparecimentos forçados de agentes de pastoral, leigos e clérigos” constituíram o *quarto eixo* do relatório final da CNV. Segundo esclareceram os redatores, “são sete os protestantes contados entre os mortos ou desaparecidos por conta das ações dos órgãos de repressão do regime militar”. Os nomes dos sete protestantes mortos e desaparecidos foram encontrados no “Acervo da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos”, nos registros da “Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos – Dossiê ditadura: Mortos e Desaparecidos no Brasil (1964-1985)”, e, no caso dos irmãos consanguíneos Daniel, Davanir e Joel José de Carvalho, irmãos de Derly José de Carvalho, realizou-se consultas ao “Acervo do Centro de Memória Sindical”, bem como ao “Acervo do Núcleo de Preservação da Memória Política”. Os escritores do relatório final do GT asseguraram reiteradamente que “vários deles foram perseguidos duplamente: pelo regime e por suas igrejas” devido às colaborações de religiosos *anticomunistas* com a ditadura militar brasileira. Além de Daniel, Devanir e Joel José de Carvalho outros nomes foram indicados: o presbiteriano Juarez Guimarães Brito, a metodista Heleny Telles Ferreira Guariba, o presbiteriano Ivan Mota Dias e o presbiteriano Paulo Stuart Wright. No *quinto eixo*, demonstrou-se como o pastor e missionário metodista Frederick Birten Morris, assim como o missionário Brady Tyson foram casos marcantes das “expulsões e exílio de agentes missionários protestantes”. Ambos os missionários metodistas citados sofreram “violações de direitos humanos” conforme o relatório final da CNV. Sobre o *sexto eixo*, “expulsão, banimento e fuga de protestantes”, o relatório final, no qual se prescindiu das histórias de exílios sofridas por pessoas ouvidas pelo GT (assim como na história do exílio sofrido e descrito por Mozart Noronha), trouxe as informações de que:

Entre os protestantes perseguidos e presos pela ditadura militar, há três casos de banimento: os irmãos Derly, Daniel e Joel José de Carvalho foram banidos em

janeiro de 1971, depois de saírem da prisão em troca do embaixador suíço Giovanni Enrico Bucher, sequestrado em 7/12/1970 pela VPR. Daniel e Joel tentaram retornar ao Brasil, mas foram presos e desapareceram. Estes casos estão relatados anteriormente. Um extenso número de casos diz respeito a exilados, pessoas ligadas às igrejas protestantes no Brasil que, por conta da perseguição e da experiência de prisão e tortura, em muitas situações, foram forçadas a deixar o país. Estava em questão a preservação da vida, mas, como afirma Anivaldo Padilha, um dos exilados da Igreja Metodista, à Comissão Nacional da Verdade: Era uma mudança de frente de luta. Quem se exilou estava mudando de campo de batalha. (Relatório da CNV, Vol. 2, p. 194)

Entre os protestantes exilados, os redatores evidenciaram os seguintes: Ana Maria Ramos Estevão (leiga metodista, 1973, na França), Anivaldo Pereira Padilha (leigo metodista, 1971, Chile, EUA e Suíça), Apolo Heringer Lisboa (leigo presbiteriano, 1973, Chile), Clara Amélia Evangelista (leiga metodista, 1970, Chile e Canadá), Claudius Ceccon (leigo metodista, 1970, Suíça), Domingos Alves de Lima (leigo metodista, 1970, Chile e Canadá), Eber Fernandes Ferrer (pastor presbiteriano, 1970, Suíça), Jovelino Ramos (pastor presbiteriano, 1968, EUA), Manoel da Conceição (leigo da Assembleia de Deus, Suíça), Noracy Ruiz de Souza (1968, EUA), Paulo José Krischke (leigo episcopal anglicano, 1970, Chile e Canadá), Paulo Stuart Wright (leigo presbiteriano, 1964, México – voltou ao Brasil, foi preso e desapareceu), Rubem César Fernandes (leigo presbiteriano, 1963, EUA e Polônia) e Zwínglio Mota Dias (pastor presbiteriano, 1971, Uruguai). Ao final do relatório do GT, ponderou-se que “as igrejas cristãs deixaram marcas na memória da ditadura militar brasileira” por meio do “apoio das cúpulas e de algumas lideranças, clérigas e leigas, por meio de apoio explícito, cauteloso, pelo silêncio e pela omissão, seja pela resistência de lideranças, clérigas e leigas, na oposição ao regime, na defesa dos direitos humanos e na solidariedade com vítimas e suas famílias”. Mas o inverso poderia ser igualmente afirmado: a ditadura militar brasileira deixou marcas na memória das igrejas cristãs como parte da sociedade, e, mais especificamente, de religiosos que resistiram ou que, com outras nuances, apoiaram ao Regime Militar no Brasil. Os avanços promovidos pela instalação da CNV, pelos esforços dos diversos grupos de trabalho e pela redação de um relatório final são evidentes, mas a tardia “justiça de transição” brasileira permanece inconclusa. Resta para a sociedade, conforme indicaram as recomendações no relatório final da CNV, e segundo Ricoeur, a observância da tríade “condenação-reabilitação-perdão”; permanece, depois da experiência de “condenação-reabilitação-perdão” a “reconciliação nacional” pretendida, pois o perdão, que “não pertence à ordem jurídica”, ao “plano do direito”, pode promover a chamada “economia da dívida”; a sua finalidade não é “apagar a memória”, não é “o esquecimento passivo”, antes, pelo contrário, torna-se necessário sempre se lembrar para que, preventivamente, “nunca mais aconteça”. O perdão como proposto pode encaminhar terapeuticamente a “cura da memória”,

o “acabamento de seu luto” a partir da liberação “do peso da dívida”; o “perdão dá futuro à memória” que fica *coletivamente* “liberada para grandes projetos” na vida e trajetória de pessoas ou famílias afetadas, neste caso, pela ditadura militar brasileira (RICOEUR, 2008, Vol. 1, p. 196). Resta-me a dúvida se existe o tempo necessário e se os procedimentos elementares para a “justiça de transição” tardia iniciada no Brasil são adequados para todas as operações apontadas. Permanece, ainda, a dúvida sobre as (in)consequências de uma transição política inacabada.

