

Cristianismo profético: esperança e utopia em Helder Camara, Henri Desroche e na JMJ do Papa Francisco no Brasil

Rogério Pamponet Rodrigues*

Resumo

Este artigo pretende apresentar o cristianismo profético que caracterizou parte do catolicismo brasileiro nas décadas de 1950 a 1970 e seu posterior *eclipse* no cenário religioso e social do país. Este fenômeno será relacionado à Sociologia da Esperança de Henri Desroche, que trata dos movimentos marginais e utópicos que pululam no cristianismo. O recurso ao itinerário eclesial e humanitário de dom Helder Camara iluminará, de modo existencial, o percurso do *eclipse* deste cristianismo social. A partir da perspectiva desta forma de cristianismo, será avaliado o significado da presença do papa Francisco na Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Profetismo; Catolicismo; Transformações sociais; Camara, Helder; Desroche, Henri; Papa Francisco.

Prophetical Christianity: Hope and Utopia in Helder Camara, Henri Desroche and in “World Youth Journey” Pope Francisco’s in Brazil

Abstract

This article tries to present the Christianity prophetic that has characterized part of Brazilian Catholicism in the decades from 1950 to 1970 and its subsequent eclipse in the religious and social development. This phenomenon is related to the “Sociology of Hope”, created by Henri Desroche on marginal and utopian movements swarming in Christianity. The emphasis of ecclesial and humanitarian journey of dom Helder Camara brighten so existential, the eclipse’s path of this social Christianity. From the perspective this Christianity’s form will be analyzed the significance of the Pope Francis’ presence at World Youth Day in Rio de Janeiro.

Keywords: Profect Christianity; Catholicism; Social transformations; Camara, Helder; Desroche; Henri; Pope Francis.

* Bacharel em Teologia (UPRA – Roma). Mestre em Ciências da Religião. Umesp.
E-mail: rogeriopamponet@gmail.com .

Cristianismo Profético: esperança y utopía en Helder Camara, Henri desroche y en la “Jornada Mundial de la Juventud” del Papa Francisco en Brasil

Resumen

Este artículo quiere presentar el cristianismo profético que ha caracterizado parte del catolicismo brasileño en las décadas 1950-1970 y su posterior *eclipse* en el panorama social y religioso del país. Este fenómeno se relaciona con la sociología de la Esperanza de Henri Desroche sobre los movimientos marginales y utópicos que son abundantes en el cristianismo. El uso del camino eclesial y humanitario de don Helder Camara servirá para iluminar, existencialmente, la trayectoria del *eclipse* de este cristianismo social. Desde la perspectiva de esta forma de cristianismo se analizará la importancia de la presencia del Papa Francisco en el Día Mundial de la Juventud en Río de Janeiro.

Palabras clave: Profetismo; Catolicismo; Transformaciones sociales; Camara, Helder; Desroche, Henri; Papa Francisco.

O texto deste artigo é, em parte, retirado da dissertação de mestrado defendida pelo autor em setembro do corrente ano, junto ao Programa de Ciências da Religião da UEMSP. Suas conclusões parciais serão relacionadas à visita do papa Francisco ao Brasil, por ocasião da Jornada Mundial da Juventude. O tema diz respeito ao campo religioso católico brasileiro e refere-se à dimensão sócio-transformadora da religião como um componente essencial que, não obstante, sofre contínuo processo de ocultamento. Este tema será, aqui, designado CRISTIANISMO PROFÉTICO. Propomo-nos a refletir sobre os motivos, a situação e as razões do ocultamento que constatamos ter ocorrido com ele; ocultamento que designaremos pela metáfora do *eclipse*.¹ A percepção da *escassez* da figura profética, na perspectiva deste estudo, *define* a conjuntura religiosa, ao menos, do catolicismo nacional que tem manifestado, nas últimas décadas, a opção pela ênfase em dinâmicas conservadoras e centralizadoras. As experiências de uma igreja social ora contrastam com as experiências *espirituais* da igreja tradicional, ora as complementam. O clericalismo de tendência burguesa convive com o profetismo contestador numa naturalidade que não é de fácil compreensão. Os cristãos sinceros oscilam na interseção destes campos gravitacionais como se seguissem uma *bússola* que apontasse para *dois nortes*. Este é o pano de fundo das reflexões que pretendemos oferecer com simplicidade e convicção.

