

# **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**

Ano VII, 2008

n. 7 – dezembro

REVISTA DO  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
RECIFE

ISSN 1679-5393

---



## **FASA GRÁFICA**

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista,  
Fone: (81) 2119-4160, Fax: (81) 2119-4259  
CEP 50050-410, Recife-PE

### **UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**

Pe. José Acrízio Vale Sales, S.J., **Presidente**

Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., **Reitor**

Prof. Junot Cornélio Matos, **Pró-reitor Acadêmico** – Prof. Luciano José, Pinheiro

Barros, **Pró-reitor Administrativo** – Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, S.J.,

**Pró-reitor Comunitário**

### **BIBLIOTECA CENTRAL Pe. ALOÍSIO MOSCA DE CARVALHO, S.J.**

Endereço para permuta

E-mail: aquis@unicap.br • Fone: (81) 2119-4248

**Endereço da versão eletrônica:** <http://www.unicap.br/revistas>

### **COMISSÃO EDITORIAL**

**Editor:** Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

**Editor-adjunto:** Prof. Fernando José Castim Pimentel

**Editoreção eletrônica e programação visual:** Lílian Costa

E-mail: cedit@unicap.br

### **REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**Conselho Editorial:** Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior e

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques.

E-mail: revteo@unicap.br

#### **Conselho Científico**

**Externo:** Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP), Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (UFPB-PB), Prof. Dr. Carlos Mendonza (IBEROAMERICANA-MÉXICO), Prof. Dr. Jung Mo Sung (METODISTA-SP), Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS), Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF-MG), Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Clara Bingemer (PUC-RJ), Prof. Dr. Riccardo Burigana (Istituto di studi ecumenici «San Bernardino», Venezia-ITÁLIA), Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Sylvana Maria Brandão de Aguiar (UFPE-PE).

**Interno:** Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques e Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira, S.J.

As matérias assinadas são da responsabilidade dos respectivos autores.

Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre eles. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

#### **Preços a partir de 2009, para os 2 números anuais:**

Assinatura nacional: R\$ 30,00; Assinatura exterior: US\$ 30,00

**Tiragem deste número:** 300 exemplares

**ISSN 1679-5393**

---

Revista de Teologia e Ciências da Religião. Recife:  
FASA, 2008. Semestral. Periódico Publicado  
pelo Mestrado em Ciências da Religião da Uni-  
versidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

---

### HELDER CAMARA: Dom de Deus, ícone de humanidade

*Pedro Rubens Ferreira Oliveira<sup>1</sup>*

É difícil falar de Dom Helder sem emoção, é impossível ficar indiferente diante de seu testemunho. Até há pouco tempo, ele estava entre nós; sua presença irradiava um carisma de bondade, de humanidade e de santidade que tocava os corações. É verdade que ele partiu; mas, na sua lembrança, perpetua-se esse sentimento, como se sua presença nos acompanhasse. Por isso, tem sentido resgatar aspectos de seu legado, preparando-nos à comemoração de seu centenário de nascimento. Dom Helder foi homem de Igreja e de Deus, profético em seu tempo e visionário do futuro, pastor dos pobres e humanista sem fronteiras.

Dom Helder foi um *homem de Igreja*, totalmente dedicado à causa do evangelho e, por isso, *homem de Deus*. Cearense da capital, onde recebeu sua formação clássica e foi ordenado padre. Não chegou a ser Cardeal, embora tenha sido bispo e arcebispo, fundador da CNBB, liderança mundialmente conhecida, referência para além dos continentes, e mesmo das Igrejas. Veio ser arcebispo de Olinda e Recife em tempos difíceis, quando a ditadura militar mostrava seu lado fascista e repressor, quando não assassino. Nesse contexto, foi muito mal recebido aqui por direitistas ilustres, ameaçado com tiros em sua casa e

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pelo Centre D'études Et de Recherches de La Compagnie de Jésus, (França). Reitor da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, e professor do Mestrado em Ciências da Religião.

boicotado pelos meios de comunicação de massa. Paradoxalmente, esse cenário sombrio só ressaltou sua projeção internacional, sobretudo depois de sua participação no concílio Vaticano II e no movimento de *aggiornamento* em que a Igreja entrou em diálogo com a sociedade e com o mundo. A abertura eclesial do período pós-conciliar contrastava, porém, com o fechamento político das sociedades latino-americanas e agravamento da realidade de empobrecimento e injustiça social.

Como a grande maioria dos bispos imbuídos do espírito renovador de Vaticano II, Dom Helder era favorável à Teologia da libertação e às Comunidades eclesiais de Base. Mas, por que então não saía em sua defesa? Talvez porque sabia que seria inútil ou mesmo contraproducente. Parecia impossível persuadir a Cúria romana de que a Igreja na América latina jamais poderia adotar, como o clero polonês, um anticomunismo absoluto, aproximando-se do outro extremo do espectro político, já que a repressão que esmagava nosso povo vinha da direita, das sanguinárias ditaduras argentina, chilena, brasileira. Quanto às Comunidades Eclesiais de Base, ele próprio as promovia, sob o nome de “Encontro de irmãos” e devia achar qualquer hostilidade eclesiástica em relação a elas, como um bombardeio contra as próprias vanguardas, para falar como Teilhard de Chardin.

Dom Helder era, pois, um *homem de seu tempo e, com visão profética*, manifestou aguda sensibilidade social, fundada sobre o Evangelho e atenta às mediações humanas indispensáveis à construção do Reino de Deus, que começa aqui e agora, mas está aberto a uma esperança sem fim. Ouvinte da Palavra de Deus, Dom Helder era também um excelente orador, articulando vigor profético e sabedoria humana. Ele inspirava-se em Deus para falar em linguagem bem humana, de maneira simples e, ao mesmo tempo, poética e profunda. Assim, contribuiu para a participação cristã no resgate da democracia e da cidadania brasileiras, mas foi igualmente um ícone da esperança humanística, artífice da paz e cidadão do mundo.

Dom Helder entrou, assim, na história como o *pastor dos pobres* e, graças à sua visão, palavras e atitudes humanísticas, tornou-se um *homem sem fronteiras*. Percorreu cidades e continentes, falou a pequenos grupos e a multidões; fez homilias em capelas e catedrais, conferências em praças e universidades; foi homenageado e recebeu prêmios de reconhecimento pelo seu trabalho, tudo associado às grandes causas humanitárias. No entanto, por onde passou e tudo o que disse o confirmava como grande pastor dos pobres e advogado dos empobrecidos. Não ficou identificado com tendências políticas de moda, nem se deixou instrumentalizar por nenhuma forma de poder, mas testemunhava uma capacidade de diálogo e firmeza de propósito pelas causas que defendia. Falou várias línguas, sem perder nada de seu sotaque nordestino e especificamente cearense. Tornou-se, assim, um cidadão do mundo, sem perder o jeito simples e bem humorado de sua gente.

Mas a riqueza e a complexidade de sua personalidade só podem ser captadas em um contato pessoal; e muitos dos autores desta revista tiveram tal sorte, sentiram a magia de sua influência. Voltando a nosso ponto de partida, perguntamos agora: donde vinha essa irradiação de Dom Helder? Eu fico com a pureza e o bom senso da resposta do povo simples: Dom Helder era um santo. Não era, portanto, apenas um carisma pessoal, um talento humano, mas uma presença de Deus. Essa irradiação que tocava quem dele se aproximava, só poderia vir de Deus: era a presença de Deus em Dom Helder, em um grau que só existe nos verdadeiros santos, e, através de sua vida e de seu testemunho, somos conduzidos a Deus. Deixemo-nos, pois, inspirar, com o coração aberto e a inteligência afiada, por Dom Helder, Doutor *Honoris Causa* da Universidade Católica de Pernambuco.

Muito se pode dizer sobre Dom Helder. Estamos, praticamente, com uma agenda de dois anos comemorativos: em 2008, realizamos algumas atividades preparatórias rumo ao Centenário de nascimento e, em 2009, será o coroamento desse trajeto que faremos com Dom Helder, esse pequeno grande homem. Trata-se de um tempo de comemoração, aprofundamento e pesquisa.

Por isso, este número da Revista de Teologia e Ciências da Religião de nossa universidade escolheu esse “ícone do diálogo e do humanismo” como interlocutor principal, recolhendo os artigos do Seminário Nacional, realizado na UNICAP, de 12 a 15 de maio de 2008, sob o tema: “O Século de Dom Helder”. Nesse ato, nossa revista inaugura uma nova fase: assume o estilo temático, passa de uma edição anual a semestral, além de outras inovações.

Que Dom Helder nos inspire nos caminhos de busca da verdade sobre Deus e a Humanidade, sem jamais relaxar no exercício de diálogo com todos os homens e mulheres de Boa Vontade, base de uma sociedade mais justa e fraterna, preconização do Reinado de Deus.

**Contato:**

prubens@unicap.br

## ARTIGOS

### **CRISTIANISMO E CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA**

Manfredo Araújo de Oliveira ..... 9

### **DA CNBB AO VATICANO II:**

#### **Dom Helder e a busca constante de colegialidade e comunhão**

Gervásio Fernandes de Queiroga ..... 37

### **EM MEMÓRIA DE DOM HELDER CAMARA**

Dom José Maria Pires ..... 71

### **A DÁDIVA DAS PALAVRAS, DA GRAÇA E DA ASSOCIAÇÃO: a propósito da força de um pedido de silêncio**

Drance Elias da Silva ..... 87

### **SINCRETISMO À IURD:**

#### **a apropriação dos patrimônios simbólicos derivados da matriz religiosa brasileira**

Sergio Sezino Douets Vasconcelos

Esdras Gusmão de Holanda Peixoto ..... 99

## RESENHAS

**Livros**.....121

**Filmes**.....127

**REVISTAS EM PERMUTAS**.....135

**DIRETRIZES PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS**.....137



## PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO MESTRADO ACADÊMICO

As Ciências da Religião estudam o fenômeno religioso nos seus múltiplos contextos histórico, social e cultural. Partindo da contribuição dos diversos instrumentais teóricos, oriundos das ciências humanas, o mestrado procura, de forma interdisciplinar, analisar as diferentes manifestações, nas suas múltiplas contextualidades, que as religiões assumem na sua relação com a cultura e a sociedade.

O **Mestrado em Ciências da Religião** pretende atender aos profissionais da Teologia, Sociologia, Antropologia, História, bem como de outras áreas que mantenham alguma relação com as Ciências da Religião, desde que apresentem projetos de pesquisa relacionados às linhas que estão sendo oferecidas, incrementando o desenvolvimento da pesquisa nessa área.

### **ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:**

Religião, Cultura e Sociedade

### **LINHAS DE PESQUISA:**

1. Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade
2. Tradição Judaico-Cristã, Cultura e Sociedade

Número de vagas: 20. Duração do curso: 24 meses. Número mínimo de créditos: 24 créditos, sendo 18 em disciplinas (2 obrigatórias e 04 optativas) e 06 em trabalho de elaboração da dissertação.

### **Coordenador do Mestrado de Ciências da Religião**

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão – (81) 2119-4022

### **Secretaria Acadêmica**

De segunda a sexta-feira, 9h - 11h30min e 14h30min - 17h

(81) 2119-4369 e (81) 2119-4388

[http://www.unicap.br/pos/ciencias\\_religiao/apresentacao.htm](http://www.unicap.br/pos/ciencias_religiao/apresentacao.htm)

**Corpo docente:** Prof. Dr. Pe. Antonio Raimundo Sousa Mota, S.J., Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima, Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. Pe. Ferdinand Azevedo, S.J., Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, Prof. Dr. Pe. Luiz Alencar Libório, Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques, Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes, Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zuleica Dantas Pereira Campos.



## CRISTIANISMO E CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA

*Manfredo Araújo de Oliveira*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Refletindo sobre o legado de Dom Helder Camara à Igreja e à Sociedade brasileira do século XXI, o texto busca compreender, à luz de uma análise crítica das sociedades contemporâneas, quais os desafios fundamentais que se apresentam à ação dos cristãos – destacando especialmente aquele da exclusão generalizada – e se pergunta como deve ser a presença solidária da comunidade eclesial diante de tal mundo. Conclui que a Igreja tem hoje uma chance que talvez no passado não foi tão clara: a de uma missão inteiramente desinteressada, não voltada para si mesma, mas voltada inteiramente para as grandes causas do ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desafios eclesiais; exclusão; missão; presença solidária

**ABSTRACT:** Reflecting about “Dominus” Helder Camara spiritual legacy to XXIst Century Church and Brazilian society, this Text aims at understanding, in the light of a critical analysis regarding to contemporaneous societies, which are the fundamental challenges that are present to Christian people action, emphasizing, meanly, that one related to generalized exclusion – and it – this text – presents an autoquestion about the way the ecclesiastical community’s solidary presence must be viewed and lived out, in front of such a world people are inserted in. It concludes that Church, nowadays, counts upon a chance, a situation that, perhaps, was not so evident, clear: that one regarding to an entirely disinterested, unselfish mission, i.e. non-turned toward itself, but wholly reverted towards the human being great causes, aims.

**KEY WORDS:** ecclesiastical challenges – exclusion – mission.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela *Universität München Ludwig Maximilian* (Alemanha). Bacharel e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente, é professor titular de Filosofia na Universidade Federal do Ceará e Professor-visitante no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul.

## Os Desafios fundamentais das sociedades contemporâneas à ação dos cristãos

A Igreja e a Sociedade brasileira herdaram de Dom Helder um legado de valor incomensurável. Cabe à nossa geração a tarefa de fazê-lo frutificar em nossa situação histórica, pois essa é a única atitude adequada frente a uma herança tão valiosa para a vida do ser humano em seu esforço de conquista de uma vida verdadeiramente humana. O primeiro passo no processo de construção de nós mesmos num determinado contexto histórico passa, certamente, pela análise e pela compreensão crítica da realidade social em que se está inserido e em que se age no que diz respeito à sua estruturação, funcionamento e evolução. Como interpretar o momento atual? V. Codina<sup>2</sup> nos chama a atenção aqui a uma tendência perigosa para os cristãos: deixar-se encantar com grande nostalgia pela época dourada da Igreja latino-americana dos anos 70-90 e com isso ignorar as mudanças experimentadas nos últimos anos como se a história estivesse parada.

O cristão vive hoje num tempo de transformações profundas que se efetivam em ritmo acelerado, estendem-se com grande rapidez a todos os cantos do planeta e produzem conseqüências em todas as esferas da atividade humana. São as próprias estruturas básicas de nossa convivência humana (a forma da vida familiar, a produção econômica, as instituições educativas) que estão submetidas a uma permanente mudança no mundo de uma sociedade pluralística, marcada, científica e tecnicamente, por uma multiplicidade imensa de conhecimentos que possibilitam hoje a manipulação genética da própria vida dos seres vivos, por uma intensificação da vida econômica e uma expansão produtiva que gera uma oferta de bens de consumo que a humanidade jamais conheceu em sua história, o mundo de uma cristandade diferenciada e dividida, das religiões mundiais, o mundo de um futuro gigantesco e planejável.

---

<sup>2</sup> Cf. CODINA V. Fe en Dios y praxis de la justicia. In: SOTER (org.). **Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 144.

Uma das características fundamentais de nosso mundo é a expansão do espaço da experiência humana: enquanto, no início do século XIX, 90% da população ainda vivia no campo e mal ultrapassava o espaço de sua pequena povoação ou da cidade mais próxima, hoje o espaço de experiência se alargou ao mundo, e a humanidade se está desenvolvendo na direção da unidade da história de todos os seres humanos a partir de uma rede de comunicações de alcance mundial. Não existe mais um povo cuja história seja totalmente independente das histórias dos outros povos, de tal modo que o próprio destino da humanidade se revela cada vez mais como tarefa comum: através de uma grande quantidade de informações o homem de hoje sabe do destino dos povos e das culturas mais distantes assim que se pode falar de uma coexistência e interdependência na história mundial das mais diferentes épocas econômicas, sociais e culturais<sup>3</sup>, ou melhor, pode-se falar no sentido estrito, pela primeira vez, de uma história mundial.

Este mundo novo é fruto da racionalização do comportamento humano no sentido de sua mediação pelas ciências modernas, que trazem consigo a tendência à cientificação plena de toda a vida individual e social do ser humano: as ciências modernas se tornaram indispensáveis para as existências física, política, cultural e econômica dos homens de nossa época, o que conduz a uma fé inabalável no valor dos conhecimentos científicos e à descrição e à objetividade como características maiores do comportamento humano<sup>4</sup>. Numa palavra, o mundo em que o ser humano vive, hoje, é um mundo “humanizado”, mundano, isto é, um mundo que ele mesmo construiu. Essa humanização do mundo, possibilitada pela capacidade técnica de re-configuração ativa do meio ambiente, material, pressupõe um relacionamento espiri-

---

<sup>3</sup> O processo se acelerou manifestando com mais clareza desafios novos à humanidade como um todo. Cf. OLIVEIRA M. A. de. **Desafios éticos da globalização**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

<sup>4</sup> Há razões para afirmar que a técnica moderna de tal modo se tornou um momento integrante de nossa vida que sua recusa radical frente às relações econômicas de dependência em nível mundial conduziria a uma ruptura generalizada. Cf. BORCHARDT K. **Dreht sich die Geschichte um? Denkmodelle für Wachstumsschranken**. Ebenhausen, 1974.

tual determinado com o meio-ambiente que é aprofundado justamente através dessa re-configuração. Esse relacionamento se fundamenta na concepção de natureza, que é própria às ciências modernas: o mundo é um sistema fechado de conexões funcionais inteligível através de uma legalidade matematicamente articulável. Cada ocorrência no mundo natural é considerada efeito de uma outra, igualmente em princípio experimentável, com a qual, a primeira ocorrência está vinculada numa relação fixa e quantitativamente determinável.

Foi esse novo saber que tornou possível a técnica moderna, cuja essência consiste na produção de um fim planejado e arbitrariamente escolhido pelo homem. Enquanto o homem das sociedades tradicionais vivia numa natureza a ele previamente dada, hoje ele pode estabelecer fins que criam um mundo artificial, numa palavra, o homem de hoje cria para si seu próprio mundo pela mediação de um saber racional da natureza matematicamente articulado, que levanta a pretensão de captar a legalidade intrínseca da natureza e sua evolução, e que lhe abre espaços inteiramente novos para sua intervenção no mundo de tal modo que o mundo, previamente dado, se transforma num simples material das ações criadores do mundo do homem. De contemplador do mundo, o ser humano se transforma em criador de mundos e, do ponto de vista histórico, isso constitui uma mudança essencial em sua forma de viver. Tudo indica que esse processo é irreversível e vai permanecer o destino comum dos seres humanos do futuro: sempre mais no mundo em que ele vive. O ser humano de nossos dias vai encontrar a si mesmo, pois vai descobrir efetivados os fins que a humanidade escolheu em sua liberdade para constituir seu mundo.

O ser humano estende essa forma científica de compreensão da natureza inorgânica à esfera do mundo biológico e mesmo ao mundo humano com enormes conseqüências concretas na configuração da vida humana, pois todos os campos da cultura (ciência, arte, vida social direito, etc.) se tornam, assim, mundanos, isto é, não são mais considerados algo pré-dado ao homem, mas produtos de sua ação livre e, por isso, não mais interpretáveis imediatamente a partir de uma significação religiosa e, portanto, não algo sagrado e intocável. É evidente

que nesse mundo Deus não “ocorre”: Ele em nada contribui para a explicação funcional dos diferentes fenômenos e para sua predição e manipulação. Por definição, o mundo das ciências naturais da modernidade é um mundo sem Deus, nele Deus não tem papel a exercer. Isso não quer dizer que os cientistas possam existencialmente encontrar uma passagem entre a ciência e a religião.

Vivemos no mundo da técnica e isso significa não somente a existência de máquinas construídas na base de uma ciência racional da natureza que se põem ao serviço do mercado, tendo, na eficácia, na rentabilidade e na produtividade, os critérios básicos e os valores que regulam todas as relações humanas, mas que a totalidade do existir humano em todas as suas dimensões é marcada pela técnica, co-determinada por ela<sup>5</sup>. Isso traz uma realidade inteiramente nova para a existência que é justamente a possibilidade de interpretar toda a vida humana a partir da funcionalidade da técnica e, assim, valorizar o ser humano unicamente a partir de sua função social, em última instância, olhar tudo a partir de sua contribuição ao desenvolvimento tecnológico e econômico e, por isso, considerar o que “é” tecnicamente possível com o que “deve ser” feito numa redução radical da dimensão ética à técnica.

Há uma conseqüência de todo esse processo, que tem enormes efeitos na vida humana<sup>6</sup>: o ser humano se transformou num ser que em todas as dimensões de sua existência planeja racionalmente e manipula a si mesmo, o que significa que, no sentido estrito da palavra, ele se tornou capaz de projetar e planejar seu próprio futuro. Se isso é uma condição já inscrita na própria estrutura do ser humano, no entanto somente o homem da antropologia científica e da técnica é o homem que efetivamente pode manipular a si mesmo e planejar seu futuro não

---

<sup>5</sup> Cf. OLIVEIRA M. A de. O positivismo tecnológico como forma da consciência contemporânea. In: \_\_\_\_\_. **A Filosofia na crise na modernidade**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 73-83.

<sup>6</sup> Cf. A respeito desta problemática: LENK H.; ROPOHL G. (org.). **Technik und Ethik**. 2. ed. Stuttgart: Reclam, 1993.

só individualmente, mas também em nível do coletivo. Todas as dimensões da existência humana se transformaram em objeto de pesquisa científica e, com isso, de suas intervenções técnicas.

Uma das conseqüências maiores desse processo é que o ser humano cada vez mais planeja seu comportamento: já que ele conhece sempre mais sua constituição física e psíquica, ele pode, de certo modo, testar a si mesmo e as suas reações a isso. O que caracteriza a complexidade do mundo construído pela ciência e sua técnica é que todos os sistemas particulares se tornam um momento dos outros. Isso foi possibilitado, entre outras coisas, porque nossa civilização levou o processo de urbanização ao extremo de tal forma que toda a existência humana é marcada pelo modo urbano de ser. Isso conduziu, por exemplo, a uma acentuação da diferença entre a esfera privada e a pública, o que possibilitou um grande espaço à esfera da autonomia privada dos indivíduos.

Além disso, nosso mundo é marcado por um fenômeno que tem grande importância no contexto da vida dos povos: uma grande mobilidade de populações que, por diferentes motivos, migram ou são forçadas a migrar de umas regiões para outras ou para outros países e continentes. As principais motivações que explicam essa movimentação são a precariedade das condições de vida, a falta de oportunidades para o desenvolvimento humano em todas as dimensões, a violência em suas diferentes formas e a perseguição política, com graves conseqüências nos diferentes níveis da vida humana, que, em muitos casos, conduzem à escravidão, ao tráfico de pessoas, à prostituição, inclusive de menores, etc. Um elemento novo nesse processo é a importância da remessa de divisas dos que emigram que é, na maior parte dos casos, o elemento mais importante para a sustentação dos que permanecem em seus lugares.

A humanidade de hoje se tornou cada vez mais una através, em primeiro lugar, da planetarização da civilização técnico-científica. O que caracteriza nossa época é a técnica da informação através da cibernética, da informática e da eletrônica e isso produz dois efeitos

fundamentais<sup>7</sup>: as diversas técnicas existentes se comunicam entre si e exercem um papel determinante no uso do tempo tornado possível à convergência dos momentos, à simultaneidade das ações e, com isso, acelerando o processo histórico de tal forma, que se pode dizer que os acontecimentos locais podem ser percebidos como momentos de um processo universal. E o surpreendente, neste processo atual, é que ele envolve o planeta como um todo de tal maneira que cada lugar tem acesso ao que acontece nos outros. Passam aqui para o primeiro plano certos recursos técnicos e institucionais de produção e difusão de mensagens, o que significa acoplar todo o processo à indústria desses meios e, conseqüentemente, ao capital e aos processos de sua valorização. Esse processo vai inevitavelmente vincular a comunicação ao mercado e, conseqüentemente, aos processos de mercantilização, de repressão e de acomodação dos sentidos humanos aí vigentes.

Pode-se falar aqui de uma verdadeira “violência da informação<sup>8</sup>” à medida que as técnicas de informação são utilizadas por grupos determinados de agentes em função de seus interesses particulares de tal modo que a informação transmitida à humanidade é uma informação manipulada. Comunicação e economia se tornam processos inseparáveis. É por essa razão que M. Castells<sup>9</sup> é de opinião que a nova revolução tecnológica das tecnologias da informação reestrutura a própria base material da vida social. As economias se interconectaram entre si e integraram o mundo em redes globais criando um número enorme de comunidades virtuais e dando origem a uma forma nova de relação entre Estado, sociedade e economia, que provocou a emergência de uma nova configuração do sistema capitalista.

---

<sup>7</sup> Cf. SANTOS M. **Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal**. 3. ed. Rio de Janeiro; Record, 2000, p. 25.

<sup>8</sup> Cf. SANTOS, 2000, p. 38 *et seq.*

<sup>9</sup> Cf. CASTELLS M. **The information age: economy, society and culture I - the rise of the network society**. Oxford/ Malden: Blackwell Publishers, 2001.

Nesse contexto, a tecnologia da informação se transformou num instrumento imprescindível em todos os setores da vida social, sobretudo no que diz respeito à produção cultural e ao acesso à informação e ela é o canal privilegiado através de qual os indivíduos, hoje, conceituam o que seja a realidade. O paradoxal é que o sistema comunicativo atinge o planeta, cria uma rede de comunicações de alcance mundial<sup>10</sup>, invade todos os espaços da vida humana, comercializa os eventos culturais tradicionais, mas o mundo perde sua unidade simbólica. A totalidade é considerada algo inatingível e se defende a fragmentação universal sem que se possa atingir a unidade dos diversos fragmentos, ou seja, sem que se possa explicitar um sentido que unifique a experiência humana e permita ao ser humano situar-se conscientemente no todo da realidade. Diz-se hoje que, na época pós-moderna em que vivemos, todas as metanarrativas perderam credibilidade<sup>11</sup> e tornaram-se incapazes de garantir o vínculo social.

Nesse contexto, difundiu-se a convicção de que o princípio de uma metalinguagem universal é substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos e o conflito surge precisamente por não haver uma metalinguagem universal, o que torna sem sentido qualquer tentativa de articular uma teoria global das estruturas fundamentais da realidade, que seria necessariamente um pensamento fechado às inovações do real. Por essa razão, o pensamento pós-moderno se entende a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e o histórico. Não sendo mais capaz de articular um sentido coerente para o todo da realidade, o ser humano se torna vulnerável a crises de sentido que se fazem recorrentes.

---

<sup>10</sup> Não é, portanto, de espantar que nossa juventude tenha adotado o estilo de vida dos Estados Unidos. Cf. COMBLIN J. Panorama da América Latina hoje. *In*: SOTER (org.), 2008, p.12.

<sup>11</sup> Deleuze e Guattari dizem que não há mais hoje o sistema de fundamento único, mas o sistema das “pequenas raízes”, que procura dar conta da pluralidade. A única árvore do mundo é substituída por um jardim de muitas árvores diferentes. A metafísica era monista, o pensamento atual é plural. Cf. DELEUZE G.; UATTARI F. **Rhizom**, Berlin, 1977, p. 9.



“Essa é a razão pela qual muitos estudiosos de nossa época sustentam que a realidade traz, inseparavelmente, uma crise de sentido. Eles não se referem aos múltiplos sentidos parciais que cada um pode encontrar nas ações cotidianas que realiza, mas ao sentido que dá unidade a tudo o que existe e nos sucede na experiência, e que os cristãos chamam sentido religioso<sup>12</sup>”. Uma consequência grave desse processo é que essa situação não favorece um engajamento político, porque não fornece os elementos capazes de justificar o empenho pelas grandes causas e grandes projetos. Um dos fatores é que a crise da modernidade destruiu a fé no progresso: desapareceu a idéia de um mundo radioso que viria através da ciência até porque se começou a perceber que a ciência produzia, também, por exemplo, armas de destruição em massa<sup>13</sup>. O peso maior é dado agora à subjetividade consumista, hedonista, concentrada em seus sentimentos individuais que não está mais disposta a sacrificar sua vida afetiva ao bem público. A subjetividade moderna era a subjetividade da razão universal, a pós-moderna é a subjetividade do desejo e da experiência inserida num contexto em que tudo se torna mercadoria e o consumismo se faz modelo de vida: as relações humanas se degradam em meras relações de troca de objetos consumíveis de tal modo que a única identidade que sobra para o ser humano é a de ser consumidor. Estamos socializados na cultura do consumo.

Daí porque, no sentimento de incerteza e impotência que se gera a partir dessa situação, as pessoas tendem a buscar uma satisfação imediata de seus desejos, o que as conduz, muitas vezes, a um fechamento em si mesmas e a se considerarem a fonte última de suas decisões para além de qualquer princípio ético que possa reger suas vidas. Gesta-se, então, um ambiente marcado por um individualismo pragmático e narcisista. Absolutizada a busca de felicidade e de realização pessoal, emergem consequências negativas em relação às relações sociais, às

---

<sup>12</sup> Cf. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, São Paulo, CNBB/ Paulus/ Paulinas, 2007, p. 29, n. 37.

<sup>13</sup> Cf. MORIN E. Entrevista. **Folha de São Paulo**, 28 de abril de 2008, A 14.

instituições, à preocupação pelo bem comum e aos compromissos duradouros. Neste contexto, o pobre de hoje se caracteriza pela coexistência na mesma pessoa de diferentes tempos culturais. Conserva traços pré-modernos da tradição rural e assim pratica ainda costumes aprendidos na família e no ambiente. Faz-se, no entanto, moderno ao inserir-se no mundo urbano, assumindo comportamento mimético. É profundamente marcado pelo individualismo difuso na sociedade e a pós-modernidade também se faz presente pela influência da cultura de massa, da cultura midiática.

Na sociedade do conhecimento, contudo, não há lugar para ele por falta de estudo<sup>14</sup>. Cresce, então, a marginalização dos analfabetos e semi-analfabetos. Respira-se o ar da sociedade do prazer, que se choca com a vida sofrida que o pobre leva. Experiência semelhante ele faz com o consumismo proposto como fonte de felicidade ao lado da carência em que vive. Resulta dessa confusão cultural enorme desnorteio pelo contraste entre o real da sociedade e a vida do pobre. Busca sofregamente os valores da sociedade pós-moderna. Perde os laços comunitários e solidários. Insere-se na luta selvagem pela sobrevivência e pelo triunfo a qualquer custo.