Palavras finais – devolução.

Termino a escrita da pesquisa – sem ter promovido uma “revisão” e sem ter feito o “revisionismo” do protestantismo na ditadura militar brasileira – sinalizando para a sua “finalidade social”, pois um projeto de história oral não compreende somente a “elaboração”, a “gravação”, o “estabelecimento do documento escrito e sua seriação”, a “análise”, o “arquivamento”, mas a “devolução social” do produto acabado (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 30-31). Da “devolução social”, porém, pode-se argumentar que:

diz respeito aos compromissos comunitários requeridos pela história oral que, sempre, deve prever o retorno ao grupo que a fez gerar. Seja em forma de livro, exposição ou mesmo doação dos documentos confeccionados, a devolução é capital. (Ibid., 2013, p. 31)

A publicação da obra de Paul Thompson, *The voice of the past*, em 1978, radicalizou “a ideia de que a história oral tem por função devolver a história do povo, promover a democratização da história em si mesma”, pois a história oral “deveria se afirmar como uma contra-história, operando uma inversão radical nos métodos e objetos consagrados”; deveria ser, portanto, “uma história militante e politicamente engajada” (FERREIRA, 2002, p. 323). Na difícil ruptura com os espaços do silêncio, deve-se provocar uma “situação militante” por meio da qual: “longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos sociais” que promove a espera da “hora da verdade e a redistribuição das cartas políticas e ideológicas” (POLLAK, 1989, p. 6). A “devolução social” no caso de religiosos protestantes pertencentes à *rede dos ortodoxos anticomunistas* representa um desafio e um incômodo possível aos narradores em razão da análise empreendida, pois o desejo pela manutenção de uma “memória verdadeira”, “santificada”, seja por “dogmáticos”, seja por “místicos”, pretende impor limites ao diálogo, à heteroglossia, à pluralidade e à multivocalidade (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 223).

Para os *ortodoxos*, o dogma tem a “idade de Deus” na medida da sua “eternidade”, como conceito teológico, porque de forma concomitante: “o dogma, assim como o culto, não tem idade: ele imita, no mundo mutante da duração, a eternidade e a imutabilidade de Deus, conforme a possibilidade dos gestos, das palavras e dos pensamentos humanos” (HALBWACHS, 1925, p. 191). Os desafios da devolução à *rede de ortodoxos anticomunistas* se impõem porque, entre outras coisas, eles “não se apropriam da memória religiosa”, mas “a recebem como uma verdade absoluta, fixada de uma vez por todas” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 239). Para além dos dogmáticos guardiões da “memória verdadeira” no

interior da *rede* de *ortodoxos anticomunistas*, os místicos desejam retornar às origens religiosas e “reproduzir a vida da comunidade cristã primitiva, como quando pretendem abolir a duração e entrar em contato com Cristo tão diretamente quanto os apóstolos que o viram, tocaram, e aos quais, depois de sua morte, ele manifestou” (Ibid., 2009, p. 240-241). Segundo Halbwachs, os “dogmáticos” se “esforçam para demonstrar a religião” e os “místicos pretendem vivê-la” (1925, p. 286).

Sem assimilar quaisquer limites decisivos ao diálogo, porém, pretendo fazer a devolução concomitante para a *rede* dos *ortodoxos anticomunistas* ao colocar as entrevistas em suas mãos e indicar os meios de acesso aos resultados da pesquisa. Além da demonstração dos caminhos do campo de pesquisa, dos procedimentos em história oral, almejo apresentar à *rede* dos *ortodoxos anticomunistas* a análise constante na III parte: “nós salvamos o Brasil: memórias messiânicas de protestantes no ambiente do golpe civil-militar brasileiro”; sobretudo, a demonização das esquerdas e as respostas messiânicas oferecidas ao “Diabo de comunismo” no Brasil, assim como o apoio de parte dos protestantes ao golpe civil-militar do dia 31 de março de 1964. Às *redes* dos *ortodoxos anticomunistas* e dos *heterodoxos comunistas*, pretendo demonstrar a frustração do estabelecimento de: “O reino de Deus e a resistência ao Regime Militar Brasileiro” – como resposta dos protestantes de esquerda ao apoio direto e indireto à ditadura militar brasileira. Além disso, esta última parte se conduz para além do “imaginário messiânico-milenarista” e sinaliza as tensões teológicas existentes entre os *ortodoxos* e os *heterodoxos*, bem como principalmente os conflitos políticos estabelecidos entre os *anticomunistas* e os *comunistas*. Para os *heterodoxos comunistas* a devolução pode se apresentar como desafiadora porque as suas memórias foram igualmente problematizadas e desafiadas por meio de outros critérios de análises que não experimentados em “laboratórios” estritamente marxistas. Elementos de “subjetividade” podem provocar análises e reavaliações nesta *rede* composta por religiosos progressistas, bem como por religiosos ecumênicos ou rompidos (forçosamente rompidos em alguns casos) com as suas denominações de originais.