¹ A metáfora não é inédita neste campo acadêmico; já em 1961, Sabino Acquaviva publicava o livro: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Ed. di Comunità.

O Profetismo

No livro *As Religiões dos Oprimidos*, Vittorio Lanternari realiza importante estudo acerca de diversos fenômenos proféticos que, segundo ele, “estão incluídos entre as manifestações mais vivas e dramáticas do choque cultural entre povos de nível diferente” (LANTERNARI, 1974, 319).

Em suma, quanto às relações entre iniciativa profética individual e suas imbricações sociais, podemos concluir que em nenhum outro ser como na figura do profeta o indivíduo é ponto de convergência entre passado e futuro. Dele provém o impulso promotor e criativo, voltado para a história no seu momento prospectivo; e nele, em retorno, refluí formadoramente a tradição cultural, que é história no seu momento retrospectivo (LANTERNARI, 1974, p. 323).

Apesar destas características que o tornam essencial para o campo religioso e o social, o profeta em nossos dias parece um personagem *exilado* do cristianismo contemporâneo. Este e seus movimentos têm objetivos que podem ser assim compreendidos: “Com seu caráter popular, revolucionário, novo e inovador, os movimentos proféticos sob o impulso das exigências existenciais concretas e urgentes dos povos oprimidos, dos povos em crise, visam, pois, o futuro e a regeneração do mundo” (LANTERNARI, 1974, p. 338). O termo *profético* indica também uma dinâmica interna aos fenômenos religiosos que estão em continuidade com o profetismo bíblico (profetas do século VIII a.C.) e, mesmo, extrabíblico. No que se refere a este cristianismo, Löwy (2000, p. 57) prefere usar a expressão: “Cristianismo de Libertação”; este abrangia “setores da hierarquia, movimentos religiosos, redes pastorais com base popular como as CEBs, clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos”, etc.

A atitude contestadora e religiosa que caracteriza este cristianismo guarda semelhanças específicas com o profetismo bíblico; este foi um fenômeno que conduziu o processo religioso em diversas ocasiões, conferindo ao discurso sagrado uma dimensão ética que em alguns períodos fundamentou a solidariedade pela qual o povo manifestava sua fidelidade a Deus e sua pertença a este mesmo povo. Há abundantes exemplos de atividade crítica, social e profética no Antigo Testamento, especialmente no período do século VIII a.C. O que há de especial neste período é que, a partir de então, a crítica dos “profetas literários” se torna mais ácida quanto às estruturas políticas e religiosas, chegando a ameaçar a sua existência, o que diferia dos profetas “pré-literários” que, apesar de críticos, eram, até certo ponto, condescendentes com estas estruturas (SCHWANTES e MESTERS, 1989, p. 11-12). O profeta Amós anuncia os *oráculos contra as nações estrangeiras* (Am 1.3; 2.16) que termina com uma crítica ao Reino do Norte (Israel); por exemplo, afirma que

a prosperidade das elites se deu pela exploração dos mais pobres. O cristianismo profético guarda afinidades com o profetismo, cuja crítica de Amós é característica, seja pelo conteúdo social, seja pelo conteúdo religioso. É sobre esta visão da religião que se apoia a denúncia de Amós, segundo Schwantes (1987, p. 24-25); denúncia contra o Reino e sua realeza, mas também contra os comerciantes (burguesia de Israel) e contra o sacerdócio na pessoa de Amazias, sacerdote de Betel que antagoniza com Amós (7.10-17); sinal do embate entre a profecia inspirada por Deus e vinda da parte dos humildes e o sacerdócio formal e atrelado aos interesses do Estado.