É neste contexto das novas tecnologias que se gestou uma nova forma de acumulação e regulação do capital, a globalização, que é uma espécie de “liberalismo transnacional” na medida em que abriu o mercado mundial e aprofundou os processos de interconexão econômica e provocou “uma verdadeira mundialização do produto, do dinheiro, do crédito, da dívida, do consumo, da informação<sup>15</sup>” e conduziu a uma concentração cada vez maior de riqueza e de poder, sobretudo da informação e dos recursos humanos e ao desemprego estrutural que diminuiu a mão-de-obra empregada na indústria, gerou a fragmentação do processo produtivo e a flexibilização das relações de trabalho,

---

<sup>14</sup> Não há lugar inclusive geográfico. Nossas cidades se cindem literalmente entre as cidades dos edifícios altos como nos Estados Unidos onde moram os ricos e o resto das moradias tradicionais e favelas onde moram os pobres. Cf. COMBLIN, 2008, p. 13.

<sup>15</sup> Cf. SANTOS, 2000, p. 30.

produzindo iniquidades e injustiças em nível global e aumentando as desigualdades que mantêm na pobreza e na miséria milhões de pessoas, inclusive fazendo emergir uma nova forma de pobreza: a pobreza do conhecimento e do uso e acesso às novas tecnologias. “Neste começo de século, percebe-se que só 25% da população concentra 75% da produção mundial enquanto menos de 250 mil clãs de famílias (0,2% da população mundial) respondem por quase 50% da riqueza global. Por fim, cerca de 500 corporações transnacionais ameaçam dominar todos os setores da atividade econômica<sup>16</sup>”. Assim, a configuração econômica de hoje conduz à marginalização de parcelas crescentes da população para tornar possível o consumo exacerbado de poucos. Numa palavra, a barbárie.

O processo de globalização se tornou possível através da revolução das comunicações que, de alguma forma, superaram as barreiras do tempo e do espaço e possibilitaram a transmissão para toda a terra não só de imagens e sons, mas de capitais, de tecnologias, de ordens de bolsas de valores e transações, publicidade, informações, etc. Nesse contexto, surgiram novos atores hegemônicos no mundo econômico, as empresas globais, embora não haja uma unidade de direção do mercado global que se faz o condutor de toda a vida social. Nessa dinâmica, o capital conquistou para si um espaço de ação para além do espaço dos estados nacionais através de uma onda de desregulamentações, fusões e privatizações, reestruturação empresarial e produtiva, expansão das empresas transnacionais, que subordinam as economias locais, debilitando os estados que se tornam subsidiários dos interesses privados das grandes corporações<sup>17</sup>, intensificação dos intercâmbios comerciais e financeiros. O peso da grande corporação transnacional supera a força econômica de muitos países. Um elemento novo de muita importância é que essa unidade das técnicas tornou possível a existência de um sistema financeiro universal: não

---

<sup>16</sup> Cf. POCHMANN, M. Outro padrão civilizatório. **Folha de São Paulo**, 4 de maio de 2008, Dinheiro B 2.

<sup>17</sup> Que no caso brasileiro são ultimamente, sobretudo, empresas do agronegócio, que têm tido uma expansão extraordinária.

só há uma aceleração dos movimentos do capital através da unificação eletrônica dos mercados financeiros, mas, sobretudo, a tendência da autonomização dos circuitos financeiros, que se tornaram independentes da economia real. Essa financeirização do capitalismo impõe a todo o mundo um sistema econômico que faz do lucro seu objetivo central e o valor supremo, o que conduz à promoção de iniquidades e injustiças gerando novos rostos de pobreza. O movimento crescente de investimentos financeiros tem retorno assegurado independente da produção de bens e serviços necessários à vida, o que significa enriquecimento ilimitado dos bancos. A economia brasileira nas últimas fez o que pôde para se adaptar aos ciclos do capital financeiro internacional o que revela sua condição de “economia reflexa” sem um projeto próprio de desenvolvimento e, ao contrário das economias asiáticas, que privilegiaram a inserção pela produção e pelo comércio<sup>18</sup>.

Pode-se por isso dizer que os dois pilares que sustentam o capitalismo contemporâneo são as redes de comunicação e informação e os mercados financeiros, o que levou a um fortalecimento das instituições financeiras e das empresas transnacionais. Assim como a introdução das máquinas nas oficinas artesanais produziu mudanças sociais de grande significado histórico alterando completamente o tipo de organização da produção, fazendo surgir novas classes sociais com interesses novos, possibilitando o surgimento de novas tecnologias, dando novo conteúdo às lutas políticas e sociais, de forma semelhante está acontecendo hoje com a introdução da robótica e da informática, tecnologias cada vez mais sofisticadas e empregadas para aumentar ao máximo a produtividade do capital independentemente dos impactos social e ambiental.

Mesmo empresas, profissões e postos de trabalho estão desaparecendo nesse novo contexto e vão surgindo novos produtos, mercados, empresas e profissões. A própria preservação da natureza se

---

<sup>18</sup> Cf. BENJAMIN C. A futura herança maldita. **Folha de São Paulo**, 3 de maio de 2008, Dinheiro B 2.

subordina ao crescimento econômico que ignora as necessidades humanas e os limites dos recursos da terra. No objetivo de produzir cada vez mais riquezas, a tendência a destruir os recursos naturais como base do progresso material leva a catástrofes enormes. Os perigos ambientais, frutos de um capitalismo predador, tornam-se cada vez mais manifestos, mas não há vontade para mudar o modo de vida. Por essa razão é problemática a relação entre crescimento e sustentabilidade ambiental.

Não é por acaso que a palavra crise está no centro das discussões atuais e elas na realidade têm a ver com as conseqüências de todo esse processo que marca o mundo contemporâneo: crise social, crise econômico-financeira, crise ecológica<sup>19</sup>: aquecimento global, energia, água, desmatamento, crise de sentido, etc. O resultado de todo esse processo é a concentração do capital, do saber por meio da pesquisa científica a serviço do lucro e do poder em todos os seus níveis, o agravamento da vulnerabilidade do trabalho: aceleração do desemprego, precarização e deterioração das condições de vida dos trabalhadores. Milhões vivem abaixo dos limites oficiais de pobreza. Aumenta, assim, o sofrimento humano, a incerteza, a insegurança, a crescente perda do sentido da existência humana. Sinais de barbárie se multiplicam nas esferas material e cultural. Numa palavra, a nova forma de configuração do capitalismo aprofundou a desigualdade social, desvalorizou mais ainda o trabalho e avançou descontroladamente na exploração das energias e riquezas da terra.

Ao mesmo tempo em que o mercado aparece cada vez como a única instituição capaz de reger uma sociedade extremamente complexa, o desencanto com a atividade política institucional, com o Parlamento, os Partidos e o Estado torna-se mais profundo<sup>20</sup>. Emerge, então, uma

---

<sup>19</sup> Uma das questões mais discutidas hoje é o programa mundial de substituição do petróleo pelos biocombustíveis.

<sup>20</sup> Cf. BOFF Clodovis. Fé e política: alguns ajustes. In: OLIVEIRA P. A. R. de (org.). **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 30.

tendência ao desmonte do Estado e à anulação da política: conformismo resignado, impotência coletiva e desencantamento, ausência de pressão dos movimentos sociais. O descrédito da atividade política talvez nunca tenha alcançado níveis tão altos: há uma descrença, que se alastra sobre a impossibilidade de efetivar mudanças profundas nas formações sociais pela mediação da atividade parlamentar. Desde os anos 70, vem-se questionando o partido como instrumento adequado para as lutas políticas nas sociedades atuais, mas se questionam igualmente os regimes autoritários e até totalitários que se consolidaram no socialismo real como experiência de superação do sistema capitalista. Vinculada a tudo isso, há também uma forte rejeição ética da atividade política como coisa suja, embora o que aparece nesse contexto é, sobretudo, a consideração da postura ética individual do político. Desenvolve-se, por outro lado, cada vez mais, a idéia de que a democracia é um estilo de vida, por isso ela deve perpassar todas as esferas a vida humana inclusive a das relações interpessoais o que implica uma forte crítica do poder patriarcal em suas diferentes manifestações.

Em nosso caso brasileiro, tem-se insistido muito na vinculação indispensável dos partidos com os movimentos sociais, na política municipal que para o cidadão comum é a expressão mais imediata e concreta da esfera pública e, por isso, oferece-lhe mais chances de participação, na introdução de mecanismos de democracia direta como referendo, plebiscito e de dispositivos extraparlamentares como os diferentes tipos de conselhos, as experiências de orçamento participativo, os movimentos sociais e ONGS, etc. Tudo isto significa dizer que se prefere hoje atuar na assim chamada sociedade civil e menos na sociedade política, sobretudo, quando se trata de questões mais específicas e mais urgentes. No contexto brasileiro, o declínio da política partidária veio acentuar uma característica de nossa tradição política que é a “personalização” da política partidária: o que importa não é o partido e suas propostas, mas o político. Isto atinge uma verdadeira exacerbação uma vez que acontece num contexto de espetacularização da política em que a TV se transforma na grande mediação entre os políticos e as massas e a “imagem” no grande poder.

## A presença solidária da comunidade eclesial num mundo de exclusão

Como neste novo mundo se situam as religiões? Reconhece-se, hoje, o fenômeno religioso como uma marca do novo milênio. Emergem por toda parte um tipo novo de espiritualidade e novas expressões religiosas<sup>21</sup>. A religião tradicional, institucional, é substituída por processos criadores da própria religião na dupla direção da espiritualidade difusa e eficiente. Essa espiritualidade pode ser dita difusa pelo fato de passar os diferentes tipos de vida e assumir a configuração de um movimento espiritual sem institucionalidade e de orientação anárquica. Essas expressões religiosas novas se apropriam do discurso do bem-estar, das reivindicações à qualidade de vida, centrando toda a atividade religiosa no eu, produzindo um verdadeiro perambular espiritual pela propagação de fluxos múltiplos de identidade, pelo estabelecimento de fronteira mínima entre a prática religiosa e a confissão institucional e pela busca de respostas à angústia humana em posturas fundamentalistas.

Por outro lado, é eficiente na medida em que assegura sucesso no que empreende, é portadora de um discurso de certeza absoluta de salvação, cria ritos religiosos que atingem a esfera do sagrado através de benefícios e graças, valoriza as ações miraculosas por meio de bênçãos, gestos e do pagamento de dízimos. Tudo isso provoca determinadas atitudes nos fiéis que se traduzem pela expressão “batismo no Espírito”: a referência aqui é à experiência interior, carismática, mística. Tal religiosidade é uma religiosidade primariamente de sedução, provocadora de sentimento e emoção. Trabalha de modo especial a autocompreensão e as relações com os outros, mas frequentemente se apresenta como substituição da opção pelos pobres. Ajuntam-se a esse quadro os diferentes “movimentos” no interior das igrejas, os movimentos ecumênicos e o aumento de interesse pelas outras religiões.

---

<sup>21</sup> Cf. OLIVEIRA M. A. de, O Desafio dos novos movimentos religiosos às igrejas cristãs. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 32, 2000, p. 221-239.

Alguns analistas desta situação nova afirmam que os mais pobres dos pobres não estão nas Cebs, mas são membros das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais. Esse novo cenário religioso tem provocado modificações na religiosidade católica. Diz-se que a insistência no subjetivo, no provisório, no pensamento fraco, e o desejo de desfrutar o momento presente, uma vez que não há perspectivas de futuro, levaram muitos, inclusive cristãos, a deixar de lado as grandes causas da humanidade e a desvincular a fé da luta pela justiça, reduzindo a fé e a evangelização à catequese e à liturgia com uma vivência de espiritualidade no estilo dos novos movimentos<sup>22</sup>. As mudanças nas expressões de religiosidade têm afetado, sobretudo, os pobres, pois eles se sentem cada vez mais distantes da tradição católica e terminam por abandoná-la. O grande atrativo aqui é adequar-se à nova espiritualidade de caráter emocional, sensível, cheia de festas e que se preocupa com os problemas e as satisfações do indivíduo religioso, com a solução de seus problemas quotidianos: trabalho, condições de vida, doenças, necessidades primárias. O pobre hoje é fortemente atacado pelas denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais e encontra-se despreparado para enfrentar a questão religiosa do jeito que ela se põe em nossos dias. O mais importante nesse contexto é que está convencido de que encontra, nas igrejas evangélicas, muito mais próximas de sua situação de vida uma fonte de dignidade humana. Daí a força de sedução dessas igrejas.

Como se devem posicionar as religiões, hoje, frente aos novos desafios que marcam a vida humana? Os desafios são, em primeiro lugar, provenientes da cultura pós-moderna: a consciência da historicidade fundamental da vida humana e, conseqüentemente, de seu conhecimento e de sua ação, que marca a cultura contemporânea, tornou qualquer tentativa de uma visão sintética, globalizante, impossível, o que, muitas vezes, tem conduzido ao relativismo mais radical, desaparecendo mesmo a própria problemática de uma verdade universal na vida humana. Isso pode conduzir a uma espécie de “tanto faz”, sobretudo,

---

<sup>22</sup> Cf. CODINA, 2008, p. 144.



num mundo pluralista em que há uma “guerra de sentidos”, de visões de mundo que muitas vezes deixa as pessoas sem rumo na vida e marcados por valores (individualismo, egoísmo, indiferença à dor humana, insensibilidade frente às injustiças), em grande parte inculcados pelo poderoso sistema de comunicação e, portanto, com enorme dificuldade de encontrar consensos mínimos para enfrentar as grandes questões que nos marcam. Sem rumo, a liberdade termina sendo entendida como fazer o que se quer. Vivemos a ditadura do presente: perda do sentido do tempo humano (desaparecimento do interesse pelo passado e pelo futuro, concentração no presente), voluntarismo, empirismo, antiintelectualismo.

Quais as razões que, de modo especial, legitimam o engajamento dos cristãos neste mundo? Com que espírito devemos trabalhar? Com o espírito de quem fez do seguimento de Jesus o centro de sua vida: a vida, as palavras, os gestos, as atitudes de Jesus devem ser determinantes para a comunidade de seus discípulos. Crer, do ponto de vista cristão, não é simplesmente uma questão de seguir uma tradição, mas, antes de tudo, de um encontro de pessoa a pessoa, encontro com o Cristo ressuscitado, que leva a uma opção: a opção por seguir Jesus na vida, no seu projeto histórico e escatológico, o que se torna cada vez mais exigente numa cultura secularizante e pluralista. Jesus tinha dois eixos de orientação que, em última instância, tinham a mesma fonte: amor ao Pai e amor aos oprimidos de todas as formas. Da experiência do Pai, fonte inesgotável de amor e de compaixão para com todos, de modo especial para com os perdidos e desamparados, Jesus deriva uma prática de solidariedade para com os marginalizados e pecadores. Por isso anuncia o Reino de Deus, que começa a realizar-se na existência humana aí onde as relações humanas são regidas pela justiça, pelo amor, pela fraternidade, pelo perdão. Esse é o projeto de vida de Jesus, esse deve ser o projeto da comunidade de seus discípulos e discípulas<sup>23</sup>. Portanto, o que está em jogo, acima de tudo,

---

<sup>23</sup> Cf. Bento XVI, Deus é Amor, n. 19: “O Espírito também é força que transforma o coração da comunidade eclesial, para ser, no mundo, testemunha do amor do Pai, que quer fazer da humanidade uma única família, em seu Filho. Toda a atividade da Igreja é

é um modo de ser, de viver e de agir, realizar o plano de amor do Pai em todas as dimensões da vida humana e na criação, numa palavra, a articulação de um sentido global para a vida e de um estilo de vida a ele correspondente que transforma a vida em todos os seus níveis e que é de suma importância para um mundo que busca sofregamente um sentido para a vida.

A Igreja cristã emerge de uma experiência fundante, a experiência do encontro com o Cristo vivo, que é a fonte de toda a sua vida: ela é, antes de tudo, a comunidade reunida para recordar a mensagem e a práxis de Jesus e para continuar, no mundo e na história, sua missão universal. Por isso, ela sabe que está aí não para si mesma, mas para Deus, seu Senhor, para os seres humanos e seu futuro. Sua razão de ser é, como sacramento de salvação, antecipar e representar em sua vida, para os seres humanos, o Reino de Deus como o futuro absoluto da humanidade. Assim, ela se experimenta, em primeiro lugar, como o novo povo de Deus num lugar determinado<sup>24</sup>: o Novo Testamento fala de “Igreja de Deus” em referência a uma comunidade histórica, concreta, como a Igreja de Jerusalém, a Igreja de Antioquia ou como a Igreja reunida na casa de Filêmon em Colossas (Fil. 2), ou na casa de Ninfa em Laodicéia (Col. 4, 15). É uma comunidade livre, porque comunidade dos que foram libertados da escravidão, tornaram-se filhos e filhas de Deus e seguem a Jesus.

Que devemos fazer, então, para sermos discípulas e discípulos fiéis ao projeto de Pai? A “*Lumen Gentium*” (n.8) e a Encíclica “*Deus é Amor*”, de Bento XVI, dão-nos indicações preciosas. Em sua encíclica (N.25), diz o papa: “A natureza íntima da Igreja exprime-se num tríplice dever: anúncio da Palavra de Deus (*kerygma-martyria*), celebração dos sacramentos (*leiturgia*), serviço da

---

manifestação de um amor que procura o bem integral do homem: procura sua evangelização por meio da Palavra e dos Sacramentos, empreendimento este muitas vezes heróico nas suas realizações históricas; e procura sua promoção nos vários âmbitos da vida e da atividade humana”.

<sup>24</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n.26.

caridade (*diakonia*). Para a Igreja a caridade não é uma espécie de atividade de assistência social que se poderia mesmo deixar a outros, mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável de sua própria essência”, porque o encontro com Cristo impele necessariamente a comunidade de seus discípulos e discípulas para o mundo.

A Igreja é sacramento do Reino de Deus, portanto, o que importa na evangelização é a realização do Reino da qual a Igreja é uma mediação privilegiada, embora não a única. Ora, a primeira tarefa é aqui a “martyria”, que como diz Paulo VI na “*Evangelii nuntiandi*” é a evangelização implícita, o testemunho de uma vida que diz, por sua forma, de ser que Jesus é o caminho, a verdade e a vida, portanto, testemunho de vida vivida por causa do evangelho. Num contexto de imensa exclusão, como é o nosso, certamente a forma privilegiada de testemunho é assumir a causa dos pobres em todas as dimensões humanas, porque essa é uma opção de Deus: “Deus é Amor, n.22: “praticar o amor para com as viúvas e os órfãos, os presos, os doentes e necessitados de qualquer gênero pertence tanto à sua essência como o serviço dos Sacramentos e o anúncio do Evangelho”. Esse testemunho deve, depois, ser explicitado na proclamação da Boa Nova da salvação que acontece em diferentes formas e conduzem à catequese nas diferentes fases da vida humana e à teologia que é, assim, um dos momentos da missão eclesial. O cristão que é em sua vida, testemunha do amor infinito do Pai para cada ser humano celebra esse amor na liturgia, que é a atualização da obra redentora de Jesus no aqui e agora de nossa história. Por sua vez, a pastoral do serviço ao mundo (*diakonía*) atualiza o lava-pés da quinta-feira Santa através da dedicação a Deus nos irmãos e irmãs, sobretudo, aos mais pobres o que implica questionar a sociedade em suas estruturas e seu funcionamento no que dizer respeito à qualidade de vida que elas tornam possível<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. JOSAPHAT C. Humanismo integral e solidário visando a construir uma civilização do amor. In: PASSOS D.; SOARES A. M. L. (org.). **Doutrina social e universidade: o cristianismo desafiado a construir cidadania**. São Paulo: Paulinas/Educ, 2007, p. 39.

Sem dúvida que, na situação presente, a Igreja de Jesus se confronta com o desafio fundamental de traduzir sua mensagem num mundo em crise e sem perspectivas de futuro. Ela não tem outro rumo que o do seguimento de Jesus na busca do cerne de seu projeto fundamental: Jesus liberta para a liberdade e para o amor. É na vivência da solidariedade dos discípulos entre si e com os últimos da terra que a Igreja poderá ser, neste mundo, o sacramento da salvação oferecida por Deus a todos os seres humanos. Da prática de Jesus, que proclama e realiza o Reino de Deus, brota a solidariedade fundamental com os oprimidos deste mundo. A Igreja tem como desafio tentar traduzir, em situação histórica, o compromisso radical de Jesus com os crucificados de todas as situações históricas. A Igreja é discípula de um pobre e de um condenado. Nela a questão dos pobres tem que ocupar um lugar central e é no compromisso radical com sua causa que ela vai dar testemunho da liberdade que Cristo nos trouxe. A Igreja certamente será mais ela mesma, o sacramento da salvação do mundo, quando ela pensar menos em si mesma e em seus interesses e mais nos seres humanos, sobretudo nos crucificados. É na fidelidade a eles que se testa sua fidelidade Àquele que é a razão de ser de sua existência.

O princípio fundamental que constitui o fundamento normativo de nossa ação no mundo humano, portanto, o sentido que deve marcar a vida individual e social, é a dignidade incondicional de cada pessoa humana: todos os seres humanos são portadores do mesmo valor e, conseqüentemente, da mesma dignidade. Isso implica que o ser humano é portador de direitos inalienáveis que lhe são, portanto, inerentes simplesmente por ele ser pessoa. Eles são constitutivos de sua existência pessoal e social e, enquanto tais, constituem-se a exigência básica de qualquer processo civilizatório, uma vez que só a efetivação desses direitos realiza o ser humano como ser livre<sup>26</sup>. Nessa perspectiva, os direitos humanos constituem o núcleo a partir de onde toda a vida

---

<sup>26</sup> Cf. JOSAPHAT, 2007, p. 39: “Dessa forma, se assumem e elevam todos os homens e todas as mulheres, ameaçados por um processo de desigualdade e discriminação decorrente de um humanismo parcial e desajustado”.

social deve ser organizada. A aceitação desse fundamento normativo gera uma consciência cidadã sensível à prática efetiva da justiça. Nessa perspectiva, o fim do Estado democrático é a promoção e efetivação dos direitos humanos para todos, porque eles efetivam o ser humano em sua constituição ontológica específica numa comunidade de livres e iguais, portanto, de cidadãos.

Numa palavra, se qualquer realidade é portadora de um valor intrínseco que corresponde à sua estrutura própria de ser, todo ser humano, enquanto ser inteligente e livre, possui uma dignidade incondicional, que o faz portador no mundo do valor intrínseco supremo e, conseqüentemente, o fundamento e a pedra angular da vida social. Assim, a dignidade do ser humano implica sua valoração ética. Nessa perspectiva, o ser pessoal se revela como fim em si mesmo, portanto, portador de valor absoluto e de dignidade absoluta: pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca, cuja defesa é obrigação inevitável de cada um. Esse horizonte ético torna possível e fundamentado um engajamento no mundo que tem como alvo básico a reconstrução dos laços com a natureza, rompidos por nossa civilização técnico-científica, e a instituição de comunidades humanas fundadas em relações de reconhecimento e de respeito mútuo da igual dignidade de todos os seres humanos e, conseqüentemente, de todos os povos, e por essa razão, constituídas por relações simétricas entre todos os seres humanos, nos diferentes níveis de organização de sua vida. Isso significa dizer o estabelecimento de um outro padrão civilizatório em que o ser humano e natureza não sejam postos em segundo plano. “A organização da economia deve ser o meio necessário para o atendimento do desenvolvimento humano sustentável, o que significa dizer que os bens não devem ser valorizados intrinsecamente, mas em conformidade com a sua capacidade de produzir o avanço do bem-estar de toda a humanidade com a menor agressão possível ao ambiente<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. POCHMANN M, 2008.

Isso deve levar a uma re-configuração das relações interpessoais e das instituições básicas da vida coletiva de tal modo que os direitos de todos possam ser efetivados. Numa palavra, a exigência ética suprema se explicita enquanto imperativo de construção de uma sociabilidade igualitária em que qualquer tipo de violência à dignidade incondicional do ser humano e a destruição irracional da natureza sejam reconhecidos como inaceitáveis e em que se recupere o valor de cada pessoa e sua capacidade de criar os bens e serviços necessários à vida em relações livres, igualitárias e cooperativas. Essa é a opção fundamental pela justiça enquanto opção pela promoção da dignidade e da cidadania das pessoas, que deve fermentar o conjunto da nova civilização, ou seja, as relações interpessoais e as instituições sociais, a fim de torná-la uma civilização verdadeiramente humana. Essa opção, é em primeiro lugar, uma opção de Deus que se fundamenta em seu próprio ser.

A igualdade e a justiça constituem, portanto, os referenciais irrecusáveis da construção de uma vida autenticamente humana<sup>28</sup>. A primeira consequência é que os bens da terra que são destinados a todos os seres humanos como seres de natureza devem ser distribuídos conforme a necessidade de cada povo e de cada pessoa. Por essa razão, a política internacional precisa buscar o bem comum a toda a humanidade, superando qualquer tipo de nacionalismo egoísta. Por isso, o desenvolvimento não pode ser privilégio de alguns, mas representa o direito que tem cada povo a uma vida decente: todo ser humano tem direito de ter acesso às condições básicas de vida digna o que implica também o respeito à diversidade das tradições e culturas. A economia e toda a estrutura social devem ser de tal modo configuradas que não produzam mais pobres, isto é, que todos possam ter acesso aos meios necessários à vida. O que deveria unir, acima de tudo, os povos neste momento de globalização, seriam as grandes causas da humanidade na busca da justiça e da paz.

---

<sup>28</sup> Cf. CODINA, 2008, p. 130: “La praxis de la justicia no es algo exclusivo del cristianismo sino que constituye una dimensión ética de la existencia humana”

Nesse contexto, devem ter privilégio ético todos os que de diferentes formas são vítimas de discriminações que implicam na negação de seus direitos. O papel do mundo da comunicação é aqui central, pois tal mudança radical na vida das pessoas não pode ocorrer sem que mudem seus valores básicos. Daí porque é fundamental o desenvolvimento de uma cultura de direitos que se radica na tomada de consciência da dignidade do ser pessoal. Isto constitui uma tarefa educativa que é igualmente norma ética para o mundo das comunicações, cuja meta básica deve ser a reestruturação das instituições fundamentais da sociedade a fim de que possam tornar efetivo o reconhecimento dos direitos humanos. É na consciência e na luta pela defesa desses direitos que o ser humano se constitui como cidadão.

Nós, cristãos, neste momento histórico de globalização, em sociedades que rejeitam conceberem-se como comunidades de valores, confrontamos-nos com a grave obrigação de nos fazermos defensores intransigentes dos direitos da pessoa humana em contraposição aos direitos do dinheiro, que são hoje hegemônicos. Nosso mundo, nossa cultura se constrói cada vez mais à margem dos direitos humanos, porque a sociedade do mercado único não conhece direitos humanos, uma vez que absolutizou a mercadoria, o consumo e o supérfluo. Para um cristão, os direitos humanos são, em primeiro lugar, os direitos dos outros, sobretudo, os direitos dos fracos, daqueles que não têm condições de se fazer valer. A paz é o reconhecimento dos direitos do outro. Nesse contexto, isso implica, em primeiro lugar, uma consciência mais clara da dimensão mundial de nossa cidadania e de que uma civilização construída unicamente em torno do mercado é uma civilização injusta, brutal e excludente. Daí porque transformações profundas são urgentes.

Temos que buscar alternativas baseadas na justiça e na democracia para a vida decente de todos. Sendo a violação dos direitos humanos sistemática, estrutural, institucional, então a luta pelos direitos humanos deve ser uma luta contra os mecanismos, as estruturas sociais e econômicas que conduzem a essa violação permanente dos direitos das grandes maiorias pobres. Se nossa sociedade continua sendo uma das

mais injustas do planeta, uma injustiça hoje transformada e agravada, o que se visualiza nas condições de vida de milhões de abandonados, excluídos e ignorados<sup>29</sup>, a evangelização entre nós implica um aprofundamento e uma radicalização evangélica da opção pelos pobres<sup>30</sup>.

Dessa forma, “a Igreja está convocada a ser advogada da justiça e defensora dos pobres, diante das intoleráveis desigualdades sociais e econômicas, que clamam ao céu<sup>31</sup>”, impulsionando a sociedade à busca da universalização da fraternidade, da solidariedade e da comunhão entre os seres humanos e com a natureza, ou seja, de um projeto de sociedade em que todos possam viver em liberdade e dignidade, o que implica igualmente a denúncia dos imensos déficits sociais que afligem a vida do povo, as falsas expressões da democracia e o próprio sistema econômico que marginaliza imensos contingentes populacionais, a sociedade construída na base da concentração da riqueza, do poder e do saber. Numa palavra, engajar-se à luz da Boa Nova num processo de transformação da vida.

Então, ser cristão hoje no Brasil só pode significar, em primeiro lugar, dar sua contribuição ao processo imenso de construção de uma sociedade de homens livres, iguais, solidários e respeitadores da inclusão e da participação de todos, construtores de uma intersubjetividade igualitária que redescobre o sentido da diversidade, da festa<sup>32</sup>, da gratuidade, do afeto, da ternura, do corpo, da afetividade, da sexuali-

---

<sup>29</sup> Como diz C. Palácio : “A sociedade de fato “mudou” mas não foi “transformada” na direção sonhada....O panorama social é outro. O que não significa que tenha sido banida a injustiça estrutural” (PALÁCIO, C. Palácio C., Práticas sociais e pensar teológico: algumas lições da história. In: SOTER (org.), 2008, p. 314.

<sup>30</sup> Cf. SOBRINO J. Teologia e realidade. In: SOTER (org.), 2008,p. 303: “Quanto à Igreja...nunca se fez do pobre a realidade central eclesial, nem arriscou sua vida por eles, como seu fundador fez. Muitas vezes os discriminou e até cooperou para sua opressão. Em sua teologia, raras vezes teorizou a parcialidade essencial de Deus para com o pobre e a ultimidade deste frente a Deus.”

<sup>31</sup> Documento de Aparecida, 395.

<sup>32</sup> Cf. CODINA, 2008, p. 147; “No sólo se vive de pan, se necesitan flores, musica, fiesta, cariño y ternura, diversión y esperanza, fe”.



dade e efetiva o primado da alteridade<sup>33</sup> da comunhão como projeto comum da humanidade, articulado nos diferentes contextos da vida dos povos<sup>34</sup> o que nos leva a compreender que a questão da justiça tem que levar em conta o problema das etnias, das culturas e das religiões diferentes, da ecologia e da questão do gênero, que constituem, em nossos dias, fonte de grandes conflitos. A atuação dos cristãos no seguimento de Jesus conduz a uma contribuição para a consolidação de uma cultura de solidariedade e de cooperação entre os seres humanos e com todas as demais formas de vida. O Deus que Jesus anunciou só pode ser pregado através de um compromisso radical com a sorte dos seres humanos, de modo preferencial dos crucificados, o que significa encarnação na conflitividade da história. O amor incondicionado ao próximo, sobretudo ao não-homem, continua sendo o sinal mais claro do mundo novo inaugurado com a ressurreição de Jesus e a forma mais eficiente de questionar a suficiência da eficiência, da produtividade e da utilidade do agir como da imanentização absoluta do sentido da vida.