Se as fraturas teológicas e políticas estão presentes e foram indicadas ao longo da pesquisa também as nuances da conversão religiosa do ex-delegado Cláudio Guerra e do “guerrilheiro” Jorge Pinheiro apontaram para revisões posteriores ao Regime Militar no Brasil. Não sem antes avaliar os “filhos pródigos” como Bruno Ritter Schneider que, depois de ter servido ao Exército Brasileiro, rompeu com os ideais de um “bom soldado”, viveu a guerrilha, o exílio e, sem um pai ou uma pátria, voltou para a mãe e em seguida faleceu. O “pecar” e o “perdoar” ganharam lugar de destaque em experiências de exílios políticos, assim

como no retorno dos exilados para o Brasil em período pós-anistia de 1979. Na devolução, a *rede de heterodoxos comunistas* encontra significado político em casos de violações de direitos humanos mostradas na pesquisa – prisões arbitrárias, torturas, assassinatos, “desaparecimentos forçados”. Mas experiências de delações e deslealdades entre “irmãos de fé” apontaram para a fragilidade dos laços humanos inclusive no interior de comunidades religiosas. Também a *rede de heterodoxos comunistas* foi analisada a partir das entrevistas e das documentações colecionadas no *corpus documental*; não menos incomodada com o questionamento da “memória heroica” dos protestantes de esquerda, almejo que a *rede de heterodoxos comunistas* tenha acesso à pesquisa por meio de debates, de publicações, de seminários e outros eventos acadêmicos ou não. Dessa forma, a pesquisa deve mostrar a oportunidade de um diálogo difícil e necessário entre protestantes de *redes* distintas para reconciliações possíveis; visando e versando sobre esse diálogo, os protestantes podem se engajar em uma formação política instruída e orientada para a democracia, para a laicidade do Estado, com a finalidade de evitar o apoio aos fundamentalismos religiosos, bem como aos regimes ou posicionamentos políticos autoritários.

Por fim, destaco a necessidade de fortalecer as propostas da história oral para com as políticas públicas e a tardia “justiça de transição” brasileira. Os esforços do GT sobre o “Papel das igrejas na ditadura” representaram um avanço na perspectiva da “justiça de transição” no Brasil, mas não contemplaram a totalidade das entrevistas, dos religiosos católicos e protestantes, bem como dos documentos prospectados pelos pesquisadores. Por isso, os resultados contidos no relatório final da CNV não representaram os desejados nas primeiras reuniões – conforme o documento anexo C. N. V.1 – no que concerne ao “papel das igrejas”. Suspeito que a vagarosidade da “justiça de transição” no Brasil e a instalação tardia da CNV tragam consequências de longo alcance para a democracia no país, pois a “reconciliação nacional” perpassa a necessidade da tríade “condenação-reabilitação-perdão” segundo Ricoeur (RICOEUR, 2008, Vol. 1, p. 196). A despeito disso, a Lei de Anistia, em autoanistia, continua em vigor tal como concebida em 1979 e o vagaroso processo de sua “revisão” ou “revogação” pode representar “impunidade” e “luto inacabado”.

Das recomendações do relatório final da CNV, destaco em *primeiro lugar*:

[2] Determinação, pelos órgãos competentes, da responsabilidade jurídica – criminal, civil e administrativa – dos agentes públicos que deram causa às graves violações de direitos humanos ocorridas no período investigado pela CNV, afastando-se, em relação a esses agentes, a aplicação dos dispositivos concessivos de anistia inscritos nos artigos da Lei no 6.683, de 28 de agosto de 1979, e em outras

disposições constitucionais e legais. (Relatório da CNV, conclusões e recomendações, p. 965)

Em segundo lugar:

[3] Proposição, pela administração pública, de medidas administrativas e judiciais de regresso contra agentes públicos autores de atos que geraram a condenação do Estado em decorrência da prática de graves violações de direitos humanos. (Relatório da CNV, conclusões e recomendações, p. 967)

Referências bibliográficas.

- ALBERTI, Verena. **O acervo de história oral do CPDOC: trajetória de sua constituição**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1998.
- _____. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.
- ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Anderson da Silva. **Almirante Aragão: do golpe de 1964 ao exílio do Uruguai**. In: Perseu. Especial, Ano 9, 2014.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo. **História Pública: entre as “políticas públicas” e os “públicos da história”**. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social – Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013.
- _____; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ALMEIDA, Luciane Silva de. **A Igreja Anticomunista Representações dos Batistas Sobre o Regime Militar em Feira de Santana**. Feira de Santana, UEFS. 2008.
- ALVES, Rúbem Azevedo. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. **O enigma da religião**. 6 ed. Campinas: Papirus, 2007.
- _____. **Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- AMADO, Jorge. **O Cavaleiro da Esperança: vida de Luís Carlos Prestes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AMON, Denise; MENASHE, Renata. **Comida como narrativa da memória social**. In: Sociedade e cultura, nº 11, p. 13 – 21, 2008.
- AMORIM, Maria Aparecida Blaz Vasques. **No interior... Ditadura militar e ensino superior** (FAFI/UNESP): Memórias Sobre a Intervenção na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Preto. São Paulo, 2009 (Dissertação de mestrado – programa de pós-graduação em história social da Universidade de São Paulo, USP).
- ANDRADE, Altamir Celio. **O leão que vem do sul: literatura, política e sociedade no livro de Amós**. In: Literatura, crítica e cultura V. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/08/O-le%C3%A3o-que-vem-do-sul-literatura-pol%C3%ADtica-e-sociedade-no-livro-de-Am%C3%B3s.pdf>>. Acesso em: 2 de fevereiro de