Esse antagonismo entre sacerdócio e profecia é muito presente na obra de Sicre (2008); ele lembra que isto é ocasionado pela denúncia como a que Samuel faz a Eli (1Sm 3), que Oseias faz aos sacerdotes do seu tempo, “acusando-os de rejeitar o conhecimento de Deus (Os 4.4) e denunciando-os como assassinos (Os 6.9)”, que Miqueias faz aos seus contemporâneos, de ambição (Mq 3.11), que Jeremias faz a Fassur e por isso é açoitado e encarcerado (Jr 20) e aos outros sacerdotes “nos quais só vê desinteresse por Deus (Jr 2.8), abuso de poder (Jr 5.31), fraude (Jr 6.13; 8.18), impiedade (Jr 23.11). Até Isaías, amigo do sacerdote Zacarias (Is 8.2), não teme qualificar os sacerdotes de beberrões e de se fecharem à vontade de Deus (Is 28.7-13). Sofonias acusa-os de profanar o sagrado e violar a Lei (Sf 3.4), tema que reaparece literalmente em Ezequiel (Ez 22.26). Fechando a história do profetismo, Malaquias parece recolher a idéia de Oséias ao dizer que os sacerdotes extraviam o povo (Ml 2.8s)” (SICRE, 2008, p. 131-132). A partir de Amós, a advertência é a de que o “sistema todo está apodrecido” (SICRE, 2008, p. 242).

Podemos pressentir o sentimento de expectativa cumprida quando do aparecimento do pregador da Galileia: “o povo achava que Jesus fosse ‘o profeta que devia vir ao mundo’ (Jo 6,14)” (SCHWANTES e MESTERS, 1989, p. 27). Segundo Asurmendi, o texto mais importante para caracterizar a profecia de Jesus é o da sua pregação inicial na sinagoga de Nazaré (Lc 4.16-30). A comunidade dos cristãos, na sequela de seu Mestre, também é geradora de profecia: “uma leitura, ainda que superficial, do Novo Testamento, revela-nos, nas primeiras comunidades cristãs, a presença do fenômeno profético, mesmo se seus contornos apareçam bastante obscuros” (ASURMENDI, 1988, p. 128). Paulo ensina que “aqueles que Deus estabeleceu na igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar profetas; em terceiro, doutores [...]” (1Co 12.28). Aos poucos a espontaneidade profética desvanece; o *Pastor de Hermas*, do segundo século, refaz a lista dos diversos ministérios da comunidade nomeando: “os apóstolos, os bispos, os doutores, os diáconos que caminharam segundo a santidade de Deus” (*Pastor de Hermas* II 5,1). Os profetas já não são citados, “à

medida que o tempo avança, sua presença se torna cada vez mais rara” (BONNEAU, 2003, p. 14-16).

A noção weberiana do *tipo ideal* do profeta, para a nossa pesquisa, revestiu-se de grande importância. Uma nota importante na caracterização ideal do portador do *carisma* (WEBER, 1991, p. 158-159), especialmente no caso do profeta, é que este não se liga à preocupação econômica, rejeitando “o aproveitamento econômico dos dons abençoados como fonte de renda”. Esta característica é recorrente no cristianismo profético; o próprio Weber atesta que a “renúncia a cargos eclesiásticos pelos jesuítas é uma aplicação racionalizada deste princípio de ‘discípulos’. É evidente que todos os heróis da ascese, as ordens mendicantes e os combatentes pela fé também pertencem a esta categoria” (Ibid., p. 160-161). De fato, apesar de serem características mais ideais que reais, o desapego dos bens materiais e a recusa a se submeter aos mecanismos econômicos que conduzem boa parte das relações na sociedade foram sinais de renovação religiosa do cristianismo em vários momentos da sua história, além de serem marcas revolucionárias que inspiraram e ainda inspiram grupos ávidos por mudanças sociais. É o caso da austeridade de vida de Jesus e de seus discípulos nos relatos do Novo Testamento; da vida monástica no oriente e ocidente; das ordens mendicantes, mencionadas; em especial o modelo apresentado e vivido por Francisco de Assis. Weber cita as qualidades exigidas da profecia da Igreja Primitiva ou do Antigo Testamento como “dons específicos do espírito, de determinadas capacidades mágicas ou extáticas”; mas afirma que, diferentemente destas, o que caracteriza o profetismo é o “caráter *gratuito* de sua profecia”, alheio a uma remuneração estabelecida. Não está explícito aqui o motivo desta escolha de Weber, mas é possível pressentir a intuição, fundada possivelmente em sua observação, de que esta característica é capital na distinção deste comportamento religioso, pois, de modo diverso do comportamento religioso por interesses próprios, materiais, este define a opção por uma *essência religiosa*. Esta essência religiosa parece apontada por Weber como a “especificamente religiosa relação significativa com o eterno [que] traz a salvação” (WEBER, 1991, p. 313). Desta forma, dá uma pista para entender a rejeição desta por parte dos que procuram os “elementos mágicos do sacerdócio organizado” ou dos “magos e adivinhos”; o “profeta ético e exemplar” é avesso à magia, à busca interesseira do sagrado (como instrumento) por seus “clientes”. Talvez esteja aqui uma indicação dos motivos do desprestígio desta categoria de profecia em nossos dias tão voltados para uma religiosidade mágico-instrumental como se depreende, no campo católico, da quase exclusiva ênfase sobre os elementos sacramentais ou pentecostais.