No entanto, a Igreja tem hoje mais consciência do que antes, de que está vivendo numa sociedade moderna, urbano-industrial. A lógica última dessa sociedade não é diretamente a lógica da religião, mas a lógica do homem, da economia, da política. A Igreja deve fazer-se sempre mais presente nesta sociedade, porém num respeito mais consciente da autonomia do ser humano e das instituições históricas. Devemos superar qualquer tentativa, hoje, no mais das vezes sutis, de uma tutela da sociedade, num retorno velado à cristandade. Inseridos como fermento no seio das forças sociais, sobretudo nos movimentos populares e nas organizações dos pobres, os cristãos são aqueles que, por suas

---

<sup>33</sup> Cf. RICOEUR P. **O Si-Memso como um outro**. Campinas: Papirus, 1991; BINGEMER M. C. L. Teologia: uma nova agenda para uma nova militância. In: SOTER (org.), 2008, p. 362: “...nesse caso a alteridade do outro passa a ser – com todos os riscos, perigos e conflitos existentes pelo caminho – condição de possibilidade do “eu”, algo que o institui, o funda e lhe permite ser e existir.”

<sup>34</sup> Cf. SUESS P. Contextualizar o evangelho no mundo globalizado. In: LIMAD.N. de; TRUDEL J. (ed.). **Teologia em diálogo**. São Paulo: Paulinas, p. 253-283.

atitudes e palavras, se devem fazer persistentemente sinal e salvaguarda da dignidade da pessoa humana, da grandeza do pobre marginalizado. Nesse sentido, podemos dizer que a Igreja deve fazer-se uma força libertadora por seu testemunho de serviço radical à justiça e por essa razão geradora de esperança no mundo.

Sua presença na sociedade tem como meta construir a cidadania, ou seja, um mundo radicalmente democrático. A democracia enquanto forma de configuração da vida política parte da idéia básica de que todo ser pessoal enquanto ser livre é enquanto tal o sujeito da efetivação de sua própria vida individual e social, de tal modo que todos são portadores do direito de assumir a configuração da vida coletiva enquanto busca de efetivação dos direitos de todos<sup>35</sup>. A consequência disso é que uma sociedade pode ser dita democrática quando for igualitária, capaz de reconhecer a alteridade<sup>36</sup>, e participativa, na qual todos constituem o sujeito de sua própria construção como sociedade. Isso se traduz juridicamente com a afirmação de que ninguém está sob o poder de um outro porque todos obedecem às mesmas leis das quais todos são autores<sup>37</sup>. Neste sentido, a democracia<sup>38</sup> pressupõe o Estado de Direito como poder responsável pela promoção e efetivação de direitos, mas vai mais longe porque ela pressupõe o direito

---

<sup>35</sup> Cf. SOUZA Hebert José de. **Construir a utopia**: proposta de democracia. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 44: “A Constituição liberal ou democrática deve partir da sociedade e não do Estado; dos direitos dos cidadãos e não do Estado.....dos instrumentos e mecanismos de controle do Estado por parte dos cidadãos e não da submissão do cidadão e da sociedade ao Estado; o poder emana do povo e não do Estado”. Cf. também: BONAVIDES P. **Teoria constitucional da democracia participativa**. São Paulo: Malheiros, 2001.

<sup>36</sup> Cf. TOURAINE, A., **O que é a democracia**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 165: “Da mesma forma que a liberdade dos antigos está baseada na igualdade dos cidadãos, assim também a liberdade dos modernos está baseada na diversidade social e cultural dos membros da sociedade nacional ou local. Atualmente a democracia é o meio político de salvaguardar essa diversidade, fazer viver indivíduos e grupos cada vez mais diferentes uns dos outros em uma sociedade que também deve funcionar como uma unidade”.

<sup>37</sup> A respeito da interpretação de Habermas a esta tese cf. HABERMAS J. **Faktizität und Geltung**, p. 112 *et seq.*

<sup>38</sup> Cf. MÜLLER F. **Quem é o povo?** a questão fundamental da democracia. 2. ed., São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 83 e ss.

de todos os cidadãos à participação livre (isegoria) nas deliberações e decisões<sup>39</sup> no que diz respeito à coisa pública e, assim, pode-se dizer que a democracia “é a institucionalização de movimentos de libertação social, cultural ou nacional<sup>40</sup>” e que ela implica, necessariamente, o reconhecimento do outro enquanto outro<sup>41</sup> e de nossa responsabilidade para com ele.

Nesse contexto, a Igreja tem hoje uma chance que talvez no passado não tenha sido tão clara: a de uma missão inteiramente desinteressada, não voltada para si mesma, mas voltada inteiramente para as grandes causas do ser humano. Só assim seu anúncio poderá ser de fato Boa Nova. Nessa perspectiva, quanto mais fiel for a Igreja ao evangelho, mais se poderá fazer fator importantíssimo de humanização em nossas sociedades em diálogo aberto com uma sociedade autônoma. Assim como no tempo da ditadura militar era a doutrina de segurança nacional, a Igreja vai ter agora que se confrontar com o neoliberalismo, proclamado mundialmente como a tábua de salvação da humanidade. Em nome do Evangelho, ela vai ter que desmascarar uma postura que, através de sua lógica perversa, aprofunda a situação de miséria dos oprimidos e incentivar a implantação de uma nova lógica para o conjunto da vida social. Em nome do Deus da vida, a Igreja tem, com seu trabalho e sua palavra ética, de tomar a defesa daqueles que, por isso, cada vez mais se fazem o lixo da história do capitalismo mundial. Isso

---

<sup>39</sup> Cf. CASTORIADIS C. O socialismo do futuro. In: \_\_\_\_\_. **A criação histórica**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992, p.112: “Sociedade autônoma significa uma sociedade verdadeiramente democrática. Uma sociedade onde o povo faz, ele mesmo, suas instituições e suas leis e onde todos os indivíduos são livres e iguais....Iguais significa que todos têm a mesma possibilidade efetiva de participar do poder político. E também há um conteúdo subjetivo subjacente a esta autonomia. Os indivíduos autônomos são indivíduos responsáveis, que podem refletir, deliberar e decidir”.

<sup>40</sup> Cf. TOURAINE, 1996, p. 182.

<sup>41</sup> Cf. KOZICKI K, *A política na perspectiva da filosofia da diferença*, in: OLIVEIRA M.; AGUIAR O.; SILVA SAHD L. F. N. de Andrade e (org.), p. 143: “...no reconhecimento de que é necessário ouvir a “voz do outro” reside um dos valores fundamentais da democracia”. É isto que leva Heller a definir a democracia como “uma unidade na multiplicidade de opiniões” (Cf. HELLER, H., *Démocratie politique et homogénéité. Revue Sociale*, n. 6, 2001, p. 205.

nos deve levar, contudo, a um repensamento da função dos mecanismos sistêmicos auto-regulados como elementos inelimináveis no convívio humano sem com isso negar os ideais de solidariedade, o que implica explicitar o horizonte normativo das “instituições” que devem reger a vida coletiva.

**contato:**

manfredo.oliveira@uol.com.br

### **DA CNBB AO VATICANO II: Dom Helder e a busca constante de colegialidade e comunhão**

*Gervásio Fernandes de Queiroga<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Entre as muitas perspectivas através das quais o humanismo universal, a santidade sacerdotal e a pastoralidade atualizada que destacaram a vida e o ministério de Dom Helder Camara podem ser recordados, a presente conferência destaca as da comunhão eclesial, colegialidade episcopal, e relacionamento com os leigos, que se traduziram na organização da CNBB, na promoção do CELAM, em participação intensa no Concílio Vaticano II e em seu governo da Arquidiocese de Olinda e Recife.

**PALAVRAS-CHAVE:** humanismo universal; santidade sacerdotal; pastora-lidade atualizada.

**ABSTRACT:** Among the several and multifaceted perspectives, through which the universal humanism, priestly sanctity (holiness) and nowadays spiritual shepherdess, that have distinguished “Dominus” Helder Camara Ministry can be remembered, this Lecture emphasizes those ones related to ecclesiastical communion, Episcopal collegiality and relationship with lay people that have been translated in CNBB’s Organization, in CELAM’s promotion in Vatican II Council’s intense participation and his – “Dominus” Helder Camara’s Olinda and Recife’s Archdiocese govern.

**KEY WORDS:** Universal Humanism; Priestly holiness (sanctity); nowadays spiritual shepherdess.

---

<sup>1</sup>Prof. Dr. Padre Gervásio Fernandes de Queiroga, da Diocese de Cajazeiras, PB. Doutor em Direito Canônico pela Universidade Gregoriana (Roma), foi assessor jurídico da CNBB, por muitos anos. Hoje é professor do Seminário Teológico de Quixadá, CE. Publicou: CNBB, Comunhão e corresponsabilidade (São Paulo: Paulinas, 1977).

## À guisa de introdução

Dom Helder Camara foi e continua sendo um ícone para aqueles que, dentro e fora do Brasil, na Igreja Católica e para além das fronteiras eclesiais, preocupam-se com a paz, a promoção integral dos empobrecidos e dos marginalizados, o diálogo entre culturas e religiões. Os que o acompanharam, de longe ou de perto, com interesse e grande estima, não esquecem a sua figura pequena e despojada, a sua espiritualidade e amor incondicional à Igreja, a capacidade de organização, os dons de oratória, a visão de futuro. Dele ouvi falar desde seminarista, a partir de 1952; pude depois observá-lo em ação, no Concílio Vaticano II. Trabalhei com ele, em seguida, por muitos anos, no Regional Nordeste II, como coordenador diocesano da pastoral. Foi-me dado, assim, com ele conviver, mais ou menos vizinho, lendo-o, vendo-o, ouvindo-o, participando com ele nos encontros regionais ou nas assembléias nacionais, durante muitos belos e difíceis anos da segunda metade do século passado.

Mas, foi para mim um privilégio, fazendo a tese doutoral sobre a CNBB, poder pesquisar nas fontes a decisiva influência do padre Helder na fundação de nossa conferência episcopal e a sua atuação relevante, como secretário geral desta nos doze primeiros anos de sua incipiente existência, modelando o perfil da CNBB, marcando fortemente os rumos da Igreja do Brasil e da América Latina, com repercussão, durante e após o Vaticano II, no mundo inteiro, particularmente como memorável pastor da Igreja de Olinda e Recife.

Fique claro desde já o caráter específico desse texto, que é o de louvor e homenagem. Isto não diminui a preocupação pela verdade e o rigor no uso das fontes, mas dispensa as vestes formais de um trabalho científico, a saber, o uso de notas de rodapé e a citação de seleta bibliografia.

## **Dom Helder Camara: dentro, acima e à frente de seu tempo**

Quando se lê hoje uma poesia, uma carta ou um discurso de Dom Helder Camara, tem-se a impressão, ao mesmo tempo, de um recuo a um passado já distante, mas intensamente vivido, e de um grande salto à frente. É o impacto de uma visão profética que, por mais que pareça situada no pretérito, lança a si e a cada um, também, no grande futuro. Lê-se com surpresa o que ele disse há tantos anos e fica-se admirado da atualidade, da clareza e da coragem com que descreve o real e projeta o sonho ideal.

Santo, profeta e doutor, pastor e poeta, místico e humanista, inserido em nossa história e transcendente, profundo e diáfano, realista e utopista, Dom Helder extrapola todos os esquemas. Muito avançado e candidamente conservador. A começar pela sua inseparável batina clerical, sua fé insofismável nas três brancas caracterizadoras do catolicismo tradicional: o Papa, Maria, a Eucaristia.

Há um Dom Helder para todos os gostos:

- o do povo e o da elite intelectual;
- o das favelas cariocas e o dos palácios europeus;
- o palestrante dos sindicatos rurais nordestinos e o conferencista dos macroempresários do capitalismo transnacional;
- o estudioso dos problemas mundiais e o vigilante monge das madrugadas silenciosas;
- o dos movimentos politizados e reivindicatórios e o da assistência aos desamparados;
- o ativista incansável e o orante contemplativo;
- o dos congressos multitudinários e o dos grupos conscientizados;
- o dos estádios superlotados e o das comunidades de base;
- o da lama e o do tapete;
- o amigo do pobre bêbado da bodega recifense e o doutor de universidades norteamericanas;
- o do católico e o do ateu;
- o do nobre e do plebeu.

Escreveu-se muito e escrever-se-á muito mais sobre Dom Helder. Ao passar inexorável do tempo, sua pessoa se agiganta em vez de desaparecer, seu vulto espiritual se torna mais definido, vai-se tornando uma unanimidade na Igreja, ele que sofridamente fora um “*signum cui contradicetur*” (sinal de contradição), ou um “*servo de Javé*” de seu tempo.

Dom Helder é fora de série, foge de todos os esquemas, transborda todas as medidas. Mas o D. Helder que mais me agrada é o Helder “Irmão Francisco”, o homem do Evangelho das bem-aventuranças, crente na força transformadora dos pobres, dos pequeninos e humildes, o santo, profundamente eclesial, integralmente identificado com sua gente, incapaz de odiar, sempre aberto ao amor-serviço. Dom Helder do sorriso e dos braços abertos, sério e sereno no participar e escutar, compenetrado e simples no celebrar o mistério do altar.

### **Dom Helder da comunhão e corresponsabilidade universais**

A mim me cabe tratar apenas do D. Helder da comunhão eclesial e da colegialidade episcopal, da CNBB ao Concílio Vaticano II.

O tema me é familiar pela vivência e pela pesquisa. Mas devo confessar que o que tenho a dizer, salvo alguns toques pessoais, já está dito e bem dito pelos livros e artigos que se publicaram, por muitas pesquisas e escritos, por exemplo, os dos Padres Oscar Beozzo, Raimundo Caramuru, Zildo Rocha, Luiz Carlos Marques, ou do escritor Marcos de Castro, para só citar alguns bem conhecidos e deixando de lado a bibliografia científica e estrangeira.

Impossível analisar aqui tantos fatos da vida nonagenária e os escritos numerosos e em grande parte inéditos de Dom Helder que demonstrem esses traços característicos de seu perfil espiritual, a saber: **a comunhão e corresponsabilidade universais, a colegialidade episcopal**. Só seus discursos conservados contam-se pelos seiscentos. E são centenas as cartas-circulares à “família messejanense” (equipe de amigos e colaboradores, leigas principalmente, seu grupo particular de



convivência humana e espiritual), especialmente as cartas enviadas durante o Concílio Vaticano II, mas que continuaram depois!... Elas são, na sua sinceridade e intimidade, suas melhores radiografias espirituais. Para não falar da correspondência menos íntima, formal ou até oficial.

### *Um sermão que fez história*

Tomemos, contudo, apenas alguns tópicos de um único seu pronunciamento pastoral: o sermão (discurso? homilia? tudo isso, nada disso, algo novo) de sua posse como metropolita de Olinda e Recife, discurso que parece ser uma das melhores fotografias de sua personalidade.

Aí já temos o Dom Helder de cinquenta e cinco anos de vida, doze anos de episcopado, maduro, humano, espiritual e pastoralmente, com a experiência de Fortaleza e do Rio de Janeiro, da Ação Católica Brasileira (ACB) e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do Congresso Eucarístico Internacional e da Cruzada São Sebastião, do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e, principalmente, do Concílio Vaticano II.

Já tinha passado por diversas das suas conversões, não só de bispo, mas de cristão e sacerdote. Faltavam-lhe ainda a prova de fogo da ditadura militar e a experiência-chave de pastor diocesano. A figura de relevo mundial começava a se delinear. No entanto, ele está aí, de alma inteira, com sua inconfundível fisionomia espiritual. Para não falar de seu estilo, tão seu que não precisa de assinatura. Impossível esconder-se no anonimato.

Proclamado como foi naquele histórico abril de 1964, dias após o golpe militar, no caldeirão ideológico que era o Nordeste e em sua então capital político-cultural, que era o Recife, este sermão não é menos marcante do que qualquer dos famosos de Vieira ou Mont'Alverne, mas tendo maior argúcia, profecia e desassombro, sem faltar beleza literária, poesia e humanismo, espiritualidade e ardor missionário.

Vejam os traços da dimensão que aqui nos interessa: a do homem da comunhão, do diálogo, da fé no outro, da partilha de responsabilidades, da colegialidade não somente episcopal, mas, extensivamente eclesial. Telúrico e universal. Pastor e santo. Só um santo poderia pensar e dizer aquele sermão, naquelas circunstâncias. Santo nordestino, latino-americano. Mas santo!

### *Bispo nordestino, dos pobres e de todos*

Inspirado em Angelo Giuseppe Roncalli, quando assume a Igreja particular de Veneza, de quem deseja ser ícone, Dom Helder apresenta-se de alma e coração inteiros a seu povo. Ouçamo-lo:

“Quem sou eu e a quem estou falando ou desejando falar”.

“Um nordestino falando a nordestinos, com os olhos postos no Brasil, na América Latina e no Mundo. Uma criatura humana que se considera irmão de fraqueza e de pecado dos homens de todas as raças e de todos os cantos do mundo. Um cristão dirigindo-se a cristãos, mas de coração aberto, ecumenicamente, para homens de todos os credos e de todas as ideologias...Católicos ou não católicos, crentes ou descrentes, escutem todos minha saudação fraterna”.

“O Bispo é de todos”.

“Ninguém se escandalize quando me vir freqüentando criaturas tidas como indignas e pecadoras”...

“Ninguém se espante me vendo com criaturas tidas como envolventes e perigosas, da esquerda ou da direita, da situação ou da oposição, ..., anti-revolucionárias ou revolucionárias...”

“Ninguém pretenda prender-me a um grupo, ligar-me a um partido...”

“Minha porta e meu coração estarão abertos a todos, **absolutamente a todos**<sup>2</sup>. Cristo morreu por todos os homens: a ninguém devo excluir do diálogo fraterno”.

“Venho cuidar dos pobres”

---

<sup>2</sup>Nos originais manuscritos, Dom Helder sublinhou essas palavras. Nesse caso, e nos sucessivos, preferimos usar o negrito, como forma de destaque (nota dos Editores).

“Claro que amando a todos, devo a exemplo de Cristo, um amor especial pelos pobres. No julgamento final, nós todos seremos julgados pelo tratamento que tivermos dado a Cristo, **a Cristo**, na pessoa dos que têm fome, têm sede, andam sujos, machucados, oprimidos...”

“É evidente que estão, de modo especial, em nossas cogitações, os mocambos e as crianças abandonadas”.

“Quem estiver sofrendo, no corpo ou na alma; quem, pobre ou rico, estiver desesperado, terá lugar especial no coração do bispo”...

[Fraternidade universal]

“Nós todos acreditamos que todos os homens são filhos do mesmo Pai que está no céu. Quem tem o mesmo Pai é irmão. Vamos nos tratar de verdade como irmãos”.

Verdade elementar essa que ele enfatiza, mas explosiva dos esquemas de opressão, naquele momento de radicalização ideológica, de satanização e perseguição dos diferentes...

Mas voltemos ao seu sermão de posse, que bem gostaríamos de apresentá-lo na íntegra, o que não é possível. Não deixarei de transcrever, contudo, porque profundamente incidentes com o tema que me foi dado, algumas considerações finais que aí são feitas:

### Hora de colegialidade

“O Concílio Ecumênico – podemos, sem imprudência, anunciar – vai ser marcado, de modo especial, pela decisão de levar à prática uma verdade antiga como o Evangelho: a colegialidade dos bispos, sob o primado do Papa.

“Com a graça divina, viveremos da melhor maneira a colegialidade: seremos um com o nosso querido auxiliar Dom José Lamartine; um com os queridos sufragâneos da Província de Olinda e Recife; um com o Secretariado Regional do Nordeste; um com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil; um com o Conselho Episcopal Latino-Americano; um com os bispos do mundo inteiro; um com o Santo Padre, garantia e fecho da colegialidade. **Guardem esta palavra, este cartão de visita: Arcebispo de Olinda e Recife e Bispo da Santa Igreja.**”

Todos sabemos, porque fomos testemunhas, como Dom Helder viveu bem e intensamente as dimensões local e universal de seu episcopado, destacadas por ele mesmo, como se fosse sua apresentação pessoal, seu “*cartão de visita*”.

Continua D. Helder:

“Mas em nossa Arquidiocese, a Colegialidade Episcopal se completará pelo presbitério, comunidade entre o bispo e seus sacerdotes diocesanos, em união sincera e sobrenatural com os sacerdotes do clero religioso. Que os meus padres saibam que, com a graça divina, chegaremos a uma fraternidade total e a um clima de co-responsabilidade, confiança, diálogo adulto e serviço”...

“Quanto às religiosas, avanço desde já, que elas são simplesmente indispensáveis aos nossos planos de apostolado”...

“Todos – clero, religiosos e leigos – formamos, em Cristo, a comunidade da Igreja, comunidade que desejamos aberta, acolhedora, sedenta de diálogo sincero”.

Veremos abaixo sua visão do laicato, presente neste discurso e nas atitudes de pastor que lhe eram peculiares com os leigos engajados no trabalho sociorreligioso.

Hora de Ecumenismo em sentido amplo

“Sempre teremos, ao menos espiritualmente, presentes em nossas reuniões, em nossos estudos e em nossas preces, não só pessoas que pertençam a outras religiões, mas que até imaginem não possuir religião nenhuma. Confesso mesmo carinho especial pelos que, sem fé, tateiam na sombra, sobretudo quando se trata de ateus de nome e cristãos de atos.”

“E a quantos constituem o que se convencionou chamar o Mundo, quero aqui repetir as palavras inspiradas de **Paulo VI**...:

“Que o Mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com admiração sincera, com o leal propósito, não de o conquistar, mas de o servir, não de o desprezar, mas de o valorizar; não de o condenar, mas de o confortar e salvar.”

“As pessoas piedosas que me escutam talvez estejam imaginando que o bispo pensou mais nas ovelhas distantes do que nas noventa e nove que não largam o aprisco. **Mas não foi exatamente o que o Bom Pastor ensinou a fazer?** Claro que haverá tempo para as queridas ovelhas sempre fiéis”...

D. Helder termina seu discurso dizendo:

“Peçam ao Pai celeste... que esta seja a marca do novo Arcebispo: **que ele lembre o Papa João XXIII.** Será uma excelente maneira de lembrar o próprio Cristo, o Bom Pastor”.

Cristo, o Bom Pastor! Eis o ideal que Dom Helder tão felizmente realizou!

### *Comunhão, partilha de vida e Missão*

“*Comunhão*”, na eclesiologia pós-conciliar, tornou-se um conceito chave, do qual todos temos, de forma ao menos implícita, uma noção fundamental. O Vaticano II utiliza esse termo mais de cem vezes e quase sempre em sentido eclesiológico, sem se falar de outros conceitos análogos.

O termo “*comunhão*”, tanto em grego (*koinonia*) como em latim (*communio*), traz consigo a idéia de *comum*, de vivência compartilhada.

Na Igreja, esta comunhão é con-vivência na graça, pela qual “*somos chamados filhos de Deus e realmente o somos*”, compartícipes da mesma vocação celeste e destinação eterna, companheiros na mesma caminhada, membros da mesma comunidade. Por isso todos nós somos verdadeiramente irmãos; irmãos no mesmo Pai do céu, irmãos no Primogênito Jesus Cristo, irmãos na mesma Mãe Igreja. Como já dizia S. Cipriano, no século III, em Cartago, “*não tem a Deus por Pai, quem não tem a Igreja por Mãe*”.

Nesta santa Mãe Igreja, tão amada por D. Helder, compartilhamos de todos os bens da salvação e somos corresponsáveis por seu dinamismo missionário, já que tais bens por nós compartilhados são destinados a todos os homens sem exceção, em todos os tempos e até os confins do universo.

Essa vivência da comunhão eclesial para dentro e para fora dos limites visíveis da Mãe Igreja explica bem a alma ecumênica de D. Helder, sua visão sem fronteiras, sua extraordinária captação dos problemas locais e do mundo inteiro, sua sensibilidade apostólica, seu sentir católico, isto é, universal, suas nem sempre compreendidas viagens pelos continentes afora, seu espírito genuinamente missionário, por ele tão bem expresso naquele conhecido texto:

“Missão é partir, caminhar. Deixar tudo, sair de si, quebrar a crosta de egoísmo que nos fecha no nosso Eu...

É não se deixar bloquear nos problemas do pequeno mundo a que pertencemos: a humanidade é maior.

Missão é sempre partir, mas não devorar quilômetros.

É, sobretudo, abrir-se aos outros como irmãos, descobri-los e encontrá-los.

E se, para encontrá-los e amá-los, é preciso atravessar os mares e voar lá nos céus, então Missão é partir até os confins do mundo”.

A comunhão eclesial e com Cristo em Dom Helder, fruto do Espírito Santo em sua bela alma, explica a capacidade de acolhimento às pessoas que o procuravam, como se cada qual fosse única e sempre nova. Ele mesmo nos revela essa graça extraordinária que recebeu do Pai:

“A princípio era só a missa, mas pouco a pouco tudo fica sendo como a primeira vez. Por exemplo, diz ele a Marcos de Castro, eu ontem estive com você; mas hoje é como se nos estivéssemos vendo pela primeira vez”...

“Às vezes, durante o dia, tenho de atender a quarenta, sessenta, oitenta, até cem pessoas. E o que mais dói é que são casos a que muitas vezes você não tem condição de atender... Mas, cada vez que levo uma pessoa até a porta, note-se a gentileza, e volto com

outra, quero atender a essa nova pessoa com a mesma atenção, quero ouvi-la mesmo que já esteja cansado, quero tratar a cada um como se não tivesse mais nada a fazer, **como se tudo fosse apenas aquela criatura**. Então, enquanto vou trazendo aquela pessoa, eu brinco com Cristo. Vou dizendo: Cristo, não te apagues tanto dentro de mim. Vê pelos meus olhos, escuta pelos meus ouvidos. Toda atenção, Cristo. Olha pelos meus olhos, escuta bem o que essa pessoa vai dizer e, se possível, fala pelos meus lábios. Então, o que é que acontece? Eu brinco com o Cristo; no fim do dia, quem está cansado é ele”.

Sinto nisso um toque de Santa Teresinha. Puro heroísmo do cotidiano. Perfume de Evangelho. Comunhão com o irmão é comunhão com Cristo e vice-versa. Pura eclesialidade do Corpo místico. “*O que fizeste ao menor dos meus irmãos é a mim que fizeste*”...

### ***Santa Missa global***

“Peçamos a Cristo, o verdadeiro Sacerdote a quem o padre representa, que celebre o Santo Sacrifício da Missa sobre o Mundo e, de modo especial, sobre o Brasil, e, de modo particular, sobre o Nordeste”.

Assim disse D. Helder em seu sermão de posse.

A Missa sobre o universo é uma concepção ousada do cientista místico Teilhard de Chardin, mas não é menos helderiana. Basta ler seu belo depoimento ao Marcos de Castro, em que aqui nos baseamos.

A missa de Dom Helder era famosa desde quando ele era ainda sacerdote. Na Eucaristia celebrada nas manhãs de cada dia, ele entrava como poucos na intimidade de Cristo, a quem acariciava na Hóstia, para quem sorria; sorria, mas também chorava! Era uma celebração carregada não somente do mistério de Jesus Cristo, mas também do mistério de Helder Camara, que nela se apresenta, uso palavras suas, como “*digno embaixador da fraqueza humana*”, chegando nela “*com os braços carregados*”... “*com os ombros carregados*”, tra-

zendo consigo e em si as fragilidades, os dramas, o sofrimento de todos os seus irmãos, os problemas e desafios de seu Nordeste, do seu Brasil e do Mundo. Eis o testemunho pessoal de D. Helder:

“Aquela, diz ele sobre a missa, é a grande meia hora infinita. Porque ali podemos falar em nome de todas as criaturas de todos os lugares e de todos os tempos. Quer dizer: ali a gente ultrapassa todas as limitações: limite de espaço, limite de tempo... Porque temos ali o Infinito nas nossas mãos, tendo o Cristo”...

“A vigília - a tão falada vigília monacal das madrugadas de D. Helder – prepara a missa e a missa depois cobre o dia inteiro – isso é que é o melhor. Porque tudo vira Ofertório, tudo vira Consagração e tudo vira Comunhão: é interessante como, o dia inteiro, tudo que os olhos veem, tudo que os ouvidos escutam, tudo que a imaginação concebe, tudo que a inteligência apreende, tudo, tudo, tudo - tudo vira Ofertório. As tristezas, as alegrias, as esperanças, os desesperos meus e dos outros, sobretudo dos outros, tudo aquilo imediatamente é oferecido”.

Testemunho coincidente sobre a relevância total da santa Missa na vida de D. Helder traz Zildo Rocha, tendo ouvido dele, entre outras confidências no final da vida, o seguinte:

“Às vezes eu tinha medo de que, com a repetição, a missa me caísse na rotina. Mas Nossa Senhora me concede que ela seja para mim sempre a primeira missa... Ela é o ponto alto de meu dia, que se divide em prepará-la e em agradecê-la”.

Embora sendo de grande interesse, não falaremos aqui, para não alongar esse trabalho, de como para Dom Helder tudo virava Consagração e Comunhão no seu dia a dia.

### **Dom Helder dos leigos**

Deixo de lado, por superarem os limites do tempo e do tema que me foram dados, os relacionamentos humano e eclesial, de comunhão e partilha de responsabilidade, de Dom Helder com os sacerdotes, os



religiosos e religiosas, ou o com seu querido e indispensável bispo auxiliar Dom José Lamartine, figura discreta, mas ímpar, de nosso episcopado, sem a qual dom Helder, talvez, nem teria tido condições de ser o que foi no plano local e mundial.

Não podemos sequer acenar para o relacionamento, intenso e carregado de mistério, de D. Helder com o Sucessor de Pedro, os papas de sua vida, particularmente, João XXIII e Paulo VI.

Não podemos contudo omitir seu relacionamento com os leigos. Isso faz parte indispensável do perfil helderiano.

Assim, saudando o laicato, diz D. Helder, ao assumir o pastoreio da Igreja de Olinda e Recife:

“A Igreja não se marginaliza da história. Ela vive no coração da história por meio de seus leigos livres, adultos e responsáveis... o laicato cristão deve assumir suas responsabilidades na primeira linha”. Nossa confiança é grande para como os cristãos que se comprometem com o real e aí dão testemunho de Cristo...”

Não vamos falar, pois seria um nunca acabar, de seu relacionamento com os pobres e desvalidos, ou com os ricos e os poderosos, com os governantes, nos diversos regimes em que lhe foi dado viver, de Getúlio Vargas a Fernando Henriques. Nem falaremos de suas relações de amizade as mais surpreendentes. Lembro apenas Roger Garaudy, ou o rei Balduino da Bélgica, o primeiro, francês, filósofo e ativista marxista e, depois, estranhamente convertido ao Islam; o outro, rei devotíssimo e ligado aos movimentos eclesiais pós-conciliares.

Falamos do laicato, católico ou não, inserido no trabalho pastoral, no serviço da caridade, no engajamento sociopolítico, ou na evangelização expressa. Dom Helder antecipou e superou sua época, nessa fé e partilha de responsabilidades para com os leigos, eles e elas.