- 2015 ANDRADE, Everaldo Oliveira. **Mário Pedrosa, o golpe de 1964 e a ditadura**. In: Verinotio revista on-line – n. 17. Ano IX, abr./2013.
- AQUINO, Marcia Elizabeth de. **Personnas: gradações do discurso político-religioso no Brasil pós-64**. São Paulo: M. E. de Aquino, 2003.
- AQUINO, Maria Aparecida de Censura. **Imprensa e Estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência: O Estado de São Paulo e Movimento**. Bauru: EDUSC, 1999.
- AQUINO, R. S. L. de. **A pedra da morte**. Nossa história, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.
- ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição Sem Fogueiras - A História Sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil - 3ª Ed.** 2010.
- ARAÚJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (Orgs). **Violência na história: Memória, trauma e reparação**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2012.
- BAKHTIN, Mikhail. **Discourse in the novel**. In: HOLQUIST, Michael (org) The dialogic imagination. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BARTHES, Roland. **Image music text**. Nova York: Hill and Wang, 1977.
- BASTOS, Maria Helena Câmara. **Amada pátria idolatrada: um estudo da obra Porque me ufano do meu país, de Affonso Celso (1900)**. In: Educar, Curitiba, n. 20, p. 245-260. 2002. Editora UFPR.
- BAY, D. M. D. **Fascínio e terror: o sagrado**. In: Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas, nº 61, FPOLIS, Dezembro, 2004.
- BERKHOF, L. **Teologia sistemática**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1976.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê, 2003.
- BRANDINI, Laura Taddei. **Roland Barthes no Brasil, via traduções**. Cad. Trad., Florianópolis, nº 34, p. 120-141, jul./dez. 2014.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. Relatório/Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 976 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1).

- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. Relatório/Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 416 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2).
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. Relatório / Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 1996 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3).
- BRITO, E. Z. C. de. **Santa Dica, a santa ressuscitada em Goiás**. Nossa história, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Editora Moraes: 1974.
- BURITY, Joanildo Albuquerque. **Fé na revolução**. Protestantismo e discurso revolucionário brasileiro 1961-1964. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- BURKE, Peter. **A Escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- BURNS, E. Bradford. **Nationalism in Brazil**: a historical survey. New York, NY: Frederick A. Prager Publishers, 1968.
- CALDAS, Alberto Lins. **Nas Águas do Texto**: palavra, experiência e leitura em História Oral. Porto Velho: Edufro, 2001.
- CALVINO, J. **Institución de la religión cristiana**. Rijswijk Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967. v. I e II.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. **Para viver os mitos**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. **Tu és Isso**: transformando a metáfora religiosa. São Paulo: Madras, 2003.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Evangélicos e golpe militar de 1964**. Tempo e Presença, Rio de Janeiro, n. 334, ano 26, p. 23-31, 2004.
- _____. **O demoníaco, as representações do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro**. In: Estudos de Religião, Ano XXI, n. 33, 59-107, jul/dez 2007.
- _____. **Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1964-1969)**. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 23, n.1, p. 95-156, 2002.
- CAPELLARI, Marcos Alexandre. **O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel**. São Paulo, 2007. (Tese de doutorado –Programa de Pós-Graduação em História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP).

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CARIRY, R. **O Caldeirão de Santa Cruz do Deserto**. Fortaleza: Cariri Filmes, 2001.

CARNEIRO, R. B.; MARTINS, C. M. **A sombra do meu Padim, os Aves de Jesus**. Nossa história, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006. p. 38-42.

CAVALCANTI, H.B. **Political cooperation and religious oppression: Presbyterians under military rule in Brazil (1964-1985)**, in *Review of Religious Research*, v. 34, n. 2, December, 1992.

CÉSAR, Waldo et al. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste Vol. I**. Rio de Janeiro, 1962

CHAGAS, Rodrigo Pereira. **A “transição transada”: Florestan Fernandes e a “democratização” (1984 – 1994)**. In: Projeto História nº 41. Dezembro de 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

COMISSÃO DOS TREZE. **Doutrina do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1963.

CORDEIRO, D. S. de A. **Memórias e narrações na construção de um líder** (Beato José Lourenço). 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **A origem da escola dominical no Brasil: esboço histórico**. Maringá: [S.: n.], 2010.

CUNHA, E. da. **Os sertões: campanha de Canudos**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

CUNHA, Paulo Roberto Ferreira da. **O American Way of Life e a ideia de homem médio norte-americano: a mediação através do traço de Norman Rockwell e da lentes de Frank CAPRA**. In: PPGCOM ESPM, SÃO PAULO, COMUNICON, 2014.

_____. **O cinema musical norte-americano: história, gênero e estratégias da indústria do entretenimento**. SP: Annablume, 2012.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. **A invenção do cotidiano – as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DESROCHE, H. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Editora Umesp, 2000.