O cristianismo profético se manifestou de maneira mais evidente entre as décadas de 1950 a 1970, demarcação que não pretende ser exclusiva nem

definitiva; seu objetivo é o de, simplesmente, estabelecer uma delimitação para o *olhar* da pesquisa. Nela, encontramos eventos significativos para o cristianismo no Brasil e no mundo: a guerra fria, a revolução cubana, a ascensão de grupos revolucionários na América Latina, o papado de João XXIII e a abertura do Concílio Vaticano II, a criação da CNBB e do CELAM, a Conferência de Medellín, a ascensão da esquerda no Brasil e o contrarrevolucionário golpe militar, a revolução cultural de 68, entre os principais. A CNBB lança, em 1963, o “Plano de Emergência” que tinha como meta “revigorar a vida sacramental, fortalecer os católicos na fé; mostrar aos governantes e a todos os responsáveis a urgência de reformas estruturais e de um esforço de promoção das massas subdesenvolvidas” (BANDEIRA, 2000, p. 241). Uma das proposições do Plano era a de colaborar com a “Aliança para o Progresso – recentemente lançada pelo presidente Kennedy”. Segundo Bandeira (2000, p. 242), um representante de empresários, Harold Polland, ofereceu à CNBB “vultosas somas em dinheiro, como colaboração para as atividades anticomunistas da Igreja católica no Brasil”. A oferta teria sido recusada (BANDEIRA, 2000, p. 244). Os movimentos de então eram Movimento da Ação Católica especializada conforme os diversos meios de vida: rural (JAC), de estudantes (JEC), independente (JIC), operário (JOC), universitário (JUC), adultos do meio independente (incluindo Equipes de Casais), Ação Católica Operária (ACO) e Movimento Familiar Rural (MFR). Em 1963, o Papa João XXIII publica a encíclica *Pacem in Terris* na qual reafirma princípios sociais que estavam em sintonia com o pensamento da CNBB, como a Declaração da Comissão Central reunida neste ano denunciava:

Ninguém desconhece o clamor das massas que, martirizadas pelo espectro da fome, vão chegando, aqui e acolá, às raias do desespero. O povo das cidades e dos campos começa não apenas a tomar conhecimento das verdadeiras causas destes males, como, sobretudo, a compreender que, sem participação na vida das instituições e da própria sociedade, jamais se libertará do estado de ignorância em que se encontra.²

Esta declaração gerou divisões no episcopado; dom Jaime discorda do documento e renuncia à presidência da CNBB. No ano do Golpe Militar, 1964, a Cartilha do MEB é fortemente atacada pelo então governador do Estado da Guanabara, Carlos Lacerda e a pressão para a saída de dom Helder do Rio de Janeiro aumenta, até que, com a morte de dom Carlos Coelho, este é nomeado arcebispo de Olinda e Recife.

² Comunicado Mensal da CNBB, 1963, *apud* BANDEIRA, 2000, p. 244.

O CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-65) representou uma profunda mudança no *modus vivendi* na igreja do Brasil e do mundo e definiu alguns princípios que orientam até hoje seu desenvolvimento. Entre estes, destacou-se a valorização dos leigos e conseqüente tendência à descentralização clerical, o que permitiu uma participação ainda maior destes na dinâmica de crescimento comunitário e nacional. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram as que mais participaram da tendência profética do cristianismo, conforme se pode concluir das publicações do Programa de Pesquisa e Documentação das Comunidades Eclesiais de Base da Universidade Católica de Brasília, “Memória e Caminhada”. A convivência em meio ao antagonismo da hierarquia central e o apoio do episcopado regional conferiram às CEBs uma identidade específica; estas foram, talvez, o principal modo de reunião e mobilização do cristianismo profético desta época; sua origem se deu em território nacional e por condução de parte da hierarquia local, de alguns intelectuais como os teólogos, e de lideranças católicas. Nas palavras do ainda cardeal Ratzinger, percebemos, na consideração da interpretação bíblica própria das CEBs, uma insuspeita simpatia.

Temos de voltar a aprender que a Bíblia diz alguma coisa a cada um e que é oferecida precisamente aos simples. Nesse caso dou razão a um movimento que surgiu no seio da teologia da libertação que fala da interpretação popular. De acordo com essa interpretação, o povo é o verdadeiro proprietário da Bíblia e, por isso, o seu verdadeiro intérprete. Não precisam conhecer todas as nuances críticas; compreendem o essencial (SEEWALD, 1997, p. 210-211).

Dom Helder Camara

O que determina o caráter de uma pessoa? O que a inclina para determinado ideal? O que gera uma disposição interior que distingue alguém do comum da condição humana? Condições genéticas, geográficas, culturais, sociais ou religiosas têm o poder de determinar a trajetória da vida e da personalidade de homens e mulheres que marcaram a história de um povo? Estes são questionamentos que continuam ainda sem resposta; mistérios ligados a uma *estranha substância* que forja heróis, santos e profetas.

O posicionamento hierárquico percorreu um acidentado percurso histórico no Brasil. Löwy, em seu livro, *Marxismo e a Teologia da Libertação*, menciona a mudança de posicionamento da igreja do Brasil que, de anticomunista, torna-se, na década de 1960, defensora dos direitos dos oprimidos e da igualdade social. “A figura mais progressista era Dom Helder Camara, arcebispo de Olinda e Recife, que representava a ‘teologia do desenvolvimento’ naquilo que ela tinha de melhor e alertava a opinião pública a respeito

da dramática pobreza da população do nordeste do Brasil” (LÖWY, 1991, p. 52). Um dos episódios mais proféticos da história do Vaticano II, no pleno sentido que este estudo quer evidenciar, foi o “Pacto das Catacumbas”, que aconteceu em 16 de novembro de 1965, nas catacumbas de Domitila. Este foi um pacto onde vários bispos, incluindo dom Helder, e padres conciliares se comprometeram a viver a pobreza como “sinal profético” do cristianismo.

Dom Helder (1909-1999) foi uma das figuras mais emblemáticas da igreja do Brasil, especialmente por sua influência para além dela, seja junto aos trabalhos do Concílio Vaticano II e aos diversos países que visitou, seja junto à sociedade civil nacional. Ele começou sua vida eclesiástica no Ceará, sua terra natal, ingressou no movimento integralista e depois se transferiu para o Rio de Janeiro onde se tornou conhecido por sua capacidade de articulação.³ Chegou ao episcopado em 1952, no Rio de Janeiro, onde permaneceu como bispo auxiliar de dom Jaime Barros Câmara; neste mesmo ano, participou da criação da CNBB e se tornou seu primeiro Secretário-geral (cargo que ocupou até 1964). O ano de 1955 foi coroado de êxitos na vida de dom Helder; conseguiu terreno para a construção de moradia e para os projetos sociais junto aos moradores das favelas do Rio; organizou o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional no Rio de Janeiro; auxiliou na realização da primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM). É deste ano, também, uma de suas principais *conversões*, quando, no fim do Congresso Eucarístico, em conversa com o cardeal francês Gerlier, resolve dedicar-se à promoção e serviço dos pobres. Surge então a *Cruzada São Sebastião* que reuniu seus projetos habitacionais; no ano seguinte, fundou a *Cáritas Brasileira*. Suas relações com membros do governo lhe abriam as portas para obter os recursos necessários para os projetos assistenciais e religiosos. Entre 1958 e 1959, teve frequente presença na TV (Tupi) e na Rádio, o que lhe possibilitou realizar grandes encontros no Maracanã, com até 200 mil pessoas.