Vale trazer aqui o testemunho do Padre José Ernanne Pinheiro, colaborador íntimo de Dom Helder, como seu vigário episcopal e diretor do ITER, Instituto Teológico de Recife (ITER). Diz Pe. Ernanne sobre Dom Helder:

“Seu apoio às organizações dos leigos, tanto em sua dinâmica permanente como em momentos significativos, foi sempre **incondicional**. Todos os leigos lhe são muito caros; estes sempre estiveram muito próximos de Dom Helder nos seus vários trabalhos. Salientamos a ajuda valiosa das mulheres nas lides mais delicadas e exigentes”.

As “vitalinas” de Dom Helder, na linguagem crítica de colegas seus, que, no entanto, se valiam eles mesmos dos préstimos dessas senhoras e senhoritas, santas Martas e Marias, postas a serviço do Reino, pela liderança dele!

Dom Helder nisto também foi acima e além de seu tempo, na valorização do feminino na Igreja. Quanta amizade, confiança até em assuntos altamente sigilosos, quanta partilha de vida e de responsabilidades!

Quem desconhece a comunhão de vida espiritual deste Frei Francisco, D. Helder, com frei Leão, a Cecília Monteiro, que bem se pode considerar uma verdadeira mãe da CNBB?! A essa nossa conferência episcopal Cecílinha serviu, generosa e alegremente, por exatos vinte e cinco anos, até o dia de sua morte. Ao falar, em 1977, jubileu de prata da CNBB, sobre a criação desta, D. Helder lembra a colaboração de “*leigos simplesmente admiráveis, devotadíssimos*”, e chama Cecília Monteiro a “*criatura-símbolo*” desse trabalho e momento histórico.

Pe. Ernanne lembra o passado de D. Helder na ACB e continua:

“Talvez possamos percebê-lo mais presente nos movimentos leigos que atuavam nas áreas mais conflitivas, mais ligadas aos desafios da conjuntura do país, sobretudo os operários e os jovens universitários”.

Destaca então o apoio dado à Ação Católica Operária (ACO) de Padre Romano, a presença de D. Helder junto às famílias dos presos ou cassados pela repressão militar, a participação dele nas vigílias de oração dos estudantes, o movimento de evangelização popular: *ENCONTRO DE IRMÃOS*, que, acentua Padre Ernanne, “*era a ‘menina dos olhos’ de Dom Helder: os pobres evangelizando os pobres*”.

Recorda ainda Pe. Ernanne a *Operação Esperança*, a *Comissão de Justiça e Paz*, as *Assembléias Arquidiocesanas de Pastoral*, o *Conselho Pastoral*. Tudo isso, nós o sabemos, no típico estilo helderiano, isto é, com intensa e extensa participação e envolvimento das lideranças leigas populares e das elites conscientizadas, vivendo comunhão e corresponsabilidade eclesiais.

Esta atitude humana e eclesial de Dom Helder para com o laicato de sua Arquidiocese não é, contudo, uma novidade. Foi assim no Rio. Fora assim em Fortaleza, não só nos tempos de padre novo, mas como seminarista.

Daí para seu engajamento ideológico e político foi um passo. Passo que foi um salto geográfico e depois qualitativo para a capital da República, para o setor da educação e da catequese e, particularmente, para a Ação Católica Brasileira (ACB). Esta, na intenção de Pio XI, deveria ser o apostolado oficial dos leigos a “*longa manus*” da hierarquia, ali onde o estamento clerical não podia nem devia chegar

A presença e atuação de padre Helder e depois Dom Helder na equipe nacional da ACB é a fase mais rica de conseqüências históricas para esse jovem e dinâmico sacerdote e para a Igreja do Brasil, transbordando deste para a América Latina, as Américas e para o Mundo. Transcrevo uma observação do Padre Caramuru, que foi colaborador de Dom Helder no Rio de Janeiro e trabalhou na ACB também no nível nacional:

“Foi no interior desses movimentos [da ACB] e no seu raio de atuação, que se plasmou pouco a pouco uma relação fraternalmente evangélica entre militantes, dirigentes, sacerdotes e bispos”...

“Foi nesta escola [da ACB especializada] que se formou também o padre Helder Camara e foi nela também que, pouco a pouco, concebeu a idéia da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, ... como ampliação da já existente Comissão Episcopal da Ação Católica. A maneira fraterna com que Padre Helder tratava os leigos de todos os níveis e categorias sociais, fruto de sua espiritualidade franciscana, influenciou profundamente muitos bispos... Esse tipo de relacionamento provocava admiração e surpresa da parte de dirigentes dos movimentos especializados europeus que visitavam os movimentos congêneres no Brasil”.

Foi aí que D. Helder encontrou, ampliou, formou uma equipe prevalentemente feminina de leigos e leigas, de alta qualificação humana e apostólica, em cujo seio vai gerar e gestar a CNBB. Tal equipe será, desde o início e até o jubileu de prata da CNBB, com a transferência da sede desta para Brasília, a portadora, nos ombros e no coração, da nossa conferência episcopal, com amor, dedicação, generosidade e desapego evangélico maravilhosos. Digo-o por experiência pessoal, nas duas vezes em que por meses estagiei na sede da CNBB, ainda no Rio de Janeiro, para a pesquisa e, depois, para a publicação da tese doutoral sobre nossa conferência, como vivência de comunhão eclesial e exercício de corresponsabilidade pastoral.

### **Dom Helder da CNBB**

Mas, o que é mesmo uma conferência episcopal e qual seu lugar na Igreja? Como surgiu a CNBB e por que a sua importância histórica? Qual a influência da atividade de Helder Camara, na gênese e na fisionomia da CNBB?

### ***Poder e missão colegiais dos bispos***

Para responder à primeira questão, vejamos antes, embora sumariamente, o que diz o Concílio Vaticano II sobre a função episcopal: sua missão colegial e o exercício de sua corresponsabilidade na Igreja.

No Concílio Vaticano II, a doutrina sobre a natureza e missão dos bispos ocupou um posto central. Na constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, o Concílio Vaticano II fundamenta a autoridade e missão episcopal em Cristo, que foi enviado pelo Pai e ungido pelo Espírito, para a salvação do mundo. Por sua vez, o Senhor Jesus, antes de voltar para o Pai, fez aos doze apóstolos os seus continuadores do poder e missão recebidos do Pai, até o fim dos tempos, tendo Pedro como primeiro e chefe do grupo ou colégio apostólico.

Os apóstolos, obedientes ao mandato recebido, transmitiram a seus sucessores, a que chamamos bispos, essa autoridade e missão salvíficas, a fim de que a todas as nações e até a consumação dos séculos chegue a salvação de Deus, pregando o Evangelho, administrando a graça nos sacramentos e regendo as comunidades dos fiéis, como bons pastores. Esse poder e missão constitutivos do colégio apostólico são transmitidos na comunhão hierárquica para serem exercidos colegialmente. Os bispos são, portanto, ao mesmo tempo, chefes responsáveis por uma Igreja particular, ou diocese, e corresponsáveis pela Igreja como um todo, a “católica”. Não se pode separar Igreja particular da Igreja universal: deixaria ela de ser Igreja de Cristo. Nem se pode separar a Igreja universal das Igrejas particulares: ela tornar-se-ia uma abstração, o conceito de um ser inexistente neste mundo. Por isso, o Vaticano II declarou:

“O Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade, quer dos bispos, quer da multidão dos fiéis. Por sua vez, cada bispo é o princípio e fundamento visível da unidade de sua Igreja particular, formada à imagem da Igreja universal: nelas e a partir delas é que existe a igreja católica, una e única”...

“Cada bispo posto à frente de sua igreja particular exerce seu poder pastoral só sobre a porção do povo de Deus que lhe foi confiada... Mas, enquanto membro do colégio episcopal e sucessor legítimo dos apóstolos ... deve ter pela Igreja inteira aquela solicitude que ... muito contribui para o bem da Igreja universal”.

Isso é a colegialidade, ou seja, a comunhão e corresponsabilidade dos bispos, com o papa, por cada Igreja e pela Igreja toda, que é a comunhão universal das Igrejas particulares.

Mas também, desde a mais remota antiguidade, os bispos exerceram a corresponsabilidade pelas Igrejas de uma determinada região. Desse modo, o poder e missão de cada bispo realizam-se em três níveis: o local, o regional, o universal.

### *As conferências episcopais*

O exercício da corresponsabilidade pastoral por parte dos bispos se fazia tradicionalmente pelos concílios: os concílios universais ou ecumênicos, valendo para a Igreja toda, ou os concílios particulares, provinciais, plenários, valendo para uma região ou para um país.

Só recentemente é que as conferências episcopais nasceram como um imperativo do afeto colegial do episcopado, a partir de circunstâncias históricas da Igreja. Com efeito, tendências particularistas de excessivo nacionalismo ou regionalismo, quais foram o galicanismo e o febronianismo, tornaram a Santa Sé mais e mais cautelosa quanto aos concílios particulares. Por isso, a realização de tais concílios, em vez de estimulada foi dificultada, com as muitas exigências jurídicas e a intervenção da autoridade superior.

Mas, as necessidades práticas regionais deram origem então a uma nova forma de exercício da corresponsabilidade episcopal, utilizando-se encontros fraternos, sem exigências jurídicas nem autoridade específica, para troca de informações, discussão de opiniões, apoio recíproco e, logo também, decisões e documentos comuns, que não se sobrepunham aos pastores, mas eram por eles acolhidos e corroborados com sua própria autoridade. Surgia, assim, na primeira metade do século XIX, na Bélgica, essa forma de exercício conjunto da missão dos bispos.

A simplicidade jurídica e a flexibilidade pastoral fizeram o sucesso das conferências episcopais, como forma a mais adequada de os pastores responderem prontamente aos desafios sempre novos da nossa tumultuada época histórica.

O Brasil não foi o primeiro a ter uma conferência episcopal organizada, nem está entre os primeiros, antes do Concílio Vaticano II. Em 1959, ano da convocação deste, já havia quarenta e duas conferências episcopais. Nosso pioneirismo será outro.

Foi neste Concílio, de forma providencial (e D. Helder atuou muito nisso), que avultou a importância e oportunidade das conferências e de tal forma que, no decreto “*Christus Dominus*” sobre o ministério episcopal, as conferências receberam uma aprovação formal e passaram a ser instituições permanentes, de caráter obrigatório para todos os bispos da Igreja latina. Na conferência de cada país, diz o Concílio, eles:

“... exercem conjuntamente o seu múnus pastoral, para promover aquele bem mais universal oferecido pela Igreja aos homens, por formas e métodos de apostolado, adaptados aos tempos”.

### ***O caso especial da CNBB***

No dia 14 de outubro de 1952, no Rio de Janeiro, capital da República, numa sala do palácio São Joaquim, residência do metropolitano, cardeal Jaime Câmara, os vinte arcebispos do Brasil de então, presentes ou representados, realizaram uma reunião muito simples, a se crer na ata da mesma e na fotografia que não faltou. Nela fundaram a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), aprovaram seu pequeno “regulamento”, elegeram-lhe a Comissão Permanente, que, por sua vez, escolheu o cardeal Carlos Carmelo Motta, de São Paulo, para primeiro presidente. Este indicou D. Helder Câmara para secretário geral, sendo eleito por aclamação.

Não faltou à reunião o núncio apostólico de então, D. Carlo Chiarlo, que dera amplo apoio à iniciativa. Estava presente e atuante, desde o começo, também representando o metropolitano da Paraíba, Dom Helder Camara, jovem bispo auxiliar do Rio de Janeiro, consagrado que fora em abril daquele mesmo ano. Dom Helder, logo assumindo a função executiva de secretário geral, tomou todas as providências para o imediato funcionamento da CNBB. Foi ele o redator da ata de fundação.

Na prosaicidade dessa crônica, quase de jornal, esconde-se um fato marcante, dos mais importantes da história eclesial no Brasil. A CNBB ia tornar-se progressivamente o organismo-chave da Igreja no Brasil, com influência crescente na vida das suas Igrejas particulares e no próprio país.

O espantoso nisso e talvez caso único no mundo é que, nos idos anos de 1950 a 52, enquanto nem os bispos em geral, nem a própria Santa Sé, pensavam as conferências episcopais como necessárias ao exercício conjunto do ministério episcopal, no Brasil é um padre, o padre Helder, com um grupo de leigos da ACB que trabalharam junto às instâncias superiores e à própria Santa Sé, para que o chamado “maior país católico do mundo” tivesse seu episcopado congregado em conferência.

Entre as ações beneméritas de D. Helder ao longo de sua vida, toda dedicada à Igreja, esta é certamente uma das maiores: a de ter alimentado e realizado um sonho excessivamente ousado para o simples padre que era então: o de unir em conferência episcopal os bispos dispersos do nosso imenso país, quando essa ainda não era uma instituição obrigatória da Igreja.

O que D. Helder fez para convencer e animar a quem poderia instituí-la, que incompreensões e dificuldades terá encontrado, só ele nos poderia contar em pormenor. Pouca coisa, enquanto eu saiba, deixou ele escrito, conservando prudentemente a discrição que o assunto merecia.



Não vamos pensar, porém, que a CNBB foi um raio caído de um céu sem nuvens. O próprio D. Helder, em um seu artigo de 1977, adverte-nos com humildade:

“... destacar ações pessoais quando as mesmas idéias andavam na cabeça e no coração de muitos, dá-me uma dupla impressão de apropriação indébita e conseqüente ridículo”.

Podemos discernir antecedentes remotos e próximos. Mas não há dúvida de que, nos momentos decisivos da concretização, ele, ainda só padre, é a pessoa principal, que mobiliza os demais: Ação Católica, núncio, cardeais, Santa Sé. Vejamos alguns dados que as fontes documentárias, ao menos as que me foram disponíveis, nos fornecem.

### *Antecedentes da fundação da CNBB*

Poder-se-iam considerar antecedentes remotos da CNBB, embora sem ligação imediata com ela, as chamadas “conferências” do episcopado do sul e do norte - só havia então duas províncias eclesiásticas no Brasil - reuniões que, nos pontificados de Leão XIII e Pio X, incentivados pela Santa Sé, os bispos do Brasil realizavam episodicamente, com resultados pastorais concretos. Também a realização do Concílio Plenário Brasileiro, celebrado em 1939, pode ter influído no surgir da idéia da CNBB.

Não há dúvida de que o momento político nacional, após a segunda guerra mundial e a redemocratização do país, em 1945, com o fervilhar de novas idéias, de ideologias socio-políticas e dos projetos econômicos do governo, bem como os movimentos de renovação na Igreja, para responder aos desafios dos novos tempos, estavam a exigir mais freqüentes e refletidos posicionamentos conjuntos dos bispos brasileiros, carentes, no entanto, de lideranças solitárias inquestionáveis e de uma organização permanente adequada.

Não se desconhecia o fato de outros episcopados importantes já possuírem sua instituição nacional em funcionamento. Na documentação existente constam contatos de D. Helder com algumas conferências

episcopais, como a da França e a dos Estados Unidos, já no período da preparação para a fundação da CNBB.

Faltava, contudo, a ocasião oportuna e a liderança entusiástica de uma pessoa altamente qualificada, para desencadear o processo de preparação da fundação da nossa conferência episcopal. Deus providenciou ocasião e liderança capacitada para esse empreendimento eclesial relevante, na pessoa do vice-assistente geral da Ação Católica Brasileira, Helder Camara.

### ***Atuação de D. Helder para a fundação da CNBB***

Apesar da discrição com que naturalmente D. Helder cercou sua essencial participação na fundação da nossa conferência episcopal, algumas informações ele tornou públicas, por ocasião dos cinco anos (1957), vinte anos (1972) e vinte e cinco anos (1977) da instituição. Dom Helder não é bom de datas, confessa ele mais de uma vez, e, de fato, cronologicamente, mistura fatos passados com futuros, a respeito do início da CNBB. Podemos, no entanto, pesquisando nas fontes disponíveis, balizar com bastante segurança esse processo de fundação, no que se refere a D. Helder.

Em 1936, a Providência, diz ele, o transferiu de modo inesperado de Fortaleza para o Rio de Janeiro, onde logo passou a colaborar com o cardeal Leme e com o sucessor deste o cardeal Camara. Em 1947, sendo o cardeal Camara assistente geral, padre Helder já é nomeado vice-assistente geral da Ação Católica Brasileira (ACB), com a incumbência de organizar e fazer funcionar o Secretariado Nacional da mesma. Com dinheiro emprestado, monta a modesta sede do Secretariado. Mas, diz D. Helder em 1977:

“O que estava acima de qualquer preço foi a mobilização de leigos simplesmente admiráveis, devotadíssimos, não a pessoas, mas ao serviço do próximo, servindo à Igreja. Fui buscar no Instituto do Sal ... uma criatura-símbolo que permaneceu fiel até ser levada pelo Pai para a Casa da Eternidade, há um mês atrás: Cecília Monteiro. Do primeiríssimo núcleo de colaboradores da Ação Católica Brasileira,

**precursora da CNBB**, continuam na ativa, entre outros, Aglaia Peixoto, Carlina Gomes...” (citam-se mais nomes).

Num depoimento de 1972, diz Dom Helder que já, desde 1949, o nuncio apostólico, Dom Carlo Chiarlo, **acompanhou o sonho** de um organismo que congregasse os bispos do Brasil e os ajudasse a enfrentar os complexos desafios da realidade de então, a exigirem um esforço conjunto. De quem era o sonho não está dito, mas, é claro, ser do padre Helder, que mantinha relacionamento estreito com o nuncio, chegando a ser até conselheiro privado da nunciatura.

A ocasião próxima para tentar realizar essa utopia foi o estudo dos temas previstos para o Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos, convocado por Pio XII, a se realizar em Roma, em outubro de 1951. Diz D. Helder:

“... desenvolvemos em equipe os 18 temas previstos, chegando sempre à mesma conclusão: ‘Mas, nada disso será viável sem uma Conferência Nacional dos Bispos do Brasil’. Decidimos não entregar os trabalhos na secretaria do Congresso: a nós interessava sensibilizar Mons. Montini ... Assessor decisivo de Pio XII”.

O encontro com monsenhor João Batista Montini, o futuro Paulo VI, foi viabilizado pelo nuncio. Aconteceu, lembra D. Helder, a 21 de dezembro de 1950, dia (então) de S. Tomé. “*Encontro privado, longo, misterioso*”, definiu-o D. Helder, seguido de outro encontro, no ano seguinte, quando a este foi anunciada a aprovação do projeto de fundação da CNBB.

Este projeto contava também com o respaldo dos dois cardeais brasileiros, o de S. Paulo e o do Rio de Janeiro. Mas quem aparece atuando na sua realização, com o apoio fortíssimo do nuncio é o padre (e logo bispo) Helder Camara. Na verdade, ele foi sagrado a 20 de abril de 1952, para bispo auxiliar do Rio de Janeiro, mas, tendo, diz ele, “*sobretudo, o encargo de servir às Dioceses no tocante à Ação Católica*”. De fato, apenas vinte dias após a sacração, ele foi nomeado assistente geral da ACB. Ainda neste mesmo maio de 1952, D.

Helder escreve à conferência episcopal dos Estados Unidos, assinando já como secretário da erigenda CNBB.

D. Helder utilizou seu relacionamento com a nunciatura, o cargo de assistente geral da ACB e o apoio dos cardeais do Brasil, para conseguir, com a aprovação da Santa Sé, ainda em 1952 e antes do início da CNBB, a realização de dois históricos encontros regionais do episcopado, em Manaus e em Aracaju. Com eles, atendeu aos sinais dos tempos e enfrentou os desafios pastorais surgidos com os planos do governo federal para a Amazônia e para o Nordeste, D. Helder visava também a preparar o episcopado para a nova época que despontava com a iminente fundação da CNBB, quando os bispos, superando a etapa dos esforços isolados, adotariam doravante o estudo e decisão conjuntos de respostas e atuação articuladas para as novas situações da Igreja no Brasil.

Falando à sua equipe de trabalho e amizade, a “família messejanense”, sobre esta época e a casa das reuniões, D. Helder podia declarar:

“Ali, planejamos e discutimos Encontros de Bispos, que prepararam o surgimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil ... Ali na S. Clemente, sonhamos a criação da CNBB... [Essa] nossa casa ... será depois da querida CNBB, que não deixa de ser um pouco minha filha”...

Embora oficialmente atribuindo-se a idéia desses encontros à ACB, é patente que Dom Helder é seu protagonista. Ele mesmo o revela, num manuscrito autobiográfico:

“Fui o idealizador e principal promotor dos famosos Encontros de Prelados e Bispos da Amazônia e do Nordeste: os Bispos nos encontrávamos, auxiliados por alguns técnicos nossos, com técnicos do Governo, para o estudo dos grandes problemas regionais. Estes Encontros estão na raiz da criação de Órgãos como a Sudene”.

## ***Significado da atuação de Dom Helder na CNBB***

Dom Helder não foi somente o sonhador, projetista e fundador da CNBB, mas também seu edificador, nos doze primeiros anos de existência desta. Foi o modelador de sua fisionomia peculiar, que ela ainda conserva, apesar de todos os percalços e mudanças desses cinquenta e seis anos de existência.

Isso ele o fez, dedicando à CNBB extraordinários amor e esforços, levando para dentro dela como primeiro grupo de trabalho e assessoria, sua própria equipe do Secretariado Nacional da ACB, estruturando-a inicialmente de forma muito semelhante à do dito Secretariado. Mas, principalmente, ele marcou a CNBB, adotando nela o método de formação e ação (*ver, julgar, agir*), as técnicas de reunião e planejamento, a visão eclesial e apostólica, aberta aos tempos e à realidade, que caracterizavam a ACB, sintonizada que era com os movimentos de renovação teológica e pastoral que dinamizavam a Igreja da primeira metade do século XX e a preparavam para o grande evento conciliar. É impossível aqui apresentar e analisar os doze primeiros anos da CNBB, sendo D. Helder seu secretário geral, na prática “*fac totum*” da instituição, com sua equipe de leigas, dedicadas, discretas, generosas. Tempos heróicos, que D. Helder chama de pré-história da CNBB. Sem sede própria, sem recursos, sem tecnologia; fazendo estrada, ao caminhar.

Se esse período de 1952 a 1964 modelou a CNBB, deixando-lhe marcas indelévels, forjou também o Dom Helder que tivemos e conhecemos. Isto é fácil de se comprovar na documentação disponível. Foi aí e foi então que se deram diversas das “conversões” do homem, do cristão e do bispo Helder.

Ele estava pronto, depois dos doze anos da CNBB, para passar à ribalta de outro palco histórico: Olinda e Recife, Nordeste, Brasil, Mundo (eclesial e sociopolítico). Não é por acaso que estamos aí em 1964, revolução militar no Brasil, posse de D. Helder na arquidiocese, penúltima sessão do Concílio Vaticano II.

Vamos ao menos tracejar este período de 1952 a 1964, destacando características e resultados da ação de D. Helder na e com a ACB e a CNBB.

Nos anos que antecederam o Concílio, após 1945, fim da segunda grande guerra, ano da redemocratização do país após o Estado Novo de Getúlio, o Brasil conheceu um ritmo acelerado de transformações em todos os campos, também no interior da Igreja e da sua ação pastoral, inserida que é no espaço e na história. Corresponde ao tempo do padre e bispo Helder presente e atuante na capital da República, o Rio de Janeiro, onde ele morou de 1936 a 1964 e onde a CNBB tinha sede canônica.

Analisando esse período no campo eclesial, vemos a progressiva superação de um tipo de ação pastoral conservadora, de cristandade estabelecida, receosa do mundo e não mais correspondente às mudadas condições dos tempos. Havia o esforço por criar outras formas de organização e de ação apostólica, integrando o novo com o perene. Padre e Dom Helder é sujeito passivo e ativo dessa fase dinâmica, fora e dentro das estruturas de Igreja. Ele teve depois a consciência de como o Espírito Santo estava presente nesses esforços renovadores, preparando a transformação que vai acontecer.

Aludindo à influência desse dinamismo pastoral que preparou os novos tempos da Igreja e atingiu de cheio sua pessoa e obra, Dom Helder declara, num artigo publicado nos vinte e cinco anos da CNBB:

“Hoje é fácil ver como o Espírito de Deus, por meio de Movimentos como o Movimento Bíblico, o Movimento Litúrgico e, sobretudo a Ação Católica ..., preparou o Concílio Ecumênico Vaticano II...”

“Hoje é fácil verificar como aludidos Movimentos prepararam o surgimento das Conferências de Bispos, em plano nacional, como a CNBB, ou continental como o CELAM... O Espírito de Deus queria conduzir-nos à vivência da Colegialidade Episcopal e da Co-responsabilidade de todo o Povo de Deus”.

“O Espírito de Deus, mantendo unida em torno de Cristo e de Pedro a Madre Igreja, santa e pecadora, queria conduzir-nos à vivência correta da Igreja local, em união com a Igreja de Cristo no mundo inteiro, em íntima sintonia com o Santo Padre, e a serviço dos homens, nossos irmãos”.

Da atuação e presença de Dom Helder na ACB e na CNBB até sua vinda para Recife, podemos destacar algumas contribuições características para a Igreja no Brasil, com repercussão em outras Igrejas.

1. O imediato alargamento da CNBB para acolher como membros todos os bispos, num momento em que as conferências eram pensadas diretamente para os arcebispos e cardeais.
2. Um relacionamento muito especial, nos seus inícios, com a nunciatura apostólica, cujo apoio foi fundamental para a criação da CNBB e sua consolidação.
3. Relações permanentes com a Santa Sé, às vezes com sofrimento, mas sempre com fé genuína, em comunhão hierárquica com o sucessor do Apóstolo Pedro.
4. Relacionamento freqüente e institucional da CNBB, ora tenso ora intenso, com os poderes constituídos da República.
5. Preocupação maior com as dimensões sociopolítica, econômica e cultural, conectando com elas a ação apostólica e procurando articular Igreja e Nação. Presença e incidência maiores da ação eclesial na realidade conturbada do Brasil, na época. Para isso, valorização dos cientistas sociais e aproveitamento deles na atividade pastoral.
6. Influência dos ideais e metodologia da ACB, já destacada anteriormente.
7. Passagem de uma ação pastoral mais defensiva, conservadora e condenadora das realidades temporais, para uma ação pastoral mais evangelizadora e dialogal com o mundo.

8. Corresponsabilização de todo o povo de Deus na ação pastoral, com a presença valorizada e atuante de sacerdotes, religiosos, leigos, em todos os setores e níveis da pastoral.
9. Aproveitamento do Movimento por um Mundo Melhor para a renovação teológica e apostólica dos agentes pastorais.
10. Apoio ao Movimento de Natal e acolhimento, no âmbito nacional, de suas novas experiências pastorais regionais, tais como, além do planejamento, a inserção pastoral das religiosas nas comunidades populares, o Movimento de Educação de Base (MEB), a Campanha da Fraternidade, os Secretariados Regionais da CNBB.
11. Colaboração progressiva com a Conferência dos Religiosos (CRB) e a criação com esta do Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS).
12. Fundação da CARITAS brasileira.
13. A busca de comunhão e colaboração com as outras conferências episcopais.
14. Preocupação permanente com a realidade latino-americana, daí se originando o CELAM e os encontros interamericanos dos episcopados.
15. As assembléias gerais da CNBB, sempre mais bem preparadas e incidentes na realidade.
16. O início do planejamento pastoral sistemático e continuado em nível nacional, com o chamado *Plano de Emergência*.
17. A participação muito bem organizada do episcopado nacional no Concílio Vaticano II, com a assistência permanente e altamente qualificada da CNBB aos bispos do Brasil, graças ao prestígio e capacidade de articulação de Dom Helder, como seu secretário geral.

### **Dom Helder da colegialidade continental**

Conjuntamente com a CNBB, Dom Helder sonhou e procurou realizar, num organismo de representação e ajuda, a integração dos episcopados da América Latina. Contou para isso com a amizade,



partilha nos mesmos ideais eclesiais e a colaboração de Dom Manuel Larrain, bispo de Talca, no Chile. Foi uma bela amizade episcopal essa, muito proveitosa para a Igreja continental e também para a universal, no período conciliar, quando D. Larrain era presidente e D. Helder era vice-presidente do CELAM.

Incluindo o México, na América do Norte, os países centro-americanos e toda a América do Sul, a América Latina é o continente de povos com tradição cultural de raízes ibéricas, ameríndias e africanas, com fé católica comum e com situação sociopolítica semelhante de dependência, atraso e injustiça que leva à miséria grande parte de sua população. Na diversidade de povos e culturas, são os mesmos os valores fundamentais e os problemas gravíssimos que se arrastam através dos séculos. Iguais são também as aspirações de justiça e solidariedade, de evangelização autêntica e libertadora.

A unidade dos bispos latino-americanos, na variedade de suas situações particulares, com ajuda dos episcopados dos Estados Unidos e do Canadá, eis mais uma utopia, que a fé e amor de Dom Helder tornaram realidade, tecendo a integração latinoamericana e suscitando a solidariedade interamericana. Isso Dom Helder o fez por meio do CELAM e, a partir de 1957, através de encontros periódicos dos representantes das duas Américas: a superdesenvolvida do norte e a subdesenvolvida do centro-sul do continente. Prefigurou-se, assim, decênios antes, o sínodo das Américas, que João Paulo II quis que fosse o sínodo da América, a unidade superando as diferenças e até diversidades existentes dentro do “*continente da esperança*”.

Dom Helder mesmo nos diz, num artigo, nos vinte e cinco anos da CNBB, que já em 1950-51, tratando na Secretaria de Estado do papa Pio XII sobre a criação da CNBB, deixou “*no espírito do mons. Montini a sugestão do futuro CELAM*”.

Esse é o Helder Camara da colegialidade episcopal a ser promovida em todos os níveis, ainda antes de ser bispo e bem antes de essa verdade eclesiológica ter sido destacada pelo Concílio Vaticano II.

Não causa admiração o saber que a ele foi confiada a realização da primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano, convocada por Pio XII, para o Rio de Janeiro, já em 1955, logo em seguida ao Congresso Eucarístico Internacional, de que D. Helder, já arcebispo auxiliar, foi excelente secretário executivo. Nessa Conferência, aprovou-se a idéia de um organismo permanente de coordenação e colaboração para os bispos do continente católico.

O grande Pio XII, acolhendo essa proposta, constituiu o *Conselho Episcopal Latino-Americano* (CELAM) e com sede não em Roma, como lhe fora sugerido, mas na própria América Latina. Primeiro organismo continental na história da Igreja, tendo hoje instituições congêneres em todos os continentes, o CELAM, como idéia e realização, está vinculado geneticamente à personalidade ímpar de dom Helder.

Destaque-se ainda que, na seqüência desse evento, Pio XII constituiu, na cúria romana, uma *Comissão para a América Latina* (CAL) bem como aprovou a realização da outra utopia helderiana, os encontros periódicos dos representantes dos episcopados das Américas, a partir de 1957.