_____. **Sociologia da Esperança**. São Paulo, Paulinas, 1985.

- DIAS, Zwinglio Mota (Org.) **Memórias ecumênicas protestantes** – Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência. Zwinglio Mota Dias (organizador). – Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.
- DUMONT, Jean-Paul. **The headman and I**. Austin: University of Texas Press, 1978.
- DWYER, Kevin. **Marrocan dialogues**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- _____. **On the dialogic of fieldwork**. *Dialectical Anthropology*, v. 2, nº 2, p. 143 – 151, 1977.
- _____. **The dialogic of ethnology**. *Dialectical Anthropology*, v. 3, nº 4, p. 205 – 224, 1979.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ARAGÃO, Cândido. Entrevista a Hélio Goldstejn. In: Revista Versus, nº 31, abr. 1979, p. 08.
- ERICKSON, Millard J. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.
- FERNANDES, Florestan. **Nova República?** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- FERNANDES, Humberto Viegas. **Renovação espiritual no Brasil, erros e verdades**. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.
- FERRAZ, Salma. **Santa Ceia Profana**. In: Pólen do Divino. Blumenau, p. 49-68: Editora FURB, 2011.
- FERREIRA, Ebenézer Soares. **História dos batistas fluminenses**. Rio de Janeiro: Editora do autor, 2001.
- FERREIRA, Franklin. **A igreja cristã: das origens aos dias atuais**. São Paulo: Vida Novo, 2013.
- FICO, Carlos. **Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar**. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- _____. **Como eles agiam** – Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FILHO, Celso Ramos Figueiredo. **Em 1964: limites autoritários do liberalismo**. In: Revista Adusp, 2005.
- FON, Antonio Carlos. **Tortura**. História da Repressão Política no Brasil. Comitê Brasileiro pela Anistia, SP. São Paulo: Global Editora, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FREITAS, S. M. de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

- FRESTON, Paul. **Evangélicos na Política Brasileira: História Ambígua e Desafio Ético**. Curitiba: Encontro, 1994.
- GABRIEL, Ruan de Sousa. **“Aleluia, Ditadura!”: A repressão teológica e política nas igrejas evangélicas no tempo dos militares**. São Paulo, 2015 (Trabalho de Conclusão de Curso – graduação em comunicação social com habilitação em jornalismo pela Universidade de São Paulo, USP).
- GASPARI, Elio. **A ditadura derrotada**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- _____. **A ditadura encurralada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **A ditadura escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GOLDSTEIN, Hélio. **Entrevista**. In: Revista Versus, nº 31, abr. 1979.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do novo testamento: grego/português**. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- GOMES, Ana Maria Suman. **As Ondas do Evangelho – Introdução à História do Rádio Evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro, 2003. (Dissertação – Mestrado em Teologia. Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil).
- GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. **Um Estudo sobre a Conversão Religiosa no Protestantismo Histórico e na Psicologia Social da Religião**. Ciências da Religião (Mackenzie. Impresso), v. 9, p. 148-174, 2011.
- _____. **O Messianismo Milenarista no Brasil e a Psicologia Social da Religião**. Limites e Possibilidades. In: História Agora: Revista de História do Tempo Presente, Nº 11, 2011.
- _____. **O messianismo milenarista no Brasil e o mito do eterno retorno: limites e possibilidades**. CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – HISTÓRIA E SOCIEDADE, São Paulo: Mackenzie, Volume 6, nº 2, 2008.
- _____. **Um estudo sobre a conversão religiosa no protestantismo histórico e na psicologia social da religião**. In: Rev. Ciências da Religião: história e sociedade. São Paulo: Mackenzie, 2011.
- GOMES, Ângela de Castro; FERREIRA, Jorge. **1964: o golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org). **A experiência etnográfica e a literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

- GREEN, James N. **Apesar de vocês: oposição à ditadura brasileira nos Estados Unidos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GUERRA, Cláudio. NETTO, Marcelo; MEDEIROS, Rogério. **Memórias de uma guerra suja**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.
- GUEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1994.
- _____. **La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte**. Étude de mémoire collective. Paris: PUF, 1941.
- _____. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HOBBS, Eric. **Era dos Extremos**. O breve século X (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Tempos fraturados**. São Paulo : Companhia das Letras, 2013.
- _____; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2012.
- HODGE, C. **Systematic theology**. New York: Scribner, Armstrong, 1877.
- Infância Roubada, Crianças atingidas pela Ditadura Militar no Brasil/Assembleia Legislativa, Comissão da Verdade do Estado de São Paulo. – São Paulo: ALESP, 2014.
- JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JONES, Judith Macknight. **O Soldado Descansa: uma epopeia norte-americana sob os céus do Brasil**. São Paulo: Jarde, 1967.
- JOUTARD, Philippe. “**Algunos retos que se le plantean a la historia oral del siglo XXI**”. HISTÓRIA, ANTROPOLOGIA Y FUENTES ORALES, nº 21, 1999, p. 149-162.
- JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. **Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Schaul**. In: Estudos de Religião, v. 26, n. 43 • 56-76 • 2012 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.
- KARNAL, Leandro. **Pecar e perdoar – Deus o homem na história**. São Paulo: Nova Fronteira, 2014.