No ano de 1962, participou da primeira sessão do Concílio Vaticano II, trabalhando na *Comissão de Apostolado dos Leigos e Meios de Comunicação Social*; exerceu grande influência junto ao episcopado da América Latina e de outros países cujos prelados mantinham posturas mais progressistas. Suas cartas, depois chamadas de *circulares*, relativas ao período do Concílio Vaticano II e posterior a este foram publicadas recentemente⁴ e permitiram ao público, em geral, partilhar as impressões de dom Helder e de sua *Família* sobre este que é seguramente o maior evento da Igreja dos últimos séculos. Seu profetismo se

³ Os dados bibliográficos aqui citados são provenientes do *Núcleo de Memória* da PUC-Rio sobre Dom Helder, por ocasião do centenário de seu nascimento.

⁴ CAMARA, Helder. *Obras Completas*.

concretizou na *opção pelos pobres* que ele e uma parte do episcopado começaram a construir no Concílio e que se cristalizou nas Assembleias do CELAM.

Num ato coerente com o *Pacto das Catacumbas*, em 1968, deixa o palácio episcopal e passa a residir com simplicidade nos fundos da Igreja de Nossa Senhora das Fronteiras. No mesmo ano, participa da II Assembleia Geral do CELAM, em Medellín, Colômbia, como delegado do episcopado brasileiro. É deste ano, também, a fundação do ITER (Instituto Teológico do Recife) que teria uma proposta mais social e encarnada de formação sacerdotal e pastoral. Sua residência é metralhada pelo CCC (Comando de Caça aos Comunistas). Em 1969, a Comissão Central da CNBB critica abertamente a atuação daquele que estava sendo chamado pela imprensa de “arcebispo vermelho”, golpe que não o atinge tanto quanto a tortura e morte do Pe. Henrique Pereira Neto, seu colaborador que trabalhava com a juventude em Recife.

O Profeta Perseguido e o “Eclipse” do Profetismo

Talvez seja por este grande poder de articulação que tenha cultivado inimizades que, entre outras animosidades, fizeram chegar ao Vaticano, em 1963, um dossiê que acusava dom Helder de ser comunista. De fato, tornavam-se cada vez mais intensos os ataques de parte da sociedade e de parte do clero a todas as iniciativas que se aparentassem, mesmo que minimamente, com o socialismo. Em março de 1964, os católicos conservadores, dos quais constava a TFP (Tradição, Família e Propriedade) organizaram a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, que reuniu cerca de meio milhão de pessoas. Em 1963, uma declaração de dom Helder foi ao ar nos Estados Unidos e iniciou uma reação que ganhou a imprensa nacional; tratava-se da crítica que ele tinha feito à *Aliança para o Progresso* do presidente Kennedy⁵ dizendo que assim como este não conseguia dominar os interesses econômicos poderosos em seu país, a *Aliança* também não seria capaz de controlar os grupos econômicos que influenciavam os parlamentos da América Latina contra as reformas de base, o que redundaria em fracasso e desperdício de investimentos. Segundo Marina Bandeira, este episódio foi um primeiro grande golpe contra a fama do “bispo do Congresso Eucarístico” que em geral era “promovido favoravelmente pela grande imprensa”. Uma “campanha de descrédito, de manipulação da opinião pública, baseada em dados falsos e meias verdades, a campanha contra o porta-voz do episcopado brasileiro, de destruição de sua credibilidade pública, foi coroada de êxito” (BANDEIRA, 2000, p. 243-244). Outro fato que representou duro golpe e que ilustra bem o teor da perseguição sofrida pelo bispo ocorreu na Conferência de Medellín

⁵ Programa dos EUA para apoiar o desenvolvimento da América Latina e frear o crescimento comunista.

quando o papa Paulo VI recebeu um abaixo-assinado coordenado pela TFP contra dom Helder com um milhão e seiscentas mil assinaturas.