## **Dom Helder do Concílio Vaticano II**

Dom Helder, protagonista no interior desses movimentos e realizador pioneiro de tais organismos expressivos da colegialidade episcopal também em nível continental, antecipou e preparou a seu modo o evento pentecostal do Concílio Vaticano II, num dos pontos basilares de sua eclesiologia e pastoral: a colegialidade dos bispos entre si e com o papa e a comunhão e corresponsabilidade entre os Pastores e os demais segmentos do povo santo de Deus, particularmente o laicato organizado.

Com tais precedentes, não admira o papel relevante que D. Helder exerceu no Concílio, a partir de sua função de secretário geral (isto é, o executivo principal) da CNBB e de vice-presidente do CELAM. Da CNBB, como uma das ainda poucas conferências organizadas an-

tes do Concílio, congregando um dos três maiores episcopados do mundo, juntamente com os Estados Unidos e a Itália, sendo que esta não tinha ainda uma conferência episcopal nacional. Do CELAM, como sendo então o único organismo continental, coordenador oficial do episcopado da região com o maior número de fiéis católicos.

Graças ao tino organizativo e a liderança de Dom Helder, o episcopado brasileiro desfrutou de excelentes condições para a convivência, o estudo e o trabalho compartilhado, destacou-se pelo empenho coletivo no estudo e discussão dos grandes temas do Concílio, ajudando nisso os demais episcopados, e adquiriu alto grau de coesão e convergência nas decisões a serem tomadas.

Juntamente com isso, brilhava em Dom Helder o amor à Igreja, o zelo reformador e inovador, o entusiasmo, os carismas de comunicador e formador de opinião, de grande articulador, tanto de bispos como de teólogos e pastoralistas, a experiência excepcional de trabalhar com pessoas e repartir responsabilidades, a capacidade de criar e gerir uma intrincada rede de relações humanas, com vasto círculo de amigos e de admiradores. Essas qualidades características e atuação marcantes de Dom Helder vão crescendo e aparecendo mais e mais, no decorrer dos quatro anos conciliares.

Desde a primeira sessão, D. Helder busca criar mecanismos ou estruturas fora da organização oficial do Concílio, envolvendo não só bispos isoladamente, mas também outras conferências episcopais, para influenciar, de forma determinante, a assembléia conciliar e suas decisões. Para isso, serve-se também, inteligente e oportunamente, dos meios de comunicação de massa, com repercussão junto à própria Santa Sé e aos padres conciliares.

Qual seria a autoconsciência que D. Helder tinha desse seu papel no Concílio podemos perceber por este trecho de uma sua carta-circular à “família messejanense”, após uma concorridíssima e arriscada palestra, em pleno período da segunda sessão, em 1963, sobre “*Perspectivas de novas estruturas de Igreja*”. Escreve ele:

“Em que dará minha palestra? Haverá forte reação da extrema direita? A Cúria Romana reagirá? Que pensará a respeito o Santo Padre? “Agi tranquilamente. Deus sabe que, nem por sombra, se trata da vaidade de ter intuições, de pensar que sou mesmo profeta.

Agi, agirei e agiria:

- por estar convicto de que meu papel no Concílio é agir no Ecumênico e de falar extra-Basilica (...);
- pela necessidade de ajudar o Santo Padre (um risco e uma loucura como os de ontem, com repercussão na imprensa, em última análise, ajudam o papa);
- pela necessidade de encorajar os peritos, os observadores e a imprensa;
- pela necessidade de ajudar toda a geração de amanhã (jovens clérigos e leigos, ansiosos por ver a superprudência contrabalançada por uma ponta de audácia);
- pela convicção de ter recebido o sopro de Deus, através de José...”.

“*Ecumênico*” era o apelido que Dom Helder dava ao grupo de bispos, teólogos e pastoralistas a que ele aderira e que se reuniam freqüentemente em Roma, nos períodos das sessões conciliares, para estudo dos temas e de como atuar no Concílio. “*José*” era o nome que D. Helder dava a seu Anjo da Guarda.

Mas, sobre a atuação conciliar de D. Helder, não tenho condições de falar nem muito nem com exatidão, já que não tive acesso às quase trezentas cartas-circulares que, durante os períodos conciliares, ele escreveu à “família messejanense”, nem pude consultar outras fontes preciosas felizmente arquivadas, à espera de estudo e publicação.

Minha experiência conciliar, inesquecível, aconteceu somente na primeira sessão, em 1962, quando residi com o episcopado brasileiro na “*Domus Mariae*”, como assessor de meu bispo diocesano, podendo acompanhar diariamente a atuação de Dom Helder. Das outras sessões conciliares fui apenas observador interessado, através da imprensa e, posteriormente, pela leitura de livros sobre o assunto.

Nem é preciso que eu fale, depois do que já se escreveu e publicou a respeito disso. A publicação em curso das obras completas de Dom

Helder, sob a coordenação responsável do prof. Luiz Carlos Marques, facilitará em extensão e profundidade a tarefa de estudar a atividade conciliar de D. Helder.

Sem ter jamais tomado a palavra na sala conciliar, mas agindo intensamente fora e em torno dela, Dom Helder foi uma das mais altissonantes vozes e mais destacadas personalidades do Concílio Vaticano II, durante o evento conciliar e no sofrido e fecundo pós-concílio, sempre construindo comunhão eclesial e estimulando a corresponsabilidade episcopal, no Brasil, nas Américas e em âmbito mundial.

## **Conclusão**

Não era nossa função um trabalho de crítica científica sobre a pessoa e obra de Dom Helder. No contexto da preparação para celebrarmos o centenário de seu nascimento, cabia destacar-lhe as qualidades excepcionais, humanas e eclesiais, e relevar os grandes méritos pessoais e funcionais, particularmente no âmbito da colegialidade episcopal, regional e universal, que tornam mais que justificadas essas e outras homenagens.

Na escassez da nossa capacidade e do espaço disponível, mesmo assim cremos ter evidenciado os traços característicos do seu perfil eclesial e a grandeza histórica de sua atuação como Pastor local e mundial, todo voltado para a evangelização dos pobres, a edificação da comunhão e corresponsabilidade dos bispos, no Brasil, no continente americano e na Igreja católica espalhada pelo mundo bem como para a realização de uma sociedade solidária, fraterna e pacífica, sinal e antecipação da comunhão celeste.

O exemplo luminoso de Dom Helder incentive a todos nós a percorrermos a estrada da vida, na fidelidade inquebrantável ao Evangelho e no serviço aos irmãos, tendo como Cabeça e Guia a Jesus, ungido pelo Espírito Santo e enviado do Pai, evangelizador dos pobres e libertador dos oprimidos, Ressuscitado e Senhor da História.

## **Contato:**

pe.queiroga@gmail.com



# EM MEMÓRIA DE DOM HELDER CAMARA

*Dom José Maria Pires<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O texto recorda a atuação de Dom Helder Camara no final da década de 60, início da de 70, enquanto arcebispo de Olinda e Recife e principal liderança episcopal da Igreja do Nordeste, durante os anos duros da repressão política do regime militar. Destaca a elaboração e promulgação do documento eclesial “Eu ouvi os clamores do meu povo”, recordando o impacto e as conseqüências de sua publicação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Igreja do Nordeste; Ditadura militar; opressão; direitos humanos.

**ABSTRACT:** This Text recalls “Dominus” HelderCamara’s actuation, at Sixties decade end, seventies beginning, as Olinda’s and Recife’s Archbishop and Northeast Church mean Episcopal leadership, during military regime political repression hard years. It - the Text - emphasizes the ecclesiastical Document elaboration and promulgation “I heard the clamors of my people”, recalling its – the Document’s – publication impact and consequences.

**KEY WORDS:** Northeast’s Church. Military Dictatorship – Oppression – Human Rights.

Era sábado. Jesus, como era seu costume, participava do culto na sinagoga de Nazaré. Coube-lhe fazer a segunda leitura. Ele leu:

O Espírito do Senhor está sobre mim. Ele me escolheu para anunciar as Boas-Notícias aos pobres e me mandou anunciar a libertação aos presos, dar vistas aos cegos, pôr em liberdade os que estão sendo maltratados e anunciar o ano em que o Senhor vai salvar o seu povo. (Lc 4,18-19).

---

<sup>1</sup> Arcebispo emérito da Paraíba (1966-1995), nascido em Córregos, MG, em 1919. Publicou: “Do Centro para a Margem” (Vozes), “Cartas Pastorais”; “Cultura, Igreja e Liberdade (PUC, MG 1999); “Religião e Desenvolvimento (SEBRAE, PB 2000).

Passados os primeiros anos do golpe militar de 1964, a Igreja do Nordeste sentiu a necessidade de traduzir, numa prática pastoral, essas palavras de Jesus e assumir a posição de “solidarizar-se com o povo na luta em defesa de seus direitos denunciando tudo aquilo que desrespeitava os Direitos Humanos e a justiça”. Sem excluir ninguém, mas consciente de que os pobres são os destinatários preferenciais do Evangelho, várias Dioceses deixaram clara a convicção de que nos pequenos é revelado o conhecimento da Salvação e, à medida que se conscientizam, tornam-se a força libertadora do mundo. Passou-se, então, a destacar, como centro da ação evangelizadora, o oprimido, o fraco, o povo humilde... e a Igreja deveria ser procurada e encontrada em meio aos pequenos.

Vivíamos o final da década de 60 e início da de 70. Parecia uma necessidade urgente para a Igreja defender o fraco e lutar pela libertação dos oprimidos. O fraco corria o risco de ser esmagado pela máquina, pela técnica, pelo poder econômico. Nunca foi tão grande a distância entre um pequeno número de poderosos e a multidão imensa dos fracos. O fraco a ser protegido não era só a criança que atravessava uma rua movimentada ou o órfão que passava fome ou a viúva sem teto... O fraco era o operário que vivia com salário mínimo, o trabalhador forçado a emigrar da terra em que nasceu. O fraco a ser protegido era o agricultor brasileiro dos sítios ou fazendas invadidas pelo boi ou pela cana.

A Igreja tomou posição. Ela ficou ao lado do povo que sofria. E o fez por fidelidade ao Evangelho e por amor ao povo. Como Jesus, fizemos uma opção pelos oprimidos, embora reconhecendo que estávamos ainda longe de levar esse compromisso às conseqüências mais pesadas. Mas estávamos caminhando nessa direção e o número dos que se comprometiam com o povo crescia constantemente. Como Jesus Cristo, não éramos contra os ricos. Mas contra a ambição de muitos deles que não se preocupavam com o combate à pobreza escandalosa. O desenvolvimento de uma Nação não se mede antes de tudo pelas indústrias que têm, pelas exportações que faz, pelo dinheiro que acumula. O desenvolvimento mede-se, antes de tudo, pelo bem-estar da população. Numa sociedade bem organizada, os meios de produ-



ção devem ser colocados a serviço do bem comum e não podem destinar-se exclusivamente ao enriquecimento de uns poucos detentores do capital.

Sabíamos que o Brasil tinha possibilidade de acabar com a penúria do camponês, do índio, do operário, do assalariado. Isso exigia uma nova orientação da política agrária dando prioridade à produção de alimentos mais do que ao que é exportável. Todavia, essa orientação contrariava os interesses dos poderosos. Ela não se faria enquanto o povo não se movimentasse para fazer sentir seus sofrimentos e fazer valer seus direitos de cidadania. Foi assim com o povo de Deus no Egito. Foi sempre assim na história. A Igreja passou então a apoiar o povo para que se alfabetizasse, se organizasse e assumisse a responsabilidade de sua caminhada, buscando a transformação das estruturas de opressão e a modificação das leis que impediam a melhoria substancial de suas vidas. Ela criou o MEB (Movimento de Educação de Base) e incentivou a organização dos Sindicatos Rurais. Insistíamos que Jesus Cristo não veio só para salvar as almas. Ele veio salvar o homem todo. O Reino de Deus não é só na vida futura. Ele deve começar desde aqui e desde agora com justiça para todos, comida suficiente para todos, terra para que todos possam trabalhar. Deus não criou o mundo para ser um vale de lágrimas. Ele fez foi um paraíso. Lembrávamos que isso era um dado de nossa fé. A fé leva a ver os homens e os acontecimentos como Deus os vê e a agir conforme o Espírito Santo nos vai mostrando na oração e em nossas reuniões. Sabíamos que nem o comunismo nem o capitalismo tinham conseguido resolver os problemas da sociedade. Para nós, o caminho estava no Evangelho, que ensina a fraternidade e a solidariedade; o Evangelho, que ensina os homens e as mulheres a se encontrarem como irmãos, querendo bem uns aos outros e colocando em comum o que possuem: dinheiro, propriedades, força de trabalho, conhecimentos. E queríamos que todos lutassem juntos por um Nordeste melhor, que o rico e o pobre, o proprietário e o rendeiro se encontrassem como diz o profeta Isaías: “o lobo será hóspede do cordeiro... e o leão comerá palha com o boi” (Isaías 11, 6-7). Para, então, sonharmos com o dia de uma nova manifestação do Senhor em favor de seu povo, para ouvirmos mais uma

vez a voz de Cristo na história: “Quando começarem a acontecer estas coisas, reanimai-vos e levantai as vossas cabeças; porque se aproxima a vossa libertação” (Lucas, 21,28).

O tempo que então se vivia era de perseguição política, de tortura, de estudantes sendo presos, espancados, mortos; tempo de controle rígido dos meios de comunicação. Nesse contexto, a Igreja do Nordeste assumiu a bandeira dos Direitos Humanos.. Entendemos que o direito da pessoa deveria sempre prevalecer sobre a força e sobre o poder, quer se tratasse do poder político, do poder econômico ou do poder militar. Passamos a nos solidarizar com os presos que recebiam tratamento menos consentâneo com a dignidade da pessoa humana, com a imprensa que estava sendo censurada. Levantamos nossa voz em favor de camponeses ameaçados de serem despejados das terras que eles cultivavam fazia já dezenas de anos e das quais necessitavam para sua sobrevivência. Levantamos nossa voz em defesa dos presos políticos desaparecidos ou torturados ou mortos. Tomamos posição contra a exploração do operário pelas empresas multinacionais que se instalavam no país em busca de mão-de-obra barata.

Usamos, nessa luta, a arma e a estratégia da Não Violência. A Não Violência Evangélica, como pregava D. Helder, é uma disposição do coração para amar o homem, qualquer que ele seja, onde quer que ele se encontre e não importa em que contexto social, político ou religioso. A obrigação de denunciar a opressão e de protestar contra a injustiça não exime o cristão do dever sagrado de praticar o maior dos mandamentos, que é o amor. Esse respeito pelo direito que todo ser humano tem de ser amado exige uma constante conversão do coração, pois é aí, no coração do homem, que se aninha o segredo da eficácia verdadeira, é daí que dimana a força capaz de transformar radicalmente a sociedade. Esse segredo e essa força são a certeza da presença do Deus vivo no coração dos homens, bem intencionados e no seio da história, que é sempre misteriosamente conduzida por Aquele que criou o homem para a liberdade e não para a escravidão.

Por que haveria de D. Helder preocupar-se tanto com os Direitos Humanos naquela época? Em todas as épocas houve não poucas vezes que se fizeram ouvir em defesa dos direitos. Em outras épocas, porém e em outros contextos, as atenções da Igreja estavam voltadas mais para o religioso do que para o social. Agora, a situação estava mudada. Não era no campo religioso, era no social que ocorriam as mais graves violações dos direitos humanos entre nós. A Igreja – lembrava o papa Paulo VI na Carta sobre o Desenvolvimento dos Povos – tem como um de seus deveres “Projetar nas questões sociais de seu tempo a luz do Evangelho”. O Papa recordava também que “hoje, o fenômeno importante de que deve cada um tomar consciência é o fato da universalidade da questão social” (P. P., 2 e 3).

Ora, parecia evidente que os homens naquela época se separavam e se distanciavam não por pertencerem a religiões diferentes, mas por interesses econômicos. “Os povos da fome dirigem-se hoje, de modo dramático, aos povos da opulência” (P.P. 3). O fato se verificava não somente em nível internacional. Ele se repetia dentro do mesmo país, na mesma região, em cada cidade. Por toda parte era fácil identificar os representantes dos “povos da fome” e os dos “povos da opulência”. E quem não sabia que o grupo dos que passavam fome era muito maior do que o dos que tinham o que comer? E, entre os que podiam comer, havia os que tinham muito mais do que o necessário enquanto que, entre os que passavam fome, havia muitos que se achavam em penúria extrema! Isso era uma realidade que, no Nordeste, podíamos tocar com o dedo sem andar longe de nossa casa.

O econômico, porém, não era a fonte única das violações dos Direitos. Ele não caminha só. Tem como aliado principal o político. Sem o apoio do poder político, o sistema econômico não se manteria de pé. Para sustentar o sistema econômico, o poder político tem que cercar a liberdade dos indivíduos, evitar o debate franco e aberto de questões julgadas importantes e impedir a participação direta do povo nas decisões. A sociedade é organizada não a partir daquilo que o povo considera seus interesses, mas a partir daquilo que o pequeno grupo

que tem o poder de decisão considera como interesse do povo. Os meios de comunicação são acionados inteligentemente tanto pelo poder econômico quanto pelo poder político no sentido de levar o povo a aceitar como suas as posições que interessam ao sistema. Era importante fazer o povo acreditar no “milagre brasileiro”.

### **“O milagre econômico brasileiro”**

Entre os anos de 1968 a 1973, o Brasil, sob o regime militar, passou a viver o que foi chamado de “milagre brasileiro”. A expressão surgiu de fenômenos semelhantes ocorridos na Alemanha Ocidental e no Japão nas décadas imediatamente anteriores, fenômenos que transformaram aqueles países em grandes potências econômicas, financeiras e tecnológicas após um crescimento econômico acelerado por longo tempo. Procurou, o governo militar brasileiro, na época chefiado pelo General Médici, difundir a imagem de que a década de 70 seria assinalada pelo “milagre brasileiro” impulsionado por um crescimento acelerado, decorrente em grande parte das reformas ocorridas a partir do governo JK e das condições internacionais favoráveis.

Naqueles anos, houve, realmente, um enorme crescimento da economia brasileira. A disponibilidade externa de capital e a determinação dos governos militares de fazer do Brasil uma “potência emergente” viabilizaram pesados investimentos em infra-estrutura, nas indústrias de base, de transformação, de equipamentos, de bens duráveis e na agroindústria de alimentos. O setor de bens de consumo duráveis foi o que mais se expandiu, tudo à custa de enorme endividamento do país, em empréstimos externos. Esse desempenho levou o período a ser conhecido no Brasil como “o milagre econômico”. A economia atingiu o pleno emprego em 1970. O auge do milagre econômico deu-se nos anos de 1972 e 1973.

Mas o “Milagre Econômico” revelou seu “calcanhar de Aquiles” no campo social. O aumento da renda agregada não se distribuiu para todos e houve tendência à sua concentração. “No rastro do milagre

ficou o empobrecimento relativo e absoluto do povo. O próprio Presidente, General Médici, em 1971, numa de suas visitas ao Nordeste reconheceu: “O país vai bem, o povo é que vai mal”. A concentração de renda que ocorreu no período pode ser considerada a principal crítica ao Milagre. As autoridades tinham a concentração como estratégia necessária para aumentar a capacidade de poupança da economia, financiar os investimentos e com isso o crescimento econômico. Prevaleceu um conceito segundo o qual não se deveria adotar políticas econômicas de distribuição de renda já que as classes de renda mais elevada pouparam mais que as de baixa renda. Assim, segundo os defensores do sistema, se a renda nacional fosse dirigida aos mais pobres, a poupança interna cairia. E o Ministro da Fazenda de então, Delfim Neto, argumentava que “era preciso primeiro fazer crescer o ‘bolo’ (da renda nacional), para depois ser dividido”. Com isso adotou-se uma política salarial que os sindicatos apelidaram de “arrocho salarial”.

O Brasil, ao progredir economicamente, aumentou sua desigualdade socioeconômica, o salário mínimo real continuou baixando entre 1967 e 1973 e as vantagens do crescimento econômico ficaram com o grande capital. Os salários continuaram a ser achatados, apesar da propaganda oficial diferente.

A partir de outubro de 1973, novas dificuldades emergiram com a crise do petróleo, que provocou a drástica redução das reservas brasileiras. A inflação começou a subir, com tendência a acelerar-se, chegando a 94,7% ao ano no fim da década de 70.

Os indicadores de qualidade de vida da população despencaram. A mortalidade infantil aumentou assustadoramente. Cresceu, também, o número de menores abandonados nas grandes cidades. A fome assumia no Nordeste características epidêmicas. O analfabetismo entre as crianças em idade escolar chegava a 60%. À insuficiência de habitações juntavam-se à baixa qualidade das moradias e à precariedade do sistema sanitário. O abastecimento de água no país era precário e um relatório do Banco Mundial mostrava que 70 milhões de brasileiros

eram desnutridos, o equivalente a 65,4% da população, na época de 107 milhões de pessoas, estando atrás de países como Índia, Indonésia, Bangladesh, Paquistão e Filipinas. A vida no Nordeste, além de Severina, era curta.

Diante desse quadro, a Igreja não poderia ficar alheia.

Acusavam-nos, então, de estar centralizando a religião mais no homem do que em Deus. Talvez tivessem razão. De nossa parte, julgávamos estar realizando uma dimensão muito evangélica. Desde que o Filho de Deus se fez homem, não é mais possível encontrar Deus a não ser no homem e não se pode chegar à Divindade a não ser através da humanidade. Estaríamos traindo o Evangelho se quiséssemos viver uma religião desligada dos problemas sociais ou se nos detivéssemos no homem sem conseguir identificar em sua face sofredora o rosto de Cristo crucificado. Por causa desse posicionamento, membros da Igreja passaram, também, a ser perseguidos, presos, torturados e até mortos.

Por isso era dever da Igreja proclamar os direitos inalienáveis da pessoa humana, direitos que não podiam ser sacrificados por nenhum Estado, por nenhum sistema, por nenhuma doutrina. E, em conseqüência, ela deveria denunciar as violações onde quer que surgissem sem se contentar com soluções pontuais, tais como centros sociais, orfanatos, agências de empregos, etc. Ao mesmo tempo em que se procurou dar um atendimento a necessidades gritantes e inadiáveis, era necessário ir à raiz das injustiças e sustentar a luta nesse plano. Os despejos, o desemprego, a falta de moradia ou de comida não eram necessariamente frutos da maldade desse ou daquele proprietário, desse ou daquele patrão. Os detentores do poder, tanto do econômico como do político, não eram maus por serem detentores do poder. Podiam até ser pessoas boas, bem intencionadas, religiosas, de bom coração. O mal não estava nelas, nem nas suas riquezas nem no poder que tinham nas mãos. O mal estava no sistema por cuja manutenção elas eram, conscientemente ou não, responsáveis. E o processo de marginalização foi se acentuando progressivamente. Era contra esse gerador de injus-

tiças que deveria lutar quem se colocasse a serviço da defesa dos Direitos Humanos.

Convém repetir que essa luta, para nós, cristãos, não era ideológica, era evangélica. Não era compromisso com uma teoria ou com um partido: era a fidelidade a Jesus Cristo que nos impunha essa atitude. Ele dignificou e valorizou a pessoa humana onde quer que a encontrasse: na criança, no jovem, no enfermo, no pecador, no criminoso. Ele situou o direito da pessoa acima do direito da lei: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Não tínhamos, pois, outra alternativa se não a de nos colocarmos em seguimento a Cristo e de buscarmos instrumentos eficazes para a promoção e a defesa dos Direitos Humanos.

### **“Eu ouvi os clamores do meu povo”**

A Igreja do Nordeste, sensível à situação do povo, massacrado pelo regime capitalista e cerceado em seus direitos fundamentais pela ditadura militar, sentiu a necessidade de uma atitude profética diante da situação. Não era possível pensar numa tomada de posição de toda a CNBB, pois, naquela época, os Bispos viviam contextos diferentes. O que acontecia no Nordeste ou no Centro Oeste não ocorria no Rio Grande do Sul, por exemplo. As tentativas feitas para se elaborar um documento nacional fracassaram. Dom Helder chegou a chorar em uma de nossas assembléias daquele tempo, quando viu que nem todos os Bispos acreditavam na gravidade da situação. Em uma assembléia, houve bispo que pediu a D. Helder provas de tortura no Brasil.

Não sendo possível um pronunciamento de toda a Conferencia Episcopal, partiu-se para documentos setoriais. Desse modo, pretendia-se cobrir todo o Brasil sem comprometer a unidade do episcopado. Seriam documentos de Bispos e de superiores maiores. Não seriam documentos da cnbb ou da crb. Assim surgiram os pronunciamentos do Centro-Oeste, da área indígena e de São Paulo. O documento mais extenso e mais contundente foi o do Nordeste. Dom Helder foi o articulador, mas o documento traz assinaturas de bispos e superiores

maiores de Maranhão, do Ceará, de Sergipe e da Bahia. Nesse processo, o próprio Dom Helder temia que essa atitude pudesse ser interpretada como uma divisão no episcopado. Superado esse temor graças às reflexões dos outros bispos, que sugeriram o lançamento simultâneo de vários documentos de acordo com situações diversas no país, Dom Helder assumiu a causa com entusiasmo e, com sua grande experiência e tino político, auxiliado por seu fiel escudeiro Dom José Lamartine Soares, montou-se uma equipe pluridisciplinar para coletar os dados e elaborar um primeiro esboço para ser discutido. Além do Nordeste, pensou-se na possibilidade de elaborar manifestos em outras regiões, de realidades socioculturais diferentes tais como o Norte, Centro Oeste e o Sul de modo a atingir as realidades indígena, camponesa e operária. Seriam documentos assinados por Bispos e Superiores maiores, elaborados com a colaboração de técnicos nos assuntos. Três documentos foram preparados cuidadosamente: “EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO”, do Nordeste; “Marginalização de um Povo, o grito das Igrejas”, do Centro-Oeste e para a área indígena, “Y-Juca-Pirama, - o Índio, aquele que deve morrer”. Faltou o quarto de que Dom Paulo Evaristo e Dom Valdir Calheiros ficaram encarregados. Era sobre o mundo operário. Este não saiu por causa da falta de condições para sua preparação, porque, justamente no meio operário e na Região de São Paulo e Volta Redonda, a vigilância militar era muito mais severa, impossibilitando os contatos conseguidos nas demais regiões. Dom Paulo Evaristo fez, porém, uma circular sobre a situação no Estado de São Paulo, circular que foi lida em todas as missas.

No Nordeste, coube a Dom Helder assumir a coordenação da equipe que prepararia o documento.

Julgo oportuno fazer aqui um parêntese e destacar para aqueles que não tiveram a felicidade de conviver com D. Helder alguns traços de sua vida e de sua personalidade. Bispo auxiliar do Rio de Janeiro, onde já vivia e atuava como sacerdote, era respeitado e amado, aceito pelos poderosos, consultado pelos maiores da Igreja, amado e reconhecido como benfeitor pelos humildes. Atuou na criação da CNBB,



foi inspirador da SUDENE, organizador do 36º Congresso Eucarístico Internacional, pai do Banco da Providência e da Operação Esperança. Não houve iniciativa ou realização importante na Igreja ou no Governo daquele tempo de que D. Helder não participasse direta ou indiretamente. Já estava promovido a Arcebispo de São Luis do Maranhão quando ocorreu inesperadamente a morte de D. Carlos Gouveia Coelho, Arcebispo de Olinda e Recife, a sede episcopal mais importante e populosa do Nordeste. No Recife, acumulavam-se grandes problemas sociais, políticos e religiosos também dada a diversidade de igrejas cristãs. Não era fácil a sucessão de D. Carlos Coelho. A Santa Sé deu, então, um golpe de mestre, em linguagem cristã se diria, uma solução inspirada. Cancelou a nomeação para o Maranhão e nomeou D. Helder para o Recife. A notícia foi publicada em tempo recorde. No 7º dia das exéquias de D. Carlos, saiu a nomeação de D. Helder para sucedê-lo. D. Lamartine, que presidia a Missa de 7º dia e que, no final, recebia os cumprimentos das Autoridades, ouviu de algumas delas que “não sabiam se deviam dar condolências pelo falecimento de D. Carlos ou felicitar pela nomeação do sucessor.” Fecho o parênteses.

Apesar de todos os esforços e dos organismos criados, a pobreza não diminuía. Ao contrário, ela crescia constantemente de modo que “os ricos se tornavam cada vez mais ricos à custa de pobres cada vez mais pobres” como alguns anos mais tarde, em sua primeira visita à América Latina, sentenciaria o papa João Paulo II. Dom Helder já havia percebido que esse abismo de desigualdade na distribuição dos bens e da renda não era fato raro e excepcional: era decorrência da ordem vigente sustentada pelo poder político, legitimada pelas decisões judiciais e garantida pelas Forças Armadas. Governo, Justiça e Exército eram os grandes aliados e os baluartes de um sistema iníquo de opressão. Dom Helder, que, com outros bispos, havia assinado, durante o Concílio, o chamado “Pacto das Catacumbas” cujos signatários se comprometiam ir suprimindo todos os sinais de grandeza, foi-se distanciando dos Palácios e dos Ministérios e adotando um estilo de vida cada vez mais simples e próximo do povo. Deixou o Palácio dos Manguinhos e foi morar na sacristia da Igreja das Fronteiras. Não tinha carro, andava de ônibus. Não tinha empregada doméstica. As

refeições lhe vinham de uma casa religiosa: era autêntico marmiteiro. Não tinha secretário: ele mesmo ia abrir a porta de quem chegava para falar com ele. E, para chegar até a porta, devia atravessar um longo corredor. Deixou de procurar os grandes para obter ajuda deles e levá-la aos pobres. Passou a animar os pobres a se unirem para exigir por direito o que antes lhes era dado como esmola. Sua voz ultrapassou as fronteiras nacionais e continentais. Foi até às metrópoles da América do Norte e da Europa para denunciar o colonialismo das grandes nações contra as mais pobres e menos desenvolvidas. Dentro dos horizontes brasileiros, ele não se cansou de bradar contra o colonialismo interno que mantinha na miséria regiões inteiras de densa população como era o caso do Nordeste. Mais do que qualquer outro bispo, Dom Helder lutou na CNBB para que a Igreja se dessolidarizasse do poder e deixasse de ser um dos aliados do sistema opressor.

Suas atitudes evangélicas e patrióticas lhe custaram um preço elevado. Houve incompreensões, perseguições, calúnias. Os Meios de comunicação não podiam nem declinar seu nome. Esteve impedido de falar até mesmo na Rádio Olinda, que, nessa época, pertencia à Arquidiocese. Chamado de bispo vermelho por seus detratores, aplaudido com entusiasmo pelos que se acotovelavam nos recintos em que ele falava no Brasil e, sobretudo, no exterior para onde era convidado com tal frequência que a agenda não comportava tantos pedidos, Dom Helder não deixava ninguém indiferente. Seus admiradores sonhavam com distinções de que tanto desejaram vê-lo revestido. Não esperavam que o dia 7 de julho de 1980 iria reservar a Dom Helder o mais belo dos títulos que lhe foram conferidos quando ele ouviu dos lábios de João Paulo II esta bela saudação: “Dom Helder, Irmão dos pobres e meu Irmão”!