- _____.; PURDY, Sean; FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius de. **História dos Estados Unidos**. São Paulo: Contexto, 2007.
- KIERKEGAARD, S. A. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.
- Kierkgard. Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. **Dialogue des femmes en ethnologie**. Paris: Maspero, 1977.
- LAPLANTINE, François. **Mesianismo, posesión y utopia** – las tres voces de la imaginación colectiva. Barcelona: Gedisa Editorial, 1977.
- _____. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.
- LEITÃO SANTOS, João Marcos. **Na antecâmara do golpe**. O manifesto dos ministros batistas do Brasil, 1963, p. 69-86. In: O protestantismo e o Regime Militar no Brasil: perspectivas. Mnemosine – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG, 2014.
- 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.
- LISBOA, Fábio Aguiar. **Repensando a Missão: Um Olhar Crítico sobre a Teologia de Missão dos Batistas Brasileiros**. REVISTA POS-ESCRITO| nº 6, set./dez, Rio de Janeiro, 2012, p. 21-49.
- LOPES, Gustavo Esteves. **Ensaio de terrorismo: história oral da atuação do Comando de Caça aos Comunistas**. Salvador: Editora Pontocom, 2014.
- LUTERO, M. **Obras selecionadas: interpretação do Novo Testamento Gálatas e Tito**. São Leopoldo: Sinodal, 2008. v. 10.
- MACHADO DE ASSIS. **Um apólogo**. São Paulo: DLC Editora, 2014.
- MACHADO, P. P. **Canudos do Sul**. Nossa história, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa**. In: Estudos Teológicos, v. 45, n. 2, p. 90-106, 2005.
- _____. **Narrativa e hermenêutica teológica**. “Narrativa e hermenêutica teológica”. In: Caminhando, vol. 7, n. 1 [9], 2002, p. 6-22 [Edição on-line, 2009].
- MAGNANI, J.G.C. & TORRES, L.L. **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **A antropologia urbana e os desafios da metrópole.** Tempo social, São Paulo, v.15, n.1, p. 81-95, abr., 2003.

MAINWARING, Scott; PÉREZ-LIÑÁN, Aníbal. **Democracies and Dictatorships in Latin America:** Emergence, survival, and fall. Cambridge: Cambridge University, 2013.

_____. **Igreja Católica e política no Brasil:** 1916 – 1985. São Paulo, Brasiliense, 1985.

MANUAL DA CAMPANHA NACIONAL DE EVANGELIZAÇÃO DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Rio de Janeiro: CBB, 1964.

MARANHÃO Fº. Eduardo Meinberg de Albuquerque. . Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. São Paulo, 2015 (Tese – Doutorado em História Social. Universidade de São Paulo, USP).

_____; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. História oral testemunhal, memória oral e memória escrita e outros assuntos. Entrevista com o professor José Carlos Sebe Bom Meihy. História Agora, v. 8, p. 259-274, 2010.

MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil.** Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

_____. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999.

MARTINS, C. M. **Os Muckers, os fiéis armados de Jacobina.** Nossa história, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006. p. 30-34.

MARTINS, J. S. **Do PT das Lutas Sociais ao PT do Poder.** São Paulo: Contexto, 2016.

_____. **O artesanato intelectual na sociologia.** In: Revista Brasileira de Sociologia-RBS, v. 1, nº 02: jul. dez. 2013. p. 13-48.

_____. **Uma sociologia da vida cotidiana.** São Paulo: Contexto, 2014.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **(Re)introduzindo a História Oral no Brasil.** São Paulo: Xamã, 1996.

_____. **Memória, história oral e história.** Oralidades (2010): 179-191.

_____. HOLANDA, Fabíola. **História Oral, como fazer, como pensar.** São Paulo: Editora Contexto, 2013.

_____; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. **Guia prático de história oral:** para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2011.

_____. **(Re) Introduzindo a História Oral no Brasil.** São Paulo: Xamã, 1996.

_____. **Canto de Morte Kaiowá:** História Oral de Vida. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

- _____. **Defendendo a história oral e memória.** In: Cadernos CERU. São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1994. N° 5, série 2. p. 52-60.
- _____.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral Como Fazer Como Pensar.** São Paulo: Contexto, 2007.
- _____. **Manual de História Oral 5ª.** São Paulo: Edições Loyola, 1991, 2005.
- _____. **A Colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica.** São Paulo: Nova Stella, 1990.
- _____. **Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. **Manual de História Oral 5ª.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. **Memória, história oral e história.** Oralidades (2010): 179-191.
- MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo, Loyola, 2002.
- _____. **O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.** In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005.
- MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 2004.
- _____. **L'imagination sociologique.** Paris: La Découverte/Poche, 2006.
- MELLO, M. M. **Mutações de olhar: as vias de diálogo entre o campo e o arquivo.** Sociedade Cultura, v.11, n.1, p. 41-49, 2008.
- MINARDI, Ines Manuel. **A Segurança Nacional nas Constituições do Brasil.** In: Curso de Especialização em Estudos Brasileiros. São Paulo: Anais do Curso, Mackenzie, 1980.
- MIX, Miguel Rojas. **El Dios de Pinochet: fisonomía dels fascismo iberoamericano.** Madrid: del Taller de Mario Muchnik, 2007.
- MONTEIRO, D. T. **Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- MORAES, Dênis de. **A Esquerda e o Golpe de 64.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- MOSSIÈRE, G. **Psychologie de la conversion: études sur l'influence inconsciente.** Fribourg: Delval, 2007.
- NAPOLITANO, Marcos. **1964: História do Regime Militar Brasileiro.** São Paulo: Editora Contexto, 2014.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro.** Rev. Ciências Sociais. Vol. 16, nº 46, 2001.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Nilo Dias. **A configuração do sistema de repressão no governo JK (1956 – 1961)**. São Paulo, 2013 (Tese de doutorado - Programa de Pós-graduação em História da PUC-SP).

_____. **A vigilância da DOPS-SP às Forças Armadas (Brasil - década de 1950)** sistema repressivo num Estado de natureza autocrática. São Paulo, 2008. (Dissertação de mestrado–Programa de Pós - graduação em História da PUC-SP).

ORVIL, CIE. Disponível em: <<http://mtm.ufsc.br/~mcarvalho/PROJETO%20ORVIL.pdf>>. Acesso em: 19 de agosto de 2015.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Ed. 70, 1992.