Castro (2002, p. 50) dá um testemunho pessoal de quando trabalhava na revista *Manchete* em 1970; a redação havia publicado uma foto interessante de dom Helder acolhendo crianças e no dia seguinte à publicação, um dos diretores foi chamado ao Ministério do Exército e, ao retornar, narrou o que um dos militares havia dito: “Olha, Dr. Murilo, desse arcebispozinho comunista a revista não deve publicar mais nada, hein! Nem contra!” e completa o autor: “Dom Helder por largo tempo não existiu no Brasil. Esteve *morto* dentro de seu próprio país, mas, como era de se esperar e não previram, cada vez mais vivo fora dele, exatamente nos países de mais peso, nos que mais contam no mundo”.

A hierarquia da igreja, que com João XXIII e Paulo VI, havia se transformado, ao menos em parte, em uma fonte de inspiração utópica, retomou, aos poucos, o caráter conservador em suas posturas sociais e a neutralidade no que diz respeito às políticas econômicas; neutralidade que dificilmente seria observada quanto às políticas socialistas, naquele momento, a partir da escolha de um papa oriundo do leste europeu. Todavia, do ponto de vista do cristianismo profético que em suas dinâmicas existenciais *é bem mais estrutural que teológico*, a política de nomeações e substituições do episcopado tem centralidade, visto que o catolicismo se assenta sobre o *fundamento dos apóstolos*. A despeito da expressão “irmão dos pobres, meu irmão”, dirigida a dom Helder pelo papa João Paulo II em sua visita ao Recife em 1980, a escolha do sucessor na resignação deste, em 1985, demonstrou a clara intenção de mudar os rumos progressistas da igreja de Recife.

Em nossos dias, com importantes exceções, a atenção aos pobres e a promoção social têm perdido espaço para a liturgia (investimento em rituais) e para a administração eclesial (voltada à construção de espaços de culto), o que em si não pode ser considerado negativo, mas tampouco deveria polarizar a energia eclesial. Um escrito do período do Concílio, de dom Huygue, trazido por Congar, toca corajosamente nos investimentos rituais:

Como padres, devemos por-nos, por exemplo, o problema da decoração de nossas igrejas. S. João Crisóstomo vendeu por várias vezes vasos sagrados para socorrer os pobres... Não se trata de imitá-lo literalmente, mas não devemos insistir que nada é demasiado belo ou demasiado caro para a glória de Deus, quando acontece que dois terços dos homens passam fome (*apud* CONGAR, 1964, p. 179).

Dom Helder compreendia a necessidade de prudência e, certamente preocupava-se com os efeitos de seus discursos, todavia, estas palavras po-

deriam ser necessárias ao equilíbrio entre as forças dialéticas no interior da igreja: os progressistas e os conservadores. Em tom jocoso e perspicaz, o *Dom* reproduz, então, um célebre comentário de Jean Guittou: “a Igreja, como um carro em movimento, precisa de freio e acelerador. Não falta quem deseje trocar o freio por mais um acelerador e sobra quem deseje trocar o acelerador por mais outro freio...” (CAMARA, 2012, Vol. III, Tomo III, p. 75).

Henri Desroche e a Sociologia da Esperança

Henri Desroche (1914-1994) foi o *sociólogo da esperança e do cooperativismo*. Foi frade dominicano, mas abandonou a vida religiosa e continuou a vida acadêmica concentrando-se nos fenômenos *marginais* e utópicos da religião e da sociedade. Interessou-se por diversos temas ligados à persistência humana em procurar formas mais justas de ordenamento social e religioso. Sua pesquisa se debruçou sobre a sociologia religiosa, as relações entre o marxismo e a fé cristã, os diferentes messianismos e milenarismos, as utopias sociais e, a partir da década de 1970, as experiências acerca do trabalho cooperativo. Desenvolveu seus trabalhos na equipe do movimento *Économie et Humanisme* do Pe. Leuret, no Grupo de Sociologia das Religiões e