A preparação do documento “EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO”, assinado por Bispos e Superiores do Nordeste, foi um dos milagres de Dom Helder Camara. A equipe de assessores se reuniu com ele e ouviu a proposta. Coordenada por Dom Lamartine, a equipe foi trabalhar. Era integrada, entre outros, por Dom Marcelo Carvalheira, que, nesse tempo, era reitor do seminário e Pe. Ernani

Pinheiro. Feito um primeiro esboço, a equipe foi de diocese em diocese para se reunir com o bispo e a coordenação pastoral. Passava-se uma noite lendo e discutindo a proposta. Os dois assessores anotavam tudo e iam para outra diocese. Percorreram as dioceses e voltaram com enorme material. Reelaboraram o documento e, mais uma vez, partiram na surdina, para o contato com as Dioceses para saber se estavam de acordo com a nova versão até que o documento ficasse pronto. Nenhum material foi enviado pelo correio. Nada foi tratado por telefone. Foi tudo pessoal e sempre com muita discrição. Quando estava pronto e assinado, o documento foi divulgado, no mesmo dia, em todas as dioceses, nas paróquias, nas comunidades. Recebeu o título de “EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO”. E foi uma verdadeira bomba. Sua elaboração e divulgação passaram despercebidas à inteligência do Exército. E o documento contém severas acusações à ditadura, acusações sérias e comprovadas. A repercussão foi grande e imediata.

Baseando-se em dados oficiais do próprio governo, o documento mostrou a situação de penúria em que se encontrava o povo brasileiro, especialmente o do Nordeste, vivendo uma realidade de opressão, miséria e injustiça, não existindo nenhum compromisso do governo com a transformação daquela realidade. Tratou o documento, então, de analisar e denunciar:

- a renda “per capita”: baixíssima;
- os índices alarmantes de desemprego e subemprego, que deixavam o homem nordestino longe do direito básico de que havia tratado o Beato João XXIII em sua encíclica “Pacem in Terris (n.18);
- a fome que assolava a região, com características de epidemia, que levava a população à subnutrição, redução da estatura e o aparecimento de grande número de mutilados mentais;
- a falta de habitação, cuja quantidade era imensamente inferior ao crescimento populacional, fazendo crescer, ao redor das grandes cidades, as favelas e os bolsões de miséria;

- o analfabetismo assustador, com número elevadíssimo de crianças fora da escola;
- a precariedade do sistema de saúde, deixando a população sem nenhuma assistência;
- a mortalidade infantil, proveniente da fome, da verminose, da doença de chagas, de outras doenças transmissíveis, com destaque, no quadro nosológico da região, para as doenças cujo aparecimento decorria de fatores de natureza econômica;
- a questão agrária, que marginalizava o homem do campo...

Os bispos e Superiores religiosos, questionaram, então, o modelo econômico, o “milagre brasileiro”, denunciaram as estruturas econômicas e sociais em vigor no Brasil naquela época, estruturas edificadas sobre a opressão e a injustiça, estruturas nascidas de um capitalismo dependente dos grandes centros internacionais do Poder.

Como Pastores, não poderiam ficar indiferentes diante de tudo que estava exposto no documento. Como Pedro e os Apóstolos no começo da Igreja, os pastores de hoje não podem calar, pois a Igreja não é uma realidade separada do mundo, mas inserida nele e participando de sua caminhada. Não lhe basta à Igreja, fazer um diagnóstico a partir do conhecimento científico da realidade. Cristo havia ensinado, por seu exemplo, a viver o que se anuncia. Pelo que os Bispos subscritores do documento concluem que o “Evangelho nos conclama a todos os cristãos e homens de boa vontade a um engajamento na sua corrente profética”. E lembram a palavra de Jesus no sermão escatológico, como uma força incomparável naquela hora obscura, mas, também, carregada de promessas: “Reanimai-vos e levantai as vossas cabeças, porque se aproxima a vossa libertação”.

“EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO” é um texto profético e como tal não perde sua atualidade. Basta lê-lo, para entendermos que passados 35 anos de sua publicação, muitos dos problemas permanecem sem solução, desafiando-nos a continuar a luta pela libertação do homem.

Estou convencido de que a melhor homenagem que podemos prestar à memória de D. Helder e o melhor serviço que a Igreja do Nordeste pode prestar à sociedade é comprometermo-nos, até o martírio se for necessário, com o social. É o social que constituirá a matéria do julgamento definitivo da história: “Tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber, era estrangeiro e me acolhestes, nu e me vestistes, doente e me tratastes, na cadeia e me visitastes. (Mt 25,35-36).

Que o testemunho de Dom Helder Camara nos incite a palmilhar essa estrada que nos leva à comunhão com Cristo a quem Dom Helder procurou seguir com fidelidade, entusiasmo e alegria.

**Contato:**

jomapir@yahoo.com.br



Esse programa é um convite a quem deseja retomar os estudos, atualizar-se, aprofundar conhecimentos e obter uma maior capacitação em temas atuais. Compõe-se de cursos de curta duração, propostos pelas diversas áreas de conhecimento exploradas pela Universidade.

Direitos Humanos: um panorama internacional  
Do gênero violência à violência contra a mulher  
“Honra teu pai e tua mãe”: direitos fundamentais do idoso  
Direito a alimentos: garantias constitucionais  
Da curiosidade à pesquisa: dicas metodológicas  
“Quem não se comunica se complica”  
Ativando a memória: Você se lembra?  
Drogas: quando o beco encontra uma saída  
Sexualidade no AmadureSER  
Espiritualidade e saúde: A contribuição da fé para o bem-estar físico e psíquico  
Orientações de postura: você anda, senta e dorme direito?  
No stress: técnicas de massagens terapêuticas  
Como ampliar bem seu dinheiro  
Relações humanas: a alma do negócio  
Viajando na melhor idade  
Revisitando o Centro: veja o Recife com outros olhos  
Cinema e Espiritualidade: a imagem nossa de cada dia  
A arte de arquivar: como construir um banco de dados com ACCESS  
Informática ao alcance de todos  
Workshop em Desenho Urbano  
Produza seu próprio combustível: o biodiesel a partir do óleo de fritura  
Xadrez para iniciantes  
A Igreja: da construção de pedra à comunidade viva  
Sacramentos: sinais de vida e de esperança  
Compreenda melhor a sua família  
Do Jesus de Nazaré ao Cristo da fé: O debate atual  
Ética e bioética: desafios atuais  
No princípio era o mito: a dimensão simbólica da vida  
O ser humano e suas linguagens: Uma história da arte  
Deixa-me crescer!: Como lidar com adolescentes.

**Coordenador:** Prof. Dr. João Luiz Corrêa Júnior  
**Início:** março de 2009 – **Matrículas:** a partir de 15 de fevereiro

Para maiores informações, consulte o site da Universidade  
<http://www.unicap.br>

# A DÁDIVA DAS PALAVRAS, DA GRAÇA E DA ASSOCIAÇÃO: a propósito da força de um pedido de silêncio

*Drance Elias da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O que dizer pretende dar? O presente artigo quer, à luz da teoria da dádiva (Marcel Mauss), refletir sobre a circularidade da palavra. Dom Helder Camara não só foi um mestre na comunicação da palavra, mas fez desta um meio para firmar e exigir o compromisso na relação com o outro. A palavra que se dá exige do outro mobilidade para uma abertura de engajamento com a lealdade.

**ABSTRACT:** What is the meaning of giving? This article intends, in the light of the theory of the gift (Marcel Mauss), to reflect on the circularity of the word. Dom Helder Camara was not only a master in the communication of the word, but this was a means to secure and require the commitment in relation to the other. The word that is given requires from the other the mobility for an opening engagement with fairness.

## O dom como ponto de partida

O que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade? Responderíamos, sem sombra de dúvida, a reciprocidade, “uma das rochas sólidas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades”

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela UFPE, professor do Curso de Teologia e do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP.

Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é professor do curso de Teologia e do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Assessor Pedagógico da Área de Sociologia e Religião da Secretaria de Educação e Cultura do Município do Jaboatão dos Guararapes.

(Cf. MAUSS, 1974 p. 42). O que nos vem à consciência como referência ao falarmos em dádiva é relação. O sujeito humano não pode ser visto e entendido apenas a partir da sua individualidade; ele não é um ser fechado sobre si mesmo. Pelo contrário, o sujeito humano é sempre um ser relacional, isto é, real ou potencialmente aberto e teleologicamente orientado para o outro. Por essa relacionalidade, o indivíduo se constitui pessoa. Todo plano da sociedade pressupõe precisamente a dimensão relacional do sujeito humano, dela deriva e não pode sem ela ser entendido ou tratado. Esse sair de si para o outro é como uma mistura de almas e coisas que vai fundando as pessoas no universo de sua realidade vivida: “as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Ibidem). Tudo isso implica obviamente dívida, gratidão, doação. A dádiva é a própria vida da base social. Esta é a lição que nos deixa Marcel Mauss, ao perceber a sociedade como um lugar dinâmico onde o outro é apreendido: “Nas sociedades, mais do que idéias ou regras, apreendem-se homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se assim como, em mecânica, vemos massas e sistemas, ou como, no mar, vemos pedras e anêmonas. Percebemos multidões de homens, de forças móveis, fluuando em seu meio e em seus sentimentos” (Ibidem). O que seria isso que nos mostra Mauss, senão o ato mesmo de produção da vida?

Em relação ao mundo de hoje com sua lógica mercantilista, parece tudo tão contraditório. Pois, por trás da racionalidade econômica de expressão neoliberal, esconde-se toda uma concepção do ser humano que reduz, de fato, a grandeza do homem e da mulher à sua capacidade de gerar uma renda monetária; exacerba o egoísmo e a corrida para ganhar sempre mais; leva facilmente a atentar contra a integridade da criação e, com frequência, desencadeia a cobiça, a corrupção e a violência. Quando essas tendências se generalizam nos grupos sociais, o sentido comunitário, por exemplo, desaparece. Essa não é a dinâmica fundadora da nossa sociedade, pois ela trama contra todos nós, admitindo, como concepção de troca, uma lógica utilitarista e de escolha racional, o que é característico desse nosso tempo moderno.



O modo de ver maussiano se baseia numa compreensão de troca em que esta envolve um conjunto de atividades sociais que se situam para além do domínio do estritamente econômico e que diz respeito, fundamentalmente, ao princípio de reciprocidade. Ver a sociedade em estado dinâmico, concebendo-a à luz do paradigma da dádiva, é fazer eco em comum acordo com a concepção de sociedade de Mauss:

Para Mauss, a sociedade é eminentemente um fenômeno relacional, incerto e aberto, fundado não por categorias abstratas (indivíduo e totalidade social), mas pela circulação contínua e paradoxal de obrigações comuns, de bens simbólicos e materiais que fabricam num movimento circular e incessante, a coletividade e os indivíduos. A sociedade, explica Mauss, [...] é um conjunto de prestações totais (de serviços, hospitalidades, presentes entre outros) organizados em três momentos expressos pelas obrigações mútuas de dar, de receber e de retribuir algo a alguém (MARTINS, 2003, p. 31).

A reciprocidade como dimensão política do ethos maussiano, simboliza não a manipulação dos indivíduos, mas a possibilidade concreta e originária de escapar das aporias do dilema do holismo e do individualismo metodológico, uma vez que coloca, de fato, o problema da confiança e da tessitura do laço social (CAILLÉ, 1998, p. 14). Vale dizer, isso é paradigmático, pois desconcerta as concepções individualistas reinantes, que se centram na idéia, por exemplo, de que a liberdade humana é adquirida à condição de ausência de dívida (=autonomia individual) uma vez que a lei geral que rege as trocas é a “lei da equivalência”. Expressando isso de uma outra forma, podemos dizer, então, que a lógica vigente na sociedade moderna está tomada pelo princípio de que ser um indivíduo livre e autônomo equivale, nesse jogo de circulação de equivalências, a não dever nada a ninguém (Cf. GODBOUT, 1998, p. 39-51). Portanto, a liberdade moderna tão anunciada é, antes de qualquer coisa e, sobretudo, ausência de dívida. E aqui o nó górdio dessa lógica advém do fato de que, agindo em nome da liberdade individual, acaba por submeter os indivíduos a um modelo mecânico e determinista que não deixa nenhum lugar para o inesperado, para a diferença, eliminando do horizonte das relações humanas a aventura da reciprocidade.

Num sistema de dádiva, é o oposto que ocorre, uma vez que esta é concebida como “um movimento ambivalente que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva, participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. Nessa perspectiva relacional, a sociedade é um fenômeno social porque ela se faz primeiramente pela circulação de dons, que são símbolos básicos na constituição dos vínculos sociais” (Cf. MARTINS, 2002, p. 63). Então, a questão da dívida no sistema de dádiva, dado que essa se verifica como uma situação de dívida permanente, é abertura para a diferença, para o inesperado, portanto, para a reciprocidade. Isso é o que é fundante numa visão dinâmica da sociedade.

### **A dádiva das palavras**

Dom Helder Camara teve paixão pela palavra. Ele sabia da importância da sua circularidade e, por isso, dava-a de forma gratuita. Se soubéssemos, enfrentávamos o mundo apenas com a palavra. Uma das pichações nos muros da Sorbonne, em 1968, era: “Basta de ações, palavras!” (*apud* CAILLÉ, *In*: MARTINS, 2002, p. 100). Em meio às adversidades que a vida em seus contextos nos impõe, esgrimir bem a palavra não tem arma melhor. No confronto com os militares, Dom Helder sabia da força com que a palavra riscava a carne como um corte possante de uma faca: “Eu gosto muito de problema... Eu gosto até de oposição. Mas contanto que haja lealdade, um jogo limpo, um jogo claro...”<sup>2</sup>. A lealdade, como apelo da palavra que se dá, obriga o outro a ser cúmplice da sinceridade, coisa que os militares na época, não tinham. Preferiam fugir da palavra e apontar o fuzil, pois sabiam que o teor da sua verdade revolucionaria; enquanto o tiro mata e encerra o que o dizer pretende dar.

---

<sup>2</sup> Cf. DOM HERDER Câmara: **O pastor da liberdade** – Documentário produzido em parceria Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) e Governo Federal do Brasil, [s.d.].

A gente dá nossas palavras todos os dias: Bom dia, muito obrigado, tudo bem... No dia a dia, a gente pede a palavra, dá a palavra:

Uma parcela não negligenciável de nossas trocas de palavras consiste em dons rituais de pequenos presentes verbais anódinos e perfeitamente padronizados. A expressão obrigatória da solicitude pela saúde dos outros, como o dar opiniões sobre o tempo, não implica nenhum compromisso particular, nem cria nenhuma dívida, já que a réplica e o equivalente são fornecidos imediatamente (CAILLÉ, *In*: MARTINS, 2002, p.100).

A palavra que obriga chamando o compromisso é sinal de que ela abre a possibilidade de uma relação. A dívida é o poder da dádiva. Ela obriga. Obrigar-se é fundamentalmente aceitar entrar e permanecer no círculo da doação. Jamais conseguiremos ouvir nosso inimigo e vice-versa, se não aceitarmos que antes de tudo, é a palavra que tem de estar posta à mesa. É a única arma possível sob a qual ambos devem se render. Perde a guerra quem nunca se rendeu à força da palavra:

Quando nós chegamos ao cemitério, eu recebi um aviso que, se no cemitério houvesse a menor palavra contra os militares, a palavra de ordem era reagir de vez. Aí, quando terminou o enterro, eu disse: meus irmãos, tudo o que nós deveríamos fazer pelo nosso querido padre Henrique, fizemos. Vamos fazer mais um pai nosso e vamos fazer uma experiência que nunca foi feita aqui na nossa terra. Vamos oferecer a homenagem do silêncio. Vamos sair do cemitério sem nenhuma palavra, silêncio profundo; vamos oferecer esse silêncio. Nunca eu vi um silêncio tão impressionante! Era um silêncio que gritava (DOM. HELDER Camara: **O pastor da liberdade** – Documentário Chesf\Governo Federal, s.d.).

D. Helder sabia que, no círculo dos militares, no registro para se entender a “comunicação”, a “palavra” era o da ordem. O autoritarismo evoca atitude de mando. Nele a relação é sempre utilitária porque esta se apresenta como a única moral possível comum a dois estranhos. O vínculo que possa estabelecer-se nessa relação se expressa sob a base de um tipo de relação de afastamento. A palavra militar enclausura,

pois é palavra de caserna e não está sob o registro da intersubjetividade que funciona à base da dádiva. O silêncio que Dom Helder pede ao povo no momento do enterro do Pe. Henrique – no cemitério do bairro da Várzea – na realidade, é que se mantenham como quem é dono da palavra que se dá porque ela obriga. Os militares não queriam nem mesmo o silêncio, e muito menos na forma e na intensão com que D. Helder pede o silêncio, pois este, em sua profundidade, é palavra, é denuncia, é grito, é poder. E mais: irradiaria toda a cidade obrigando o povo a se manter firme nos propósitos da liberdade, que não é por certo, o de fazer o que as leis permitem. Os militares não queriam essa dívida que naquele momento a eles também se colocara. A dívida produz o vínculo e esse é relação. Isso era o que menos os militares queriam, pois, no espírito da dádiva, isso implica reconhecimento. E se o silêncio fosse rompido – afirmava D. Helder –, a ordem era de “reagir de vez” e isso significava cortar definitivamente qualquer possibilidade de relação. No perfil autoritário, a palavra do outro é sempre negada, porque quem manda sob a forma autoritária não reconhece, apenas informa, enumera, dar ordem, utiliza.

Os militares não entendiam que o silêncio era, por ele mesmo, uma fala que se podia, através dela fazer coisas, pois o tipo de silêncio proposto se tratava de um dizer. E Dom Helder sabia que o silêncio como um poder-dizer demonstra capacidade do agir humano. O silêncio que se pronuncia era uma autodesignação dos sujeitos que ali estavam naquela situação. Eles assim se reconheciam e se reconfortavam da ação que se esgrimia, pois a palavra sugerida através do silêncio era a única forma de segurança possível. Um silêncio sem dizer nada para um homem de palavra seria em si mesmo um acontecimento de morte. E ali, ninguém estava para morrer, mas para se lembrar. O silêncio convocava a todos para ser um carregador de lembranças. O que poderíamos incluir como aspecto constitutivo do reconhecimento. Foi do silêncio proposto por D. Helder que o Pe. Henrique não seria esquecido, apagado da experiência memorial de um povo oprimido, perseguido e injustiçado.

## O dom da graça

“Oferecer a homenagem do silêncio” é dar de si ao outro. E como condição antropológica fundamental, *dar* está na base da luta diária por reconhecimento, numa sociedade que, a cada dia, esvazia o sentido da gratuidade, que é próprio dessa condição. *Dar* constitui o ato mais significativo para o reconhecimento social e, antes que uma determinada instituição possa tomar para si tal significação, elevando-a a compor sua espiritualidade, no indivíduo, essa realidade se passa como num movimento inerente à própria alma. *Dar* é fluxo vital do humano e repercute, a cada instante, em seu sentimento, demarcando, também, o sentido da existência que se faz da possibilidade e manutenção do vínculo através daquilo que se dá. Haesler (2002, p. 138), em *A Demonstração pela Dádiva*, pontuou que “dar” nada seria, senão uma “abertura” da interação – laço que ata o reconhecimento. E ainda: não ameaça a identidade nem diminui o valor da responsabilidade, principalmente, do outro que recebe, pois a força da espiritualidade manifestada por meio do *dar* aponta como obrigação (mas na liberdade) manter-se o vínculo imediatamente estabelecido entre um e outro – a lógica primordial da doação:

Detenhamo-nos especialmente nas duas cenas tradicionalmente chamadas ‘multiplicação dos pães’ (Mc. Cap. 6,30-44; cap. 8, 1-10). Elas seguem o esquema: Jesus e seus discípulos, uma multidão faminta; os discípulos sugerem que se mandem as pessoas ‘comprarem alguma coisa para comer’ (6,36) e falam de ‘200 denários’ (6,37); Jesus responde: ‘quantos pães tendes vós?’ (6,38; 8,5) ‘dade-lhes’ (6,37); o pão é distribuído, e a fome da multidão saciada. O movimento indicado pelo texto é claro: é a oposição entre comprar com dinheiro e dar aquilo que se tem. O que o texto valoriza não é a ‘multiplicação dos pães’, é a negação do sistema de mercado que determina as trocas através do dinheiro, e a promoção do sistema da dádiva (CLÉVENOT, 1979 p. 96).

O texto acima referido apenas reforça que o ato de *dar*, além de conduzir o espírito à sensação de felicidade no nível da consciência, faz sentir que se realiza, na prática, uma missão universal: a de preocupa-

ção e de responsabilização para com a pessoa humana. Porém existe algo ainda mais de base em meio a esse contexto de transcendência provocado, normalmente, pelo ato de *dar* e já referido: a instauração de “laços”, “vínculos”.

Numa relação de tipo mercantil, a relação finda com a quitação da dívida<sup>3</sup>. O que Deus quer de nós é o coração. Seja o que for que ofertemos, desde que proceda do coração, o que está posto em xeque como valor maior é a capacidade que temos de *dar*. A gratuidade, a generosidade que acompanha a oferenda risca a alma do outro com a força da dívida, que fica como sinal de uma aliança. Na entrega de uma amizade, a dívida que fica nunca é quitada, pois não obedece à lógica mercantil\utilitária. O compromisso que se estabelece, tomado pela mediação do que se oferta, requer um permanente face a face na busca por reconhecimento. Este só é possível quando estabelecido sob a força do amor de justiça (= a *ágape*). O face a face é relação e vínculo, está no cerne da dádiva e nos faz reconhecer que uma espiritualidade daí decorrente revela:

Uma maneira [...] de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo. Envolve um conjunto de práticas e rituais, não necessariamente prece, cultos, meditação ou rituais prescritos de purificação, mas uns cem números de maneiras individuais ou coletivos, de pensar, ouvir, falar, sentir, mover-se e agir (SOLOMON, 2003 p. 44).

Dussel (1986, p.20) qualifica a concepção do amor divino (= *ágape*) “não como amor a si mesmo, mas amor ao outro *como outro*, por ele mesmo e não por mim, com respeito-de-justiça a sua pessoa enquanto sagrada”. A idéia é de um tipo de amor ao outro “enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada”. A observação de Aldo Haesler, retomando Boltanski (Cf. MARTINS, 2002, p. 140),

---

<sup>3</sup> Simmel (1993, p. 51), ao refletir sobre o papel do dinheiro nas relações entre os sexos, diz: “Pagar em dinheiro é terminar radicalmente com tudo, assim como com uma prostituta depois da satisfação”.

é que tal concepção de amor divino se expressa de “forma extrema e, portanto, ideal, típica da competência visada, a *ágape* é ‘inteiramente construída sobre a noção de dádiva e não contém a idéia de desejo’; gratuidade pura, indiferença absoluta ao mérito, a *ágape* é o ‘estado de oblação perfeita, sem idéia de retribuição. A pessoa em estado de *ágape* [...] dá sem medida a quem encontra, nesse instante, agora, sem cálculos nem idéias preconcebidas”.

## **O dom da associação**

Alain Caillé, em artigo, reflete que “entrar em associação é, antes de tudo, disponibilizar seu tempo e sua pessoa; portanto, existe um veículo evidente entre a questão da significação da dádiva e a do estatuto da ação associativa” (Cf. CAILLÉ, *In*: MARTINS, 2002, p. 191). Dom Helder disponibilizou seu tempo e sua pessoa na entrega do amor de Cristo, que foi entrega de respeito profundo ao outro necessitado: “tudo o que nós deveríamos fazer pelo nosso querido padre Henrique, fizemos”. Ter feito tudo é uma entrega. Um ato livre de associação com o outro e pelo outro. A morte do Pe. Henrique naquele momento fazia-se símbolo e, como tal, instaurava vínculo com as lutas sofridas do povo. A morte como mediação a instaurar laços busca simbolizar identidades sociais, e o Pe. Henrique como expressão religiosa que foi, configura-se vínculo através da proposta de D. Helder do “fazer silêncio”. Esse acordo social e religioso foi importante para orientar as relações de identidades estabelecidas em face da morte de um homem que apenas quis servir e que, agora, gera história.

D. Helder como religioso sabia do poder da associação. Do poder do associar-se. O acordo do silêncio profundo, do silêncio que impressiona e associam todos a um sentido: o sentido de indignar-se. Todos no cemitério estavam indignados com a morte bárbara do Pe. Henrique. O acordo proposto por D. Helder e assinado em seguida por meio de uma oração, revela, sem sombra de dúvidas, que indignar-se é, sobretudo, associar-se a uma causa. A questão não era se o Pe. Henrique tinha pessoalmente uma causa que defendia ou não, mas sua morte expressava, naquele contexto, indignação, como indicação avaliativa

de uma situação desfavorável à vida. Mais precisamente, desfavorável à vida humana. Como pastor, sabia que a mensagem cristã tem como pressuposto o amor à pessoa humana, daí se deixar pautar por uma ética religiosa que se fundamenta na relação com o outro. E o outro a quem se deve amar está nas relações familiares, nos pobres que não têm o que comer e no estrangeiro. Na visão cristã do amor ao outro significa não oprimir, não roubar, pagar salários justos, ter compaixão pelo humano em suas necessidades. O amor ao outro tem a ver com as relações humanas no sentido amplo, com o mundo da família, as justas relações sociais, o trabalho, a economia.

D. Helder, em seu pedido, convocava a todos à causa dos oprimidos e dos injustiçados, pois era desses o grito explícito que emanava do silêncio e que, de tão forte, o impressionou. O silêncio do Dom como forma estratégica para todos manter-se na indignação, expressava um pacto associativo: deve-se dar o silêncio pelo compromisso incondicional com o outro, e que deve ser vivido, fundamentalmente, em comunidade. A vida comunitária se expressa como um espaço fundamental de experiência. É na vida comunitária que se busca partilhar a prática social, os projetos, os fracassos, a afetividade, as diferenças e também a esperança. A vida comunitária encoraja para a luta, para o compromisso efetivo com a transformação e, fundamentalmente, garante o espaço de celebração de todas as dimensões da vida. A vida comunitária é a vida nucleada, e que se mantém pela força da criação e manutenção dos laços. Assim, a comunidade é o único lugar que faz lembrar nossas alianças. Associar-se sob a força do silêncio, portanto, significou fazer aliança com base na memória de um momento fundamental. Conforme Martin Buber (1987, p. 34), comunidade nos remete ao fortalecimento da vida:

A comunidade que imaginamos é somente uma expressão de transbordante anseio pela vida em sua totalidade. Toda vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de vida. Nossos sentimentos de vida, os que nos mostram o parentesco e a comunidade de toda a vida do mundo, não podem ser exercidos totalmente a não ser em comunidade. E, em uma comunidade nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o



valor da vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. E temos o privilégio de tomar e oferecer a ambos de modo claro: a vida por anseio à vida, comunidade por anseio à comunidade.

O silêncio que se pede como algo que se dá funda, no sentido mais fundamental, uma aliança em torno da justiça, pois a vida, mesmo que tenha sido tirada pela violência mais sórdida e covarde, é ela que prevalece como um motu continuo. Dom Helder, portanto, sabia da força que transbordaria do laço através do silêncio, e que esse riscaria, impacientemente, a dor. O silêncio solicitado depois do sepultamento do padre Henrique, no cemitério da Várzea, significava uma ação comunicativa de luta por reconhecimento, pois este é expressão de experiência de injustiça social dos sujeitos. E naquele momento, contexto bastante difícil, a consciência religiosa do Dom, sob a reflexão do silêncio proposto, pedia a todos que permanecessem firmes no amor, no direito e na solidariedade. Eis os três eixos da luta por reconhecimento (Cf. HONNETH, 2003).

## Referências

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológico – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, outubro de 1998.

CLÉVENOT, Michel. **Enfoques materialistas da Bíblia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

DOM HERDER Camara: **O pastor da liberdade** – Documentário produzido em parceria Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) e Governo Federal do Brasil, [s.d.].

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, outubro, 1998.

HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva: abordagens filosóficas e sociológicas. *In*: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: EPU v.II, 1974 [1923, 1924].

MARTINS, Paulo Henrique. **A dádiva entre os modernos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Contra a desumanização da medicina**: crítica sociológica das práticas médicas modernas. Petrópolis: Vozes, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

**Contato:**

drance@unicap.br

## SINCRETISMO À IURD: a apropriação dos patrimônios simbólicos derivados da matriz religiosa brasileira

*Sergio Sezino Douets Vasconcelos<sup>1</sup>*  
*Esdras Gusmão de Holanda Peixoto<sup>2</sup>*

RESUMO: O presente Artigo procura investigar a “iurdização” do campo religioso brasileiro e a formação de identidades, partindo da análise de como ocorre o processo de apropriação de um patrimônio simbólico afinado com o *ethos* religioso nacional e seu reprocessamento e posterior manipulação. Para tanto, recorre a aportes teóricos, como a Matriz Religiosa Brasileira, às equivalências e inversão simbólica de Roger Bastide e aos binômios inversão/ continuidade e negação/assimilação de Ronaldo Almeida, além do Desejo Mimético de René Girard.

ABSTRACT: This Article aims at researching the Brazilian religious field IURD, i. e, from IURD (Universal Church of the Kingdom of God) and identities formation, departing from the way a symbolical patrimony appropriation process occurs, in time with national religions Ethos and its reprocess and posterior manipulation. On this account, it-this article-appeals theoretical upholds as the Brazilian Religious Matrix, Roger Bastide’s equivalences and symbolical inversion and Ronaldo Almeida’s binomial positions inversion/continuity and denying/assimilation, as well as René Girard’s “Mimetical Desire”.

KEY WORDS: IURD, Religious “Ethos”, Symbolical Patrimony.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela *Westfälische Wilhelms Universität Münster* (Alemanha). Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, atualmente é coordenador do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP e é membro do Grupo de Pesquisa - Religião e Cultura Urbana.

<sup>2</sup> Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP.

## Introdução

A forte presença na mídia televisiva e radiofônica dos pós-pentecostais<sup>3</sup> deixa evidente a forma voraz que algumas facções do pentecostalismo brasileiro avançam sobre o acervo simbólico das religiões de matriz africana, apropriando-se das práticas e ritos e, ao mesmo tempo, procuram ainda dilapidar os mitos fundantes, desprestigiando institucional e socialmente essas modalidades culturais. Fato interessante é que não há qualquer negação categórica das realidades sobrenaturais contidas nos credos afro-brasileiros. Muito ao contrário, igrejas como a Universal do Reino de Deus (IURD) parecem mesmo se nutrirem do manancial de símbolos pertencentes à Umbanda, ao Candomblé ou ao Xangô e a outras variantes das manifestações religiosas de matriz africana no Brasil: trabalhos, encostos, pastores vestidos de branco, à semelhança de sacerdotes de religiões de matriz africana. Também os “exorcismos” que se seguem às manifestações dos “orixás, caboclos e guias”, para utilizar a hierarquia proposta pelo próprio bispo Macedo em seu controvertido livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”<sup>4</sup>, mostram claramente uma profunda relação entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras.

É necessário assinalar que o pentecostalismo, embora frequentemente entendido como expressão do protestantismo, não se restringe a esse, e não se expande apenas no protestantismo histórico por meio das diversas rupturas de renovação ou de avivamentos. O catolicismo também se encontra envolvido em um processo de pentecostalização, com

---

<sup>3</sup> Assume-se aqui o tipo cunhado por Paulo Siepierski que considera nas igrejas surgidas a partir da terceira onda do pentecostalismo um distanciamento em relação às ênfases históricas do movimento pentecostal além de uma afinidade com o ambiente cultural da pós-modernidade. Cf. SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos teológicos – EST*. São Leopoldo, n. 37, 1997, p. 47-61. Vide também do mesmo autor A expansão do pentecostalismo no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (org). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária, 2002. vol. II, p. 541-582.

<sup>4</sup> Trata-se do livro MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2004.

as suas manifestações de êxtase e de vocalização glossolálica, na da Renovação Carismática Católica. Pois o fenômeno do Pentecostalismo é um movimento e não uma religião, dada a sua incomum transversalidade. Desse modo, verifica-se que a dinâmica do Pentecostalismo, até onde apoiada na liberdade do Espírito (pneuma), que sopra onde quer, não conhece fronteiras institucionais, indo reprocessar os conteúdos culturais que fornecem os subsídios necessários e as condições indispensáveis para o estabelecimento de uma dada crença em um dado ambiente. Daí tem-se que o pentecostalismo “à lá Iurdiana” move-se, predatoriamente, em direção às religiões de matriz africana.

Em um texto de Juana Elbein dos Santos (1977) em que foi questionada a noção de sincretismo, a autora retoma a idéia “negritude” enquanto *ethos*, como uma “afirmação existencial”, trazida, primeiramente, por Roger Bastide, afirmando serem as religiões africanas possuidoras de uma “extraordinária plasticidade” que lhe permitiria fazer cabível em si a dialética resistência/acomodação. Para Juana Elbein dos Santos, a maneira como o candomblé lida com o novo, em termos culturais ou religiosos, assemelha-se a uma “digestão” ou “africanização” dos diversos conteúdos:

A manutenção de uma estrutura básica – singular reestruturação de elementos originários dos vários sistemas herdados – permitiu aos cultos acomodarem-se sem “embranquecerem-se”, interpretando o novo em termos de uma filosofia no qual são renovados os valores do passado, fonte de continuidade e estabilidade, nexos com uma história e uma pertinência. Essa renovação na continuidade, essa peculiar mobilidade, permite a incorporação e reelaboração de elementos que pareceriam africanizados (SANTOS, 1988. p. 26)

No pensamento da antropóloga argentina radicada na Bahia, não foi o componente negro-africano que foi “embranquecido”, antes o cristianismo é que se teria africanizado em virtude da força dessa “negritude que transforma os diversos fragmentos em variáveis de um sistema básico” (*Ibid.*, p. 28).

No processo de apropriação que a Igreja Universal realiza, em relação às religiões afro-brasileiras, parece haver algo semelhante ao que Juana Elbein denomina de “africanização”, havendo, no entanto, uma inversão: enquanto os negros realizavam um “enegrecimento” de toda a matéria que lhes vinha às mãos, os pós-pentecostais vão “iurdizando” as religiões de matriz africana.

### **Pentecostalismo e matriz religiosa brasileira**

Uma interlocução por demais contributiva no debate que aqui se trava é a trazida por Bittencourt Filho (2003). Para o autor, existiria, na grande bacia cultural brasileira, um leito cuja especificidade alimentaria o patrimônio simbólico e valorativo, desembocando numa religiosidade difusa e extremamente flexível, denominada de Matriz Religiosa Brasileira. A pergunta que faz Bittencourt avançar na sua investigação é esta: o que faz do brasileiro um povo dotado de uma religiosidade tão peculiar? Segundo ele, é a Matriz Religiosa Brasileira “algo que busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular” e ocupou-se da “gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontrem” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 40-41). Ela foi sendo processada desde o encontro do português com o índio, passando pelas contribuições originais dos africanos e, alcançada a conclusão do seu ciclo formativo no século XIX, com o aporte do kardecismo e a incorporação do catolicismo romanizado que procurou mitigar as singularidades daquele catolicismo, oriundo, também, de conteúdos reminiscentes do pensamento mágico europeu medieval. Para Bittencourt Filho, o Protestantismo Histórico rejeitou qualquer tipo de intercâmbio com essa “matriz”, perdendo, ao rotular como superstição e pecado, as práticas e crenças provenientes dela, a oportunidade de inserir-se na dinâmica religiosa brasileira de maneira pertinente.

Com o pentecostalismo, pelo contrário, o relacionamento com a “matriz” se dá, não por rejeição, mas por uma modalidade de reprocessamento:

Os pentecostais, por seu turno, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, opondo-lhes sinais valorativos. Em outras palavras: ao invés de rejeitar este sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e aquilo que se situaria na Jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento os pentecostalismos ensinam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente recolocada num novo esquema religioso (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 44).

Dessa forma, o pentecostalismo promove uma releitura do fundo religioso que permeia a brasilidade. Há liberdade de movimentos e todo o universo do sobrenatural é possível de ser acessado e interpretado, retrabalhado e lançado novamente na Matriz sob forma de símbolos e discursos assimiláveis por todos aqueles que compartilham do caldo matricial. A consideração desse fenômeno, de reprocessamento da Matriz, ajudaria a explicar o incremento dos pentecostais, mesmo após o declínio dos fluxos migratórios, a partir da década de 1980, para os grandes centros urbanos (Cf. ASSUNÇÃO; FERREIRA, *In*: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2000) o que colocou em cheque as análises funcionalistas, apoiadas na Ecologia social e no conceito de “anomia”, no qual o Pentecostalismo, assim como a Umbanda, que se constituíram como opções religiosas no Brasil, no mesmo período (começo do século XX), seriam tentativas de reconstituição de um mundo que fizesse sentido, estruturalmente plausível (Cf. BERGER, 2004), frente à urbanização caótica e da especialização das funções e fragmentação dos laços interpessoais. Parece que a associação do reprocessamento da Matriz Religiosa Brasileira a eventos, tais como crescimento do desemprego, exclusão social e, ainda, a perspectiva da virada cultural no mundo ocidental, representada pelo que atende por pós-moderno e pelas demandas oriundas da emergência das identidades, sem descuidar da potencialização dada à proposta pentecostal, pela amplitude que a mídia lhes facultam, poderiam facilitar a compreensão do expansionismo dos pentecostalismos nacionais.

No entender de Bittencourt Filho, seria a proximidade, a intimidade no relacionar-se com a Matriz Religiosa Brasileira, o fiador invisível do êxito de um empreendimento religioso:

[...] O distanciamento da Matriz, até onde isso é possível, pode ter como resultado o esvaziamento de uma proposta religiosa até seu esgotamento. Com efeito, podemos afirmar que nesse distanciamento reside uma das principais causas das crises recorrentes de identidade tanto nas igrejas protestantes históricas quanto no catolicismo tradicionalista (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 45).

O autor afirma ainda:

[...] O sucesso de uma proposta no campo religioso brasileiro seria diretamente proporcional ao seu comprometimento, explícito ou implícito, com a Matriz Religiosa Brasileira. Evidentemente, para ter eficácia, esse comprometimento deve vir devidamente involucrado num discurso e numa prática religiosa condizente com as demandas subjetivas das maiorias a cada momento histórico (*Ibid.*, p. 44-45).

No contexto de pluralismo religioso, onde os processos sincréticos aproximam, no plano da crença subjetiva, concepções religiosas contraditórias e irreconciliáveis, no âmbito doutrinário, seria preciso, para a consolidação desse processo, de uma substância aglutinadora, uma argamassa, que, para Bittencourt Filho, é a Religiosidade Matricial:

[...] em nossa avaliação, a acomodação desses elementos simbólicos variegados e até contraditórios seria uma das atribuições fundamentais da Matriz Religiosa Brasileira, o que ultrapassa o processo sincrético e plasma uma autêntica religiosidade aquela que chamamos de Religiosidade Matricial (*Ibid.*, p. 68)

É preciso dar por assentado que a religiosidade refere-se ao domínio religioso não institucionalizado, ou seja, um estado que carece de legitimação social formal. Trata-se do domínio da prática religiosa, em que não existe a sistematização especializada de crenças, nem a reprodução específica de práticas e de rituais. Nesse domínio é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretção e, por que não dizer, a ‘reinvenção’ de conteúdos pertencentes aos sistemas



religiosos institucionalizados. Historicamente, essa tem sido a maneira por meio da qual as camadas populares tem assimilado e reproduzido as religiões institucionalizadas e vive-versa (*Ibid.*, p. 70-71).

É por meio de uma aplicação social inusitada daqueles conteúdos sempre suscetíveis de manipulação disponíveis na Religiosidade Matricial, que se vão “iurdizando” as práticas que historicamente fazem parte do quadro de referências do catolicismo popular, como as correntes, a bênção a objetos, ou das religiões africanas, como os transes e as incorporações de entidades.

### **“Turdização” e invenção simbólica da afro-religiosidade**

Roger Bastide representou uma virada nos estudos das religiões africanas no Brasil, rompendo com as idéias evolucionistas e/ou culturalistas que recheiam os estados dos pesquisadores Nina Rodrigues, Artur Ramos, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, entre outros, pioneiros dos conhecimentos antropológico e psicológico em relação ao negro brasileiro. Bastide introduz um pensamento original, que combina o arsenal teórico da Escola Sociológica Francesa a um rigoroso trabalho de campo, adicionando-se ainda a sociologia em profundidade que não compactuava com determinismos de quaisquer espécie.

Bastide vai buscar em Lucien Lévy-Bruhl a idéia de “participação”, isto é, pode uma coisa ser, ao mesmo tempo, o que era em si, e uma outra coisa dentro do esquema mental “primitivo”. Para tanto, deveria haver similaridade, o que implicava analogia – ir do semelhante ao outro semelhante. Desse modo, supera-se a contradição e a oposição: as coisas não são mutuamente excludentes, mas tão somente separados. É o que Bastide vai denominar como princípio da cisão, que funcionaria como uma espécie de cortina, que preservava uma contaminação recíproca de ordens simbólicas, não havendo, portanto, qualquer mistura antes equivalentes:

A generalidade desse fenômeno só pode ser explicada através das relações estruturais, culturais, sociológicas que facilitaram a introdução do catolicismo nas seitas africanas e sua reinterpretação em termos africanos, à medida em que as observamos em função; precisamos lembrar apenas o seguinte:

1º - A relação estrutural entre teologia católica da intercessão dos santos junto à Virgem, da Virgem junta a Jesus, de Jesus junto a seu Pai e a cosmologia africana dos Orixás considerados como intercessores junto a Olorum.

2º - A relação cultural da concepção funcional dos santos que presidem cada qual a uma atividade humana ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença e a concepção igualmente funcional dos voduns ou dos Orixás que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões, a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc.

3º - Por fim, a relação sociológica [...] (BASTIDE, 1971, p. 361-362).

Bastide irá constatar que o problema da impossibilidade lógica, da “confusão”, da “mistura” não se dava em relação ao povo-de-santo:

Temos procurado até aqui definir o sincretismo externo, isto é, o processado de fora para dentro; resta-nos agora tentar compreendê-lo de dentro para fora, isto é, descobrir as atitudes afetivas ou mentais, que caracterizam a psique do negro quando ele identifica seu vodum ou seu orixá com um santo católico, precisamos tentar saber que sentimentos interiores ou que imagens esse sincretismo subentende. Dediquei quase toda uma de minhas viagens para a Bahia e para o Recife à resolução desse problema; contudo, a medida que prosseguia em minha pesquisa, percebia que o problema proposto não existia em relação ao negro: era um falso problema. Eu tinha pensado através da lógica do pensamento ocidental, baseado no princípio de identidade e da não-contradição – tinha imaginado que a todo sincretismo psíquico, como o veremos, se existe, toma formas bastante diferentes do sincretismo externo com o qual, passei a priori, estava ligado (*Ibid.*, p. 374)

Então, para o negro, como fruto de relações estruturais, culturais e sociológicas favoráveis, foi possível promover equivalências, que, mais tarde, lastrearam o tipo de resistência mais eficiente à dominação branca, sem sequer encontrar empecilhos no campo psíquico-mental, pois não trabalhava com a “lógica” racional do Ocidente.

Uma abordagem interessante e perspicaz, a respeito da maneira que a Universal do Reino de Deus lida com os códigos simbólicos das religiões de matriz africana, é a empreendida por Ronaldo de Almeida (2003). Na opinião desse autor, haveria uma flexibilidade que outorgaria uma não-observância dos limites institucionais pentecostais, o que possibilitaria recorrer-se a idéias e práticas que se originaram fora do campo pentecostal. Sua construção teórica está baseada em dois pares que se constituiriam em “mecanismos pelos quais se processaram uma antropologia religiosa e a constituição do discurso religioso da Igreja Universal” (ALMEIDA, 2003, p. 341-342). Esses pares seriam os de inversão/continuidade e de negação/assimilação.

Ronaldo de Almeida afirma que o vilipêndio é o expediente que possibilita à Universal a legitimação de seu discurso, elegendo como adversário simbólico a Umbanda, forma mais representativa do “caldo religioso católico-afro-kardecista” (*Ibid.*, p. 322), ou encarnação mais versátil e plural de Matriz Religiosa Brasileira.

Falando do exorcismo, este seria “a síntese simbólica mais elaborada desse processo de troca conflituosa entre diferentes lógicas religiosas” (*Ibid.*, p. 322). O rito de esconjuro se desdobra numa entrevista, onde se “obriga” o espírito demoníaco a participar da performance. “A entrevista visa a descobrir a origem dos demônios, os males causados e a maneira pela qual eles entraram nos corpos das pessoas” (*Ibid.*, p. 323). Eis o questionário: “Qual é o teu nome?”, “o que você tem feito na vida dessa pessoa?” e “Como você entrou na vida dela?”. Pela primeira pergunta, que possibilita a identificação da entidade, percebe-se uma associação das entidades das religiões de matriz africana (Exu, Pomba-gira, etc) com o Diabo. Com a segunda indagação, os acontecimentos na vida do possesso são explicados em relação às

atividades da entidade, gerando, também, o momento propício para a interação com o público, pois é aqui que a agenda teológica/doutrinária e a visão dualista de um mundo espiritual plenamente atuante no plano da matéria e com repercussões no dia-a-dia das pessoas, é explanada. O exorcismo serve de ilustração dessa realidade. Para o terceiro questionamento, diz Almeida, há duas possibilidades: trabalho (feitiço) encomendado contra as pessoas ou contato, através das cerimônias em terreiros de religiões de matriz africana. Concluída a morfologia do inquirido, a que é submetida a entidade, buscam-se nexos entre as práticas, valendo-se da lei da “inversão mágica”, pela qual as danças, cânticos e batidas, que serviram para que o santo “montasse seu cavalo”, agora o despedem, findando o transe:

A possessão, como qualquer ritual, tem suas etapas socialmente decodificadas. Existe uma ordem temporal que deve obedecida para que o transe ocorra. [...] Não existe nada de aleatório, despropositado ou histérico na possessão.

[...]

Se a possessão no Candomblé é um fenômeno codificado socialmente, a possessão ocorrida na Igreja Universal também o é. Em ambos há um claro estímulo dado pela coletividade no espaço do templo que é por ela controlado. Contudo, existem distinções importantes entre os dois casos que demarcam a especificidade da maneira como a Igreja Universal lida com as religiões afro-brasileiras e se situa no meio evangélico brasileiro (*Ibid.*, p. 329).

Percebe-se que a questão controversa de fundo não é negar a veracidade das experiências que se dão nos terreiros, mas acentuar que é a Universal o local onde as manifestações se dão a conhecer como de fato são, e que as dificuldades do cotidiano serão respondidas. O próximo passo é a “Iurdização”, como este ensaio está a propor, dos elementos de matriz africana que entram em contato e são absorvidos, mesmo que resignificados, com a Universal do Reino de Deus:

Portanto, ao acreditar que está combatendo uma fé inimiga, a Igreja Universal, na realidade, criou uma cosmologia de seres malignos, povoando seu inferno com as entidades. Logo, por um sincretismo

às avessas, a Igreja Universal acabou produzindo sua Pomba-gira, seu Exu Tranca-Rua, sua Maria Padilha. Às avessas, porque a síntese elaborada buscou no pólo negativo da religiosidade cristã – o diabo – o elemento equivalente às entidades (*Ibid.*, p. 340)

E não são apenas as entidades que são “iurdizadas”, mas, também, a experiência do transe. Aliás, é ela que permite a reconstrução das entidades à La Igreja Universal.

Portanto, mais que o trânsito da entidade o que de fato transitou e adquiriu uma nova fórmula foi o próprio transe possibilitando às entidades irromperem no seu universo religioso.

[...] se o transe narrado já pertence à Universal, as entidades, conseqüentemente, já fazem parte do seu universo (*Ibid.*, p. 339).

É evidente a inversão de sentido feita pela Universal ao esquema de equivalência que Bastide constatou em se tratando da função de mediação.

### **Pós-modernidade, identidade e pós-pentecostalismo**

Para a compreensão do processo de “iurdização” e de seu sucesso, até aqui, é preciso adicionar à análise as questões referentes ao contexto pós-moderno e à temática das identidades.

Por pós-modernidade, assume-se a idéia de um contexto político, social e cultural que se origina a partir do declínio das grandes narrativas, como propõe Lyotard, 1986, da dissolução dos mitos fundadores do Ocidente, enquanto forma de ver o mundo, bem como o fracasso do projeto incubado pelo Iluminismo, que tem aberto as possibilidades para a emergência das diversas encarnações do micro, estimulando as bricolagens, o abandono dos grandes projetos de futuro, a satisfação do pontual e do imediato; o ultrapassamento da modernidade, sua superação por meio do abalo das pretensões metafísicas que se têm tornado o horizonte das experiências filosóficas, políticas, culturais e sociais. (VATTIMO, 2002, p. 109-190).

A situação que a pós-modernidade constrói, reforça o consumo, escancara o plural, questiona a racionalidade como posta no credo moderno. Imperam os fragmentos. A instabilidade, que é característica da pós-modernidade, quando se soma a condições socioeconômicas precárias, resulta em um fecundo terreno para propostas religiosas que conseguem uma inserção no ethos cultural de determinados grupos sociais.

Quando o protestantismo histórico se constitui, ele absorve do ambiente cultural de seu nascedouro, que é a modernidade européia, as características que vão moldar sua percepção de mundo, conferindo-lhe uma dada racionalidade:

A racionalidade protestante é produto do desenvolvimento da compreensão que o homem do século XVI tinha a respeito de Deus, que não podia ser alcançado por via de gestos ou palavras mágicas (por via nenhuma, aliás). Na busca de uma forma eficaz que pudesse dar ao espírito humano preocupado com o destino de sua alma, alguma indicação sobre sua própria salvação, o protestante desenvolve o ascetismo intramundano. Com isso, obtém uma normalização para a vida, burocratizando-a, ao privilegiar as virtudes em conformidade com uma lei transcendente (ABUMANSUR, 2005, p. 119).

Ao aportar em terras brasileiras, o protestantismo é saudado como portador dos valores da democracia e dos ideais do progresso. Seus colégios recebem os jovens egressos de classes médias citadinas, ávidos por aderirem a uma mentalidade que rompe com o tradicionalismo imperante. Não é à toa que o jovem Gilberto Freyre será aluno do Colégio Americano Batista do Recife, chegando mesmo a congregar por uns tempos na Primeira Igreja Batista do Recife. O protestantismo é filho legítimo da modernidade e nela se engaja com empenho. Em termos teológicos, encaixa-se na proposta do pós-milenarismo<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A controvérsia teológica sobre a questão do milênio gerou três posicionamentos diversos: amilenarista, pré e pós-milenarista. Henri Desroche, na introdução de seu Dicionário, assim descreve o “pós-milenarismo”: 1. O reino de Deus instaura-se progressivamente por intermédio de um processo evolutivo, integrando-se ao encadeamento dos

O Pentecostalismo, por sua vez, encara os propósitos e a ideologia moderna com extrema desconfiança e descrença. Seu berço é complexo: os Estados Unidos do início do século XX é um lugar de intensa migração, marcado por fluxos de imigrantes de todos os recantos pobres da Europa, China e Japão, além de uma aglomeração populacional acentuada em centros urbanos como Chicago e Los Angeles. O misticismo de diversos agrupamentos religiosos, a intensa marca deixada pela chamada Era Metodista, uma constante em todo o processo de expansão para o Oeste, também são elementos importantes no contexto que resultou no Movimento Pentecostal contemporâneo. Dessa maneira, o pentecostalismo surge no meio de profundo sentimento de desconfiança do projeto moderno. Sua perspectiva é “isolacionista” e de repúdio ao modelo social vigente, de modo que não elabora um projeto de mundo, antes, anseia pelo fim do presente século. Vincula-se, teologicamente, ao pré-milenerismo<sup>6</sup>. É um herdeiro das defraudações da modernidade em relação ao homem do final do séc. XIX e início do séc. XX.

Nessa origem, extremamente traumática, podem ser colocados os primeiros tipos de Pentecostalismos surgidos no Brasil: o das duas primeiras ondas, como quer Freston (1993), ou o clássico e o deuteropentecostalismo, como sugere Mariano (1999). Já para os pentecostais da terceira onda, ou pós-pentecostais, surgidas em simultaneidade com a pós-modernidade e sintonizadas com o seu

---

fatos históricos sociais e eclesiais) e orientando o mundo, pela lógica interna de sua evolução social e religiosa, em direção a um ponto em que, a exemplo da árvore que dá um fruto, ele produzirá o reino milenário ou messiânico. 2. A ação do homem animada e controlada pela religião não apenas deixa de se opor a essa chegada última. Por sua própria natureza, ela acelera seu ritmo. O milênio, em todo caso, vem depois (após) desse esforço humano coletivo que é uma de suas condições prévias” (Cf.: DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000, p. 37).

<sup>6</sup> Tratado do pré-milenerismo o mesmo autor afirma: 1. O reino de Deus intervém abrupto por um processo revolucionário quebrando a corrente das causalidades naturais e históricas, visitando o mundo por meio de um verdadeiro arrombamento a fim de desintegrá-lo, reintegrando-se ou não a um nível mais ou menos próximo deste mundo ou do mundo do além. 2. Essa intervenção é obra de uma iniciativa caracterizada por um Other Worldness (misericórdia ou cólera), sem ela a ação do homem pelo reino milenário nada pode, ela vem antes (pré) dele, só ela torna-o possível. Cf. DESROCHE, 2000, p. 37.

clima, não é cabível o mesmo esquema, muito embora seja certo o compartilhamento de uma dada racionalidade que atravessa todo o território pentecostal: por uma imanência de Deus que se representa na atualidade da ação do Espírito Santo no mundo material.

Para Abumanssur, o pentecostalismo tem sua própria racionalidade, são sendo a mesma que a dos protestantes históricos, tendo essa diferença, teologicamente, a sua marca, principalmente entre os pós-pentecostais, para os quais “as doutrinas da graça de Deus ou da predestinação, por exemplo, não são capazes de atribuir à realidade cotidiana um sentido compreensível e aceitável. É difícil entender a graça de Deus em meio a doenças, violência e pobreza”. (ABUMANSUR, 2005, p. 120). Como afirma o autor, a racionalidade do pentecostalismo recente se apóia no dualismo espiritualista da “batalha espiritual”, que repercute em todos os acontecimentos do dia-a-dia. Portanto, seu enfoque deverá dar toda atenção às coisas do presente:

Característica essencial a essa visão do mundo é a orientação geral do olhar para o presente em detrimento de uma escatologia futura. O discurso neopentecostal o investimento de tempo, dinheiro e atenção para essa vida. Enfatizar a vida futura, o juízo final, as penas eternas, como fazem os evangélicos mais tradicionais, estaria em grande descompasso com as propostas dessa Teologia da Prosperidade. Essa ausência de “merotemporalidade”, sem um antes nem um depois, esse silêncio em relação a uma teleologia da história, também imprime sua marca característica nos cultos e reuniões dessa Igreja. Toda a esperança é dirigida para o tempo presente e se esgota em suas vicissitudes (ABUMANSUR, 2005, p. 122).

É do estreito enlace entre pós-pentecostalismo e o clima pós-moderno que surge a necessidade de buscar, na construção da identidade, um aporte para facilitar o entendimento da “iurdização” do conteúdo simbólico afro-brasileiro, já que o fator identidade, quer pessoal, quer social, tem-se mostrado um dos carros-chefes para a configuração não só dos cenários religiosos contemporâneos, mas auxiliando, também, na confecção dos contornos da própria pós-modernidade.



Roberto Cardoso de Oliveira, na década de 1960, ao estudar os Terêna e indígenas do Alto Solimões, formulou o conceito de “fricções interétnicas”, para caracterizar os marcos e mutações ocorridas pelo contato das culturas nativas com a sociedade dos brancos. Daí desperta-lhe o interesse pela identidade e suas implicações no tocante às relações interétnicas e raciais, ressaltando o componente construtivo como fundamental à idéia de identidade:

O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. No âmbito das relações interétnicas este código tende a se exprimir como um sistema de “oposições” ou contrastes. Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de “identidade contrastiva”.

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i. e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma “negando” a outra identidade “etnocentricamente” por ela visualizada (OLIVEIRA, 1976, p. 5-6).

O mesmo se poderia dizer em relação às religiões. Aliás, há muito já apontava Durkheim ser a religião o primeiro grande critério dicotômico e classificador do mundo, e que pela divisão entre sagrado e profano enchem de símbolos e sentidos a existência.

Percebe-se que a demarcação de um território, o estabelecimento da diferença do tipo “nós” e “eles” ou os “outros” é de essencial importância para a elaboração dos posicionamentos identitários. As diferenças são disseminadas por sistemas simbólicos e sociais. Woodward vai expressar esse entendimento da seguinte forma:

A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma marcação relativamente a outras identidades [...]

A identidade está vinculada também a condições sociais e materiais. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo socialmente excluído e terá desvantagens materiais [...]

O social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido as práticas e as relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações são “vivas” nas relações sociais (WOODWARD, 2000, p. 14).

No procedimento da Universal do Reino de Deus, as diferenciações em relação à religiosidade afro-brasileira se dão por meio da inversão simbólica, ou seja, da referência às entidades como representantes de uma ordem negativa do plano espiritual. Quanto ao aspecto social, a obtenção de vantagens materiais pela IURD – maior arregimentação de fiéis, incremento em doações, acúmulo patrimonial, aumento na venda de produtos – por exemplo – repercute de maneira negativa nas religiões de matriz africana, pois elas tem seu espaço social reduzido, muito embora seja necessário, para a própria continuidade da expansão iurdiana, a persistência das práticas e atividades que têm lugar nos terreiros, pois é daí que provém o material simbólico para ser reprocessado por ela.

Uma outra aproximação teórica cabível para o estudo das relações “nós-Universal”/“eles-religiões de matriz africana” é oferecido por René Girard. Perguntar-se-ia: haveria uma mimetização das religiosidades afro-brasileiras pela Igreja Universal do Reino de Deus?

A análise girardiana preocupa-se com o processo de hominização, ou seja, aquilo que faz do humano, humano. O primeiro passo para se compreender a hipótese de Girard é reconhecer o ser humano como um animal fundamentalmente mimético. Para ele, a mimesis deve ser compreendida como Platão se valeu do termo, dando-lhe a conotação de imitação, e não como foi utilizado posteriormente por Aristóteles

que lhe conferiu o sentido de representação. Para René Girard, seria o mimetismo que governaria a transição da esfera da natureza para o plano da cultura; na hominização, o ser humano buscaria perceber, no outro, distinções que o ajudassem a acessar sua própria individualidade. O vazio que enxerga em si próprio só poderia ser preenchido por aquilo que o outro já possui ou também deseja:

Uma vez que seus desejos primários estejam satisfeitos e às vezes mesmo antes, o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro parece-lhe dotado. O sujeito espera que este outro diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável (GIRARD, 1998, p. 184).

Assim, é possível estabelecer uma diferença entre o desejo mimético e o desejo objetal. No caso desse último, a relação é dual, quer dizer, dá-se apenas entre sujeito/desejante e objeto/desejado. No fenômeno do mimetismo, no entanto, a relação apresenta-se numa disposição triangular. Seus elementos seriam o sujeito-desejante, o objeto-desejado e o rival/mediador. A função do personagem rival/mediador é, justamente, produzir, por sua presença na relação, um incremento nas qualidades do objeto, tornando-o, aos olhos do desejante, mais sedutor do que de fato ele é. É a colocação do ora modelo, ora rival, entre o sujeito e o objeto, que cria e acirra a disputa.

É possível ter havido uma mimetização das religiões de matriz africana por parte da Universal do Reino de Deus em sua busca por construir uma ponte entre a linguagem consumista, que lhe é inerente, e a religiosidade matricial, que lhe outorga sucesso. Tendo a Umbanda, por exemplo, um material simbólico dotado de estreito vínculo com o ethos religioso nacional, teria ela servido de modelo para a Universal, que ansiava por falar um idioma inteligível à religiosidade média brasileira? A Umbanda apontava o que a IURD deveria aspirar a ser, o que ela

precisava desejar. Por outro lado, a Umbanda é também o rival, já que é o detentor do acervo simbólico de que a Universal pretende tomar posse. Configura-se o processo mimético. Reconhece-se a força da Matriz Religiosa Brasileira. Numa rápida síntese, a Universal mimetizou os cultos das religiões de matriz africana na caminhada de formação de sua identidade.

Da herança dos pentecostalismos anteriores a Universal do Reino de Deus e suas congêneres mantiveram o estilo autoritário e caudilhesco, um outro importante traço da identidade pós-pentecostal, com suas ordens (“Eu ordeno”) e declarações (“Nós declaramos em nome de Jesus”) de tom triunfalista.

Quando o movimento pentecostal aportou por aqui, no início do século XX, o Brasil vivia um tempo de alterações em suas dinâmicas sociais, com a passagem do mundo rural ao das cidades. Entretanto, o universo simbólico dos negros recém-libertados, dos migrantes e dos retirantes ainda estava povoado por figuras fortes, viris como o senhor de escravos, o coronel, enfim, o patrão. Era ele, o patrão, quem ditava, quem organizava o mundo habitado pelos hipossuficientes sociais daquela época. A marginalização; a falta de sentido trazida pela desordenada urbanização e por rupturas agudas em seu *modus vivendi*, fizeram com que essas massas, de certo modo, aspirassem pelo modelo antigo onde, embora sem liberdade, sentiam-se seguros. À semelhança dos hebreus que, durante a penosa travessia pelo deserto, afirmavam ser melhor a escravidão egípcia do que a incerteza da jornada, aqueles que viriam a ser os típicos pentecostais do período de implantação também queriam reaver a plausibilidade de sentido para o seu mundo.

Foi na imagem forte do pastor pentecostal que as massas identificaram o patrão que nunca abandonou seu imaginário. É esse ranço de autoritarismo, tão presente na sociedade brasileira, que o missionário William Read destaca como fator preponderante no sucesso da proposta pentecostal:

Patrão é, no Brasil, um termo significativo. É o chefe que patrocina a vida cotidiana de um grande número de pessoas [...] Qualquer pessoa a quem as massas possam apelar e que delas se encarregue, torna-se seu patrão.

Quando as pequenas igrejas pentecostais vão se transformando em igrejas maiores, podemos verificar a transferência dessa mentalidade para o pastor-geral. [...] Os pentecostais se utilizam dessa mentalidade caudilhista na organização de sua igreja (READ, 1967, p. 221).

O patrão patronal, característico dos primeiros pentecostais, em se tratando dos pós-pentecostais, foi mantido e parece mesmo que reforçado. O cenário dramático, com a performance de pastores poderosos, em luta com as forças “diabólicas” literalmente deitadas, deitadas no chão, respondendo às perguntas do inquisidor, obedecendo às ordens dos pregadores da Universal, não deixa dúvidas quanto a isso.

### **Considerações finais**

A “iurdização”, é bom que se diga, não acontece apenas em relação aos cultos de matriz africana. A Universal também se apropria, fortemente, da simbologia e da práxis do catolicismo popular, que é outro elemento de referência da religiosidade matricial brasileira. O desejo do projeto iurdiano, provavelmente, é de se tornar o principal gestor do ethos religioso do Brasil.

A simetria em relação à Matriz Religiosa Brasileira, constatada no processo de inversão de sentido em relação à cosmologia africana, possibilita, entre outros, o êxito da empreitada iurdiana, que é potencializada pelo fenomenal aparato midiático que a instituição possui.

Sintonizada com as demandas do tempo, formula um discurso forte, do tipo “eu sei do que você precisa” e o lança a um público fragilizado, ansioso por respostas que possam fazer sentido a suas perguntas existenciais imediatas. Nesse afã, muito ajuda sua postura autoritária e impositiva, legado do patriarcalismo que acompanha nossa história, legado à Universal do Reino de Deus via pentecostalismo de primeira hora.

O que resulta dessa conjunção de fatores e situações é uma engrenagem que vem preenchendo, sobremaneira, a expectativa de milhões de pessoas, através de uma “dosagem perfeita” entre construção identitária, universo simbólico e necessidade de mercado.

Se é verdade, como afirma Bourdieu, que “toda teodicéia é uma sociodicéia” (BOURDIEU, 2006, p. 49), os pós-pentecostais estão compreendendo uma atividade nômica. Como toda e qualquer religião, eles precisam formular um paradigma simbólico, com uma respectiva constelação de sinais e significados.

A “iurdização”, portanto, é um fenômeno próprio da lógica do capital que absorve as coisas mais díspares e as transforma, pela fixação de uma “etiqueta”, incorporando-as ao sistema. Logo, tudo pode vir a ser matéria-prima. Basta uma releitura ou revisão dos significados para torná-la um produto “palatável” ao consumidor, rentável ao ofertante e útil na disputa pelo monopólio do campo religioso em tempos de pluralismo.

## Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. *In*: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André ; DOZON, Jean-Pierre (orgs). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé.** São Paulo: Paulinas, 2003, p. 321-342.

ABUMANSUR, Edin Sued. Os pentecostais e a modernidade. *In*: PASSOS, João Décio (org). **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.** São Paulo: Paulinas, 2005, p. 115-133.

ASSUNÇÃO, Luiza Maria; FERREIRA, Ricardo Vicente. A importância da migração na interpretação do transito religioso. *In*: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambu: ABEP, 2000.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. II. São Paulo: Pioneiro, 1971. vol.II.

BITTENCOURT Filho, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

FRESTON, Paul. Breve história do Pentecostalismo brasileiro. *In*: ANTONIAZZE, Alberto [et. al.]. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Umesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2004.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

READ, William R. **Fermento religioso nas massas do Brasil**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

SANTOS, Juana Elbein dos. **A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude versus sincretismo**. *In*, Revista de Cultura Vozes. Petrópolis, n 07, 1971, p. 23-34.

SIEPIERSKI, Paulo D. A inserção e expansão do Pentecostalismo no Brasil. *In*: BRANDÃO, Sylvana (org). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária, 2002, vol. II, p. 541-582.

\_\_\_\_\_. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos - EST**, São Leopoldo, n. 37, 1997, p. 47-61.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 109-190.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (orgs.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. São Paulo: Vozes, 2000, p. 7-72.

**Contatos:**

douets@unicap.br

eghp1@yahoo.com.br



### Livros

CONDINI, Martinho. **Dom Helder Camara**: um modelo de esperança. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção-comunidade e missão)

Martinho Condini é professor, graduado em História pela UNICID, mestre em Ciências da Religião e doutorando pela PUC- SP no Programa de Educação. Há vinte anos, leciona em escolas públicas, privadas, em cursos pré-vestibulares e preparatórios a concursos públicos. Além dessas atividades docentes, profere ainda palestras sobre Dom Helder Camara.

A mais recente obra da coleção supramencionada, abordando temas referentes à religião, à Igreja e à vida ascética, o livro aqui citado, apresenta a pedagogia da esperança, demonstrada na personalidade de Dom Helder Camara, religioso, profeta poeta e místico do qual o autor fora discípulo.

O cenário em que se inscreve o livro se nos é revelado por fatos e acontecimentos vivenciados na trajetória episcopal de uma personagem carismática e guerreira que, mesmo frente a dificuldades e pressões no regime militar, cuja intenção era molestá-lo e intimidá-lo perante as forças armadas, mesmo assim, ele não se acovardou e, durante décadas, continuou ao lado dos pequenos, dos fracos e injustiçados, porque esse bispo, tachado de “bispo vermelho”, carregava consigo o entusiasmo e a esperança de se construir uma sociedade igualitária, bem como uma Igreja pé no chão, alicerçada no direito e na justiça, isto é, engajada e atenta à realidade dos sem vez e sem voz.

No decorrer de sua vida religiosa, já se acentuava o processo de construção da esperança desse grande líder, caracterizado pelo seu denun-

ciar e pelo seu agir: Não era sua preocupação apenas expor situações difíceis, porém, antes de tudo, apontar pistas de soluções. Por exemplo, o Banco da Providência demonstra uma ocasião do envolvimento de Dom Helder no processo de construção da esperança. Tal entidade financeira atendia às necessidades das inúmeras pessoas que o procuravam, solicitando-lhe auxílio econômico para seus familiares. Primeira experiência brasileira de um banco popular.

Dom Helder sempre enxergava sinais de esperança por toda parte, por isso, nessa sua maneira de olhar o mundo e as relações entre as pessoas, ele soube construir seus sonhos e eles se tornaram possíveis de uma obtenção de lugar, espaço e tempo. Vale observar que cada sonho seu estivera impregnado do sabor da esperança e do realismo; conquista e realizações no âmbito coletivo adquiriam maior expressão, uma vez que seu pensamento assumia paradigmas coletivos e nunca individuais.

A vida desse nosso pastor também conheceu dissabores e angústias, mas isso não o fez retroceder. Um objetivo norteou sua esperança: lutar pela paz e pela dignidade humana, por um mundo, onde o homem tivesse os seus direitos respeitados, quaisquer que fossem suas condições sociais, ética, política e religiosa.

Em toda a sua vida, passou Dom Helder por diferentes fases: como se sabe, nem sempre o sol brilhou, houve intensos momentos em que caiu pesada chuva; no entanto, ele interagiu de modo intenso com todas essas novas situações. Em nenhum instante, teve medo de viver, ou de arriscar-se frente às intempéries. Diante de tais circunstâncias, sua postura recebeu marcas daquela virtude que caracterizou sua vida: a esperança; a chama da esperança jamais se apagou de seu caminho, pois, em suas conferências nacionais ou internacionais, lá estava presente o tom dessa esperança.

*Darci Francisca de Alcântara e Silva*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail: darcialcantara@hotmail.com

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social:** uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 448p.

Desde 1986, o historiador norte-americano Kenneth P. Serbin, nome de destaque da nova geração de brasilianistas, tem-se dedicado a pesquisar o papel desempenhado pela Igreja Católica na sociedade brasileira. Sobre esta temática, o autor já publicou diversos trabalhos, entre eles, o livro *Diálogos na Sombra* (2001), sobre as relações entre a Igreja e o regime militar no Brasil.

Destacando a formação e atuação do clero brasileiro, Serbin relata a contribuição destes para a vida política, a social e a cultural do país. Analisando o papel desempenhado pelo clero durante a Colônia e o Império, ressaltando o impacto social da atividade missionária, o apoio ao escravismo e à repressão às culturas indígena e africana. Para o autor, foi só a partir de 1840, com a implantação dos seminários, que o celibato se tornou uma verdadeira obrigação no país, pois, até então, diversos padres eram casados e tinham filhos, e não eram punidos por não serem celibatários.

Em seguida, relata o processo de romanização vivenciado pela Igreja brasileira, momento em que os eclesiásticos procuram combater a prática do catolicismo popular, substituindo-o por um catolicismo mais regrado, centralizado e socialmente elitizado. Destaca a proliferação dos seminários católicos, que, após a Proclamação da República até 1960, passaram de 12 para mais de 600 seminários.

Entra nos conflituosos anos da Ditadura Militar, mostrando o surgimento da Teologia da Libertação, a qual tinha por objetivo um maior engajamento dos padres com a política e com os pobres. Mostra que, neste momento, jovens religiosos se encantaram com a psicanálise, desenvolvendo aquilo que o autor chama de “Psicanálise da Libertação”, que tinha por objetivo acabar com a submissão cega dos padres aos seus superiores.

Sem dúvida, este livro deve ser lido por todo aquele que se interessa pela história da Igreja Católica, pois, além de discutir, de forma intensa e envolvente, questões políticas, sociais e culturais desenvolvidas pelos eclesiásticos na sociedade brasileira, Serbin trata com muita clareza e sinceridade, temas delicados e polêmicos como celibato, abusos sexuais, hierarquia e psicanálise.

*Walter Valdevino do Amaral<sup>1</sup>*

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** 2. ed.rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. 390p.

Doutor pela School of Oriental and African Studies (SOAS), da Universidade de Londres, professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Também é Especialista em História e Antropologia das religiões africanas e afro-brasileiras, realizando suas pesquisas na Bahia, no Maranhão e República do Benin. Publicou diversos artigos e capítulos de livros no Brasil e no Exterior.

O livro possui um caráter interdisciplinar e tem como objetivo principal analisar a formação do Candomblé na Bahia, a partir da contribuição religiosa das nações jeje, aportadas no Brasil. Assim, no primeiro capítulo, os termos nação e etnia; os portos de embarque de escravos; as áreas predominantes dos povos denominados jeje e o tráfico de escravos serão objetos de análise do autor, tendo como enfoque as construções identitárias, através das relações de parentesco, língua e localidades. Essas relações são discutidas, principalmente, no segundo capítulo - palco de análise do que o autor denomina de “*identidade étnica multidimensional*”, gestada na colônia, a partir das informações dos comerciantes de escravos e das necessidades sociais dos próprios negros.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail: walterdoc@gmail.com

O terceiro e quarto capítulos são dedicados às análises da gênese institucional religiosa afro-brasileira. Em princípio, embasadas, na África, mediante a sistematização do culto aos voduns (jeje), com a presença de “templos com altares, corpo sacerdotal hierarquizado, devotos (vodúnsis), inúmeros rituais periódicos, culto iniciático e oferendas às divindades”. Em seguida, resquícios dessa estrutura, serão transportados ao novo continente pelo tráfico de inúmeros indivíduos de diferentes etnias, mas que, no Brasil, adaptarão e criarão uma nova estrutura religiosa, conhecida *a priori* pelo nome de Calundu e, posteriormente, Candomblé, a partir de uma cooperação consolidada entre as “comunidades religiosas afro-brasileiras”, cujo objetivo era enfrentar “os tempos de experiência difícil”. No entanto, a contribuição jeje não está somente na hierarquia religiosa, mas, marca presença ainda lingüisticamente em objetos tais como o *peji*, *pejigã*, *amasi*, *rum*, *rumpi*, *runle* dentre outros.

A história de dois terreiros jeje baianos, o *Zoogodô Bogum Malê Rundô* e *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*, no século XIX, será matéria de análise do capítulo quinto, que tematizará, ainda, a participação do Bogum em levantes de escravos. O autor também analisa a presença de outras casas de Candomblé em seu entorno, dentre elas, o Engenho Velho ou Casa Branca, bem como as suas complexidades litúrgicas.

O sexto capítulo é dedicado à trajetória histórica das lideranças – as *gaiakus* ou mães de santo – e suas competências sacerdotais, bem como aos conflitos, inclusive de posse da terra (específica do Bogum) e as cisões ocorridas nos referidos Candomblés.

Os capítulos finais são reservados às análises das mudanças ocorridas no panteão jeje ao longo dos séculos, destacando as variações regionais, conseqüência de “uma série de condicionantes socioculturais”, resultando em uma religião tipicamente brasileira, além de apresentar algumas das características ritualísticas e litúrgicas jeje-mahi na Bahia, que as diferenciam das demais “nações” existentes (“dialeto”; instrumentos percussivos; festas, dentre outros) correspondendo, respectivamente, ao sétimo e oitavo capítulos.

O livro conclui que a construção da identidade jeje no Brasil é reflexo de todo um processo de retenções e de readaptações culturais, ocorrido ao longo dos séculos, que contribuiu na construção do que hoje conhecemos como Candomblé.

Em sua segunda edição revisada, a obra é intrigante, esclarecedora e pertinente ao campo das Ciências Humanas e afins, colaborando para um resgate histórico, social e religioso da cultura de matriz africana no Brasil.

*Luiz Claudio Barroca da Silva<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup>Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail: barroca\_silva@ig.com.br

## Filmes

**Dom Helder Camara:** O Santo Rebelde. Documentário longa-metragem. Direção: Erika Bauer. Produção: Andréa Glória. Música: Marcello Bernardi. Fotografia: André Carvalheira. Edição: Sérgio Raposo e Liloye Boubli. 74 minutos, produzido em 2004, distribuído a partir de 2006, pela Pandora Filmes.

O Santo Rebelde é um documentário que foi produzido há muitos anos, apresentado ao público e recebido com agrado. Mas, como a maioria dos documentários, um gênero cinematográfico atemporal, como um texto científico, sempre pode ser atual e, mais ainda, quando nos dispomos a celebrar os 100 anos de nascimento do grande homem da palavra e dos gestos proféticos: Dom Helder Camara.

O texto fílmico “O Santo Rebelde” contém um olhar profundo e de admiração à personalidade do “bispo vermelho”. Erica Bauer escreve a vida de seu personagem de uma maneira objetiva, mas não fria; ao contrário, cheia de sutilezas e vitalidade, vai construindo sua curvatura dramática com uma descrição atrativa daquilo que é fundamental na vida e obra de Dom Helder.

O início da vida desse herói, – de modo igual aos grandes filmes que fazem os personagens reconhecidos com o grande prêmio por seu trabalho em favor da humanidade –, começa falando do prêmio e da sua candidatura durante vários anos ao prêmio Nobel da Paz como o desafio de um homem valente que enfrenta um sistema que rouba os direitos fundamentais do ser humano, de um homem humilde que, desde sua Fé e desde os pobres e humilhados por um sistema injusto e egoísta, é capaz de denunciá-lo e enfrentá-lo.

O texto do documentário encontra, em sua estrutura dramática, o motivo central da vocação profética desse personagem, que é ajudar a construir uma nova ordem na humanidade, que reconheça o outro como irmão, com os mesmos direitos de ser feliz e ter dignidade. Aquela que

Deus nos deu para encontrar na promoção humana uma qualidade de vida e estruturas comunitárias que sejam capazes de conhecer sua realidade e trabalhar juntos para alcançar o bem comum.

Fala da sua família e da influência da figura paterna que lhe ensinou e recomendou que o sacerdote não pode casar-se com o egoísmo. Essa vocação a Igreja viveu amando plena e radicalmente. Apesar de criticá-la, nunca deixou de abraçá-la e dar-lhe vitalidade com sua entrega; bem disse uma testemunha: “Ele foi um homem verdadeiramente eucarístico”.

O olhar da diretora não deixa de apreciar, no personagem, seu mundo interior, um homem de oração que, de fato, é a imagem mais bela no filme. Em sua solidão, entra em comunicação com Deus, fonte e poder de seu profetismo e seu desejo profundo de ser um instrumento de paz, uma paz que dá coragem frente ao pecado social e à mentira para abrir brechas como sendas para chegar à paz.

Um homem que, desde sua Olinda, é capaz de conquistar o mundo e ser palavra e gesto de denúncia defendendo o ser humano; e com bom tino dramaturgico, a diretora é capaz de mostrar, em seu texto fílmico, os passos de Dom Helder pelo Brasil, América Latina e Europa, a quem evangeliza com sua ternura, sua expressão e sua palavra cheia de poesia transformadora em favor do bem, da justiça, da fraternidade universal e da paz.

Isso é marcado inteligentemente pelo testemunho dum jornalista europeu, a quem lhe chama a atenção o grande poder de convencimento que tem o Bispo frente às audiências, frente às câmeras e, ao mesmo tempo, a figura pequena e humilde de um homem o qual lhes conta que, em sua intimidade, pelas noites, deve na oração voltar a refazer sua unidade... Unidade com ele mesmo e com Deus, restaurar-se no diálogo íntimo da oração com Deus e seu Senhor Jesus Cristo a quem Lhe devota toda honra e toda glória.



A imagem e narração do documentário são expressão da força da Palavra do profeta, de sua convicção e gesto corporal, de sua simplicidade e sua grandeza frente a uma cultura midiática nascente que é capaz de animar a outro a ser partícipe de novas utopias.

“Que esta festa não termine”, disse Dom Helder quase no final do filme. Para ele, a festa é a vida de suas minorias abraâmicas, os negros, as mulheres, os índios, os sem terra e sem teto, os desabitados a quem não só há que pedir perdão, há que restabelecê-los em seu direito a uma qualidade de vida, segundo o evangelho de Jesus Cristo.

Paradigmas de santidade, paradigmas de testemunho e valentia necessita o mundo de hoje, cheio de heróis com pé de barro, de papel, construídos pela mídia e pelo sistema materialista; testemunho de vida como a de Dom Helder, que transcende em uma fé que o leva, a exemplo do Nazareno, seguir dando a vida pela vida dos demais, às vezes, no martírio que sentia muito próximo de si como ameaça e como realidade sofrida, quando matam seu jovem sacerdote: Pe. Henrique.

O filme é um novo apelo a construir poeticamente a rebeldia, e voltando a memória histórica, pode-se voltar a construir um mundo presente como o que pretendia Dom Helder, repleto de vitalidade criatividade, justiça e paz para todos.

*Hugo Ara<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Mestre em Cinema e TV, Diretor de cinema e audiovisuais. Assessor Cultural da UNICAP. E-mail: hugoaras@hotmail.com. Texto traduzido para o português por Leo Tabosa.

**O Silêncio que Arrebenta:** Memórias sobre Dom Helder e a Censura. Projeto Experimental em Jornalismo 2002.2, Universidade Católica de Pernambuco. Direção, produção, roteiro e edição: Cláudia Cavalcanti, Flávio Batista e Sara Maia. Orientação: Prof<sup>a</sup> Yvana Fechine. Imagens: Alex Costa. Edição de Imagens: Léo Alfinete e Gérson Nazário. Imagens de Arquivo: Anos Rebeldes, Cem Anos de República e O Dom da Paz. 29 minutos.

“O silêncio que arreventa” é um vídeo de 24 minutos, realizado pelos alunos do curso de jornalismo da Universidade Católica de Pernambuco, ano de 2002, como projeto experimental de conclusão de curso, orientado pela professora Ivana Fechine.

O vídeo é dirigido, pensado e roteirizado pelos alunos Cláudia Cavalcanti, Fábio Batista e Sara Maia. Todos eles jovens concluintes da primeira etapa da formação profissional.

Cada obra audiovisual tem um olhar próprio sobre seu objeto de interesse narrativo. O que chamou atenção dos jovens realizadores foi o silêncio imposto, pelo sistema de poder totalitário que governava o país nos anos 70, a Dom Helder Câmara, a quem esses jovens qualificaram de “gigante defensor da dignidade humana”.

Com esse olhar de fundo, os narradores da vida de Dom Helder usaram inteligentemente um recurso tão antigo e ao mesmo tempo eficiente que foi contar a história a partir do olhar dos seus amigos e aliados. Dos que com ele compartilharam jornadas de lutas e conflitos. E com ele enfrentaram o sistema que impunha silêncio, como uma arma letal de anulação do heroísmo, da resistência e da denúncia.

As narrações literárias ou as fílmicas têm uma ordem lógica para cativar a atenção do espectador. Toda ela não somente apela para a inteligência como para a emoção, sabe despertar, no conflito dramático, a sensibilidade de quem está assistindo. O vídeo cumpre com esse requisito quando utiliza os testemunhos. Primeiro de um jornalista que afirma ser o silêncio imposto ensurdecido pelo grito profético do pas-

tor. E imediatamente adentramos no contexto de imposição, medo, perseguição e morte que o sistema produz ... Que de uma ou outra maneira vivemos essa realidade e que hoje estremece nossa memória histórica. Os fatos são colocados, por estes jovens realizadores, de maneira inteligente, diante dessa emoção passada, que volta através desse testemunho de imagens, palavras e silêncios não impostos, porém contemplativos, diante do grande testemunho de Dom Helder.

Outro aspecto de recurso narrativo inteligente é mostrar o herói... Quase não o escutamos e o não olhamos fisicamente, mas está fortemente presente em todo o vídeo pela força do testemunho dos seus amigos e fiéis colaboradores, que nos revelam, a partir de sua experiência vivida, aspectos importantes da sua vida.

Diante do silêncio imposto, paradoxalmente nos fazem conhecer a magnífica produção literária do pastor, desde sua reflexão íntima e espiritual até suas preocupações cotidianas com a realidade em que vivem seus irmãos. Foram muitas cartas escritas em vários momentos importantes de sua vida e, estrategicamente, também usadas para fazer conhecer seu sofrimento, suas preocupações e sua esperança como fruto de sua grande fé em Deus.

O que passa ao redor do nosso personagem, do seu mundo e dos que estão maquinando sua morte, sua destruição, sabemos-lo através desses testemunhos, que nos fazem conhecer o seu enorme sofrimento diante do assassinato do seu jovem sacerdote: “vivo a antessala da minha própria morte”, comentou a outro sacerdote. O que ele disse sentiu ele escreveu; e, habilmente, o vídeo recorre por eles para compreender melhor o nosso respeitado e amado herói.

Assim, o último testemunho do documentário refere-se ao silêncio e à sua força eloquente como profeta da esperança, esperança que bebeu no poço do seu silêncio, como um silêncio que arrebenta.

E não termina aí, escuta-se a leitura desse diário íntimo que fala da audácia e da valentia para denunciar e anunciar ao mundo a vida do seu povo, de hoje e de amanhã.

Um bom trabalho dos alunos de jornalismo. Agora, creio que são bons profissionais, que nos ajudaram a conhecer e compreender a história do nosso povo, da Igreja e da missão e da entrega de Dom Helder.

*Hugo Ara<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Mestre em Cinema e TV, Diretor de cinema e audiovisuais. Assessor Cultural da UNICAP. E-mail: hugoaras@hotmail.com. Texto traduzido para o português por Leo Tabosa.

## Revistas em permuta

---

ANGELICUM (*Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*).

ANTHROPOS (Instituto Universitário Salesiano Padre Ojeda).

CAMINHOS (Universidade Católica de Goiás).

CONVERGÊNCIA (Conferência dos Religiosos do Brasil).

DIDASKALIA (Universidade Católica Portuguesa).

FRANCISCANUM: REVISTA DE LAS CIÊNCIAS DEL ESPIRITU (*Universidad de San Buenaventura*).

HORIZONTE (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)

PERSPECTIVA TEOLÓGICA (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte).

PROYECCIÓN: teología y mundo actual.

REVISTA CIÊNCIA E SOCIEDADE (Faculdade Seama).

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção).

REVISTA DOMINICANA DE TEOLOGIA (Escola Dominicana de Teologia).

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGIA (*Universidad Iberoamericana*).

SAPIENTIA CRUCIS (*Institutum Sapientiae* da Ordem dos Cônegos Regulares de Santa Cruz).

TEOCOMUNICAÇÃO (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

THEOPHILOS: Revista de teologia e filosofia (Universidade Luterana do Brasil).

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN (*Princeton Theological Seminary*).

## Diretrizes para submissão de artigos

Para submissão de trabalhos para a Revista Teologia e Ciências da Religião, os mesmos não devem ter sido previamente publicados nem enviados para publicação (exceto na forma de resumo em Anais). As submissões devem ser por via eletrônica para o Conselho Editorial pelos seguintes endereços: revteo@unicap.br.

Além de enviar o artigo por e-mail, baixar o **Termo de Autorização** na página da revista e enviar preenchido e assinado pelo endereço postal de contato:

Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião  
Rua do Príncipe, 526, Bloco B, 1º andar  
Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900  
Tel.: (81) 2119.4171

Em contrapartida cada autor receberá gratuitamente 01 (um) exemplar da Revista.

As normas da Revista Teologia e Ciências da Religião estarão especificadas no “site” da referida Revista, conforme está detalhado a seguir:

REDAÇÃO DO TEXTO – deve ser digitado em processador Word for Windows (fonte: Times New Roman, tamanho 12, no corpo, 11 nas citações em destaque e 10 nas notas de rodapé, espaço 1,5 entrelinhas, texto justificado) em papel tipo A4.

Os temas podem ser desenvolvidos através dos seguintes tipos de artigo: Ensaios (até 15 laudas); Comunicações (até 15 laudas); Resenhas (até 4 laudas).

TABELAS, FIGURAS E ILUSTRAÇÕES – devem ser citadas no texto com iniciais minúsculas, numeradas com algarismos arábicos e terem breves títulos. Linhas verticais não devem ser utilizadas na confecção das tabelas cujos dados não devem ser repetidos em figuras. As legendas das tabelas devem situar-se acima das mesmas enquanto que as legendas das figuras e ilustrações devem estar posicionadas abaixo.

### **Elementos ou estrutura do artigo:**

- **identificação** (título, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- **resumo** em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **palavras-chave** (no máximo 5), separadas por vírgula. **OBS.:** as palavras-chave devem ser diferentes das já contidas no título do trabalho;
- **abstract** em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **key words** (no máximo 5), separadas por vírgula;
- **corpo do artigo** em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão;
- **referências** (relação das obras citadas no texto, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- **endereços** postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar o exemplar a que o autor tem direito).



## **CENTENÁRIO DE NASCIMENTO DE DOM HELDER CAMARA**

### **SÍNTESE DA PROGRAMAÇÃO PARA 2009/2010**

#### **7 de fevereiro**

Aniversário do Dom: Homenagens e Celebração Eucarística na Igreja das Fronteiras.

#### **março**

Lançamento de 6 tomos das Obras Completas de Dom Helder, editados pela CEPE, sendo 3 das Circulares Conciliares e 3 das Circulares Interconciliares. Lançamento do Álbum “Entrelinhas”, também pela CEPE.

#### **12 de abril**

Data da chegada do Dom ao Recife: Encontro dos Movimentos Populares, criados, incentivados ou inspirados por Dom Helder.

#### **de abril a outubro**

Palestras e debates sobre temas abordados nas circulares.

#### **agosto**

15: Missa de aniversário da Ordenação Sacerdotal do Dom, na Igreja das Fronteiras.

24, 25 e 26: XII Jornada Teológica Dom Helder Camara.

27: 10º aniversário de morte do Dom: Missa na Sé de Olinda.

#### **novembro**

18, 19 e 20: seminário sobre o tema “Helder Camara – 100 anos do Dom de Deus – Profecia para o 3º milênio”.

#### **dezembro**

Apresentação da “Sinfonia dos Dois Mundos”, pela Orquestra Sinfônica do Recife.

#### **fevereiro de 2010**

Seminário Internacional, promovido pela Universidade Católica de Pernambuco.

#### **Maiores informações nos sites da**

Universidade Católica de Pernambuco, do Regional NE 2 da CNBB  
e do Instituto Dom Helder Camara, IDHeC



## REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

A Revista de Teologia e Ciências da Religião foi criada no ano de 2002 como revista do Dep. de Teologia para atender às necessidades intelectuais sobretudo dos professores. Lançada em janeiro do 2002 como publicação anual, tornou-se o instrumento oficial do mestrado em Ciências da Religião a partir do ano de 2004, com periodicidade semestral. Tem como objetivo, a partir de então, lançar temas que pudessem estabelecer um diálogo entre Teologia e Sociedade, Religiões e Ciências, numa relação de pluridisciplinaridade. Tornou-se, portanto, uma ponte entre o acadêmico e o eclesial, aberta a todos – professores, alunos e interessados – para quem estudar as relações do homem com o sagrado, no mundo de hoje, ainda vale a pena.

A propósito, a “nova revista” está aberta a textos artísticos e resenhas sobre obras de arte, visando a uma maior interação reflexológica entre o profano e o sagrado.

### Endereço:

#### Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião da UNICAP

Rua do Príncipe, 526, bloco B, 1º andar

Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900

Fone: 81 2119-4171

e-mail: revteo@unicap.br

**Razão Social:** Fundação Antônio dos Santos Abranches

C.G.C. nº 11.496.551.0001-04

### CUPOM DE ASSINATURA

#### REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP,

Ano 8 (2009), números 1 e 2

Nome:.....

Endereço:.....

nº.....Compl.:..... Bairro:.....

CEP:.....Cidade:.....Estado:.....

Telefone:.....CPF.....E-mail:.....

( ) Assinatura nacional: R\$ 30,00

#### Formas de pagamento:

Cadastramento e emissão de boleto “on line”, através do site:

<http://www.unicap.br/fasa/revistas/revteo>,

Cheque nominal à Fundação Antônio dos Santos Abranches

acompanhado desse Cupom de Assinatura ou

Depósito bancário identificado: Unibanco, Agência 0890, C/C 103.567-8,

enviando cópia para contabilização junto com o Cupom de Assinatura