PAIXÃO JUNIOR, Valdir Gonzales. **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.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PEACE, R. V. **Conversion in the New Testament: Paul and the Twelve**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.

PEAGLE, Eduardo Guilherme de Moura. **A posição política da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) nos anos de chumbo (1964 – 1985)**. Florianópolis, 2006 (Dissertação de mestrado – Programa de pós-graduação em história cultural da Universidade Federal de Santa Catarina).

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **O que é contracultura**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas no Brasil**. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PETRUS, Gabriel Merib. **A justiça de transição como realização do Estado Democrático de Direito: caminhos para a desconstrução político-jurídica do legado autoritário no Brasil**. In: II Reunião de Estudos sobre internacionalização do Direito e Justiça de Transição (IDEJUST), 2010.

PINHEIRO, Jorge. **Teologia da Vida**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. SANTOS, M. (Orgs.). **Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância**. São Paulo: Fonte, 2012.

_____. **Deus é brasileiro, as brasilidades e o Reino de Deus**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **Teologia humana, pra lá de humana**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. **Teologia e Política**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____.; SANTOS, Marcelo. **Manual de História da Igreja e do Pensamento Cristão**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989.

PORTELLI, Alessandro. “**Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética em História Oral**”. In: Projeto História no. 15 PUC, São Paulo, 1997.

QUEIROZ, M. I. P. de. **Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 2003.

QUEIROZ, R. da S. **A caminho do paraíso, o surto messiânico milenarista do Catulé**. São Paulo: FFLCH, USP-CER, 1995. v. 6.

QUEIROZ, R. da S. **A caminho do paraíso, o surto messiânico milenarista do Catulé**. São Paulo: FFLCH, USP-CER, 1995. v. 6.

REGO, J. L. do. **Pedra Bonita**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1939.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

RENDERS; Helmut; SOUZA, José Carlos de; CUNHA, Magali do Nascimento. **As Igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste**. São Bernardo do Campo: EDITEO, São Paulo: ASTE, 2012.

RESENDE, Pâmela de Almeida. “**Os vigilantes da ordem: a cooperação Deops/SP e SNI e a suspeição aos movimentos pela anistia (1975 – 1983)**”. Campinas, 2013 (Dissertação de mestrado – programa de pós-graduação em história social da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP).

RIBEIRO, M. C. B. **Experiência de luta na emancipação feminina: mulheres na ALN**. São Paulo, 2011 (Tese de doutorado – programa de pós-graduação em história social da Universidade de São Paulo, USP).

RICOEUR, Paul. “**Le pardon peut-il guérir?**” *Esprit, Revue Internationale*. Paris: nº 3-4, março-abril de 1995.

_____. **Memória, História, Esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro, Vertice, 1990.

_____. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O perdão pode curar?** 1996. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf>. Acesso em: jun. 2009.

_____. **O perdão pode curar?** In: HENRIQUES, Fernanda (Org). Paul Ricoeur e a simbólica do mal. Porto: Editora Afrontamento, 2005. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf>.

RIDENTI, Marcelo; AARÃO REIS, Daniel (Orgs). **História do Marxismo no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROTHEN, J.C. **O Conselho Federal de Educação nos bastidores da reforma universitária de 1968**. In: Educação & Sociedade, Campinas, v. 29, n. 103, p. 453-475, maio/ago. 2008.

SÁ MOTTA, R. P. **Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SAMPAIO, Jorge Hamilton. **Sobre sonhos e pesadelos da juventude metodista brasileira nos anos sessenta**. São Bernardo do Campo, 1998 (Tese de doutorado – programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo).

SANTOS, Marcelo. **O Marco Inicial Batista: História e Religião na América Latina a partir de Michel de Certeau**. São Paulo: Igreja Sem Fronteiras, 2003.

SCHMIDT, Daniel Augusto. **Herdeiros de uma tradição: uma investigação dos fundamentos teológico-ideológicos do conservadorismo metodista na crise da década de sessenta**. São Bernardo do Campo, 2008. (Dissertação de mestrado – programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo).

_____. **Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil**. São Paulo: Reflexão, 2014.

SCHNAIDERMAN, Boris. **Haroldo de Campos e a transcrição da poesia russa moderna**. Fragmentos, Florianópolis, nº 25, julho-dezembro, p. 61-68, de 2003.

_____. **Haroldo de Campos, poesia russa moderna, transcrição**. Revista USP, São Paulo, nº 59, p. 172-180, setembro-novembro de 2003b.

SCHÜNNEMANN, Rolf. **Do Gueto à Participação**. O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões**. Aparecida: Editora Santuário, 2001.

SEAWRIGHT, Leandro. A. **Dos fundamentos ao cisma: uma abordagem histórico-teológica do cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960**. São Paulo: trabalho de conclusão de curso, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2005.

_____. **Entre Deus, Diabo e Dilma: as narrativas evangélicas fundamentalistas nas eleições 2010.** In: Estudos de Religião, Vol. 27, Nº 1, Jan-Jun, 2013.

_____. **Entre Deus, Diabo e Dilma: messianismo evangélico nas Eleições 2010.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. **Jesus Narrativo: oralidade cristã entre história, memória e mítica.** PLURA, Revista de Estudos de Religião, Vol. 3, nº 1, 2012, p. 130-148.

_____. **Poder e experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960.** São Bernardo do Campo, 2008. (dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, UMESP).

SECCO, Lincoln. **25 de abril de 1974: a Revolução dos Cravos.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

SHAULL, Ricardo. **El cristianismo y la revolución social.** Buenos Aires: La Aurora, 1955.

SILVA, Êça Pereira da. **O combate à subversão nos anos 1960: uma comparação entre Escola Superior de Guerra (Brasil) e o Centro de Altos Estudos Militares (Peru).** In: Anais Eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP, p. 1-12, Santos-2014.

SILVA, Rogério Forastieri da. **História da historiografia.** Capítulos para uma história das histórias da historiografia. SP/Bauru: Edusc, 2001.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Getúlio a Castello (1930-64).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Brasil: de Getúlio a Castelo, 1930 - 1964.** São Paulo: Paz e Terra, 2007. Ver do mesmo autor: **Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964 – 1980.** São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SOUZA, Beatriz M. **A experiência da salvação.** Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Natanael Francisco de. **Raízes do pentecostalismo no Brasil: a canção da mudança.** São Paulo, 2008 (dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, USP).

SOUZA, Silas Luiz de. **Protestantismo & Ditadura: presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985).** São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

STRONG, A. H. **Systematic theology: three volumes in one.** Philadelphia: The Judson Press, 1954.

SUNG, Jung Mo; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Religiões populares e novos cenários culturais: Rupturas e continuidades.** São Paulo: Reflexão, 2012.

- TÁPIA, Thelma; NÓBREGA, Médi. **Haroldo de Campos – Transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- TEIXEIRA, Mauro. **A revanche dos vencedores: história, memória e luta política no Orvil Mariana**, 2012 (Dissertação de mestrado – pós-graduação em história da Universidade Federal de Ouro Preto).
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado História Oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- TOGNINI, Enéas. **São Paulo será destruída**. São Paulo: Edições Enéas Tognini, 1971.
- _____. **Enéas Tognini: a autobiografia**. São Paulo: Hagnos, 2006.
- _____; ALMEIDA, Silas L. **História dos batistas nacionais**. Brasília: LERBAN, 2007.
- VANDERLINDE, Tarcísio. **Entre dois reinos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores no Sul do Brasil**. Cascavel: Edunioeste, 2006.
- _____. **Entre dois reinos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores no Sul do Brasil**. Niterói, 2004 (Tese – doutorado em história social, Universidade Federal Fluminense).
- VEALE, Sharon; SCHILLING, Kathleen. **Talking History: Oral history guidelines**. Hurstville: Department of Environment & Conservation (NSW), 2004.
- VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). **Pesquisas: desafios urbanos do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- VILELA, Márcio Ananias Ferreira. **Discursos e práticas da Igreja Presbiteriana do Brasil durante as décadas de 1960 e 1970: diálogos entre religião e política**. Recife, 2014 (Tese de doutorado – Programa de pós-graduação em história da Universidade Federal de Pernambuco).
- WILLEMS, Emílio. **Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.
- WILLIAMS, C. Tongues of the Spirit. **A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomenon**. Cardiff: University of Wales Press, 1970.
- XAVIER, João Leão dos Santos. **Colunas da Renovação Espiritual**. Belo Horizonte: Lerban, 1997.
- ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (Org). **Ditadura militar na Bahia: novos olhares, novos objetos, novos horizontes**. Salvador: EDUFBA, 2009.

Periódicos consultados e atas:

- Página 1 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, janeiro de 1965.
- Página 1 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 1 de junho de 1963.
- Página 1 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 14 de setembro de 1963.
- Página 10 – O ESTADO DE S. PAULO – Domingo, 15 de março de 1964.
- Página 3 – O Jornal Batista, Rio De Janeiro, abril de 1964.
- Página 4 – O ESTANDARTE, São Paulo, Terça-feira, 31 de março de 1964.
- Página 4 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 1 de fevereiro de 1965.
- Página 4 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 16 de novembro de 1963.
- Página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Quinta-feira, 20 de dezembro de 1973.
- Página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Quinta-feira, 25 de junho de 1973.
- Página 5 – NACIONAL – FOLHA DE S. PAULO – Segunda-feira, 25 de junho de 1973
- Página 5 – O Jornal Batista, Rio de Janeiro, Sábado, 23 de novembro de 1963.
- Página 6 – O ESTADO DE S. PAULO – Terça-feira, 24 de junho de 1975.
- Página 7 – O ESTADO DE S. PAULO – Terça-feira, 1 de abril de 1975.
- Página 7 – O JORNAL BATISTA, Domingo, 7 de fevereiro de 1965.
- Página 7 – O JORNAL BATISTA, Quinta-feira, 20 de novembro de 1958.
- Páginas 6 e 7 – O Estandarte, São Paulo, julho de 1987.
- ATAS E RELATÓRIOS DA CBB, 1964.
- ATAS E RELATÓRIOS DA CBB, 1975.

Sites/portais consultados:

- <http://bnmdigital.mpf.mp.br/>
- <http://www.aperj.rj.gov.br/>
- <http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memrev/>
- <http://www.arquivonacional.gov.br/>
- <http://www.cnv.gov.br/>
- <http://www.comissaodaverdade.ufrn.br/>
- <http://www.dhnet.org.br/perly/perfil.htm/>
- <https://www.youtube.com/>
- www.averdadesufocada.com/
- www.batistabrasileiro.com/

www.bibliaonline.com.br/

www.dec.ufcg.edu.br/

www.economia.terra.com.br/

www.esg.br/

www.istoe.com.br/

www.metodistavilaisabel.org.br/

www.novosdialogos.com/

www.publicadireito.com.br/

www.scielo.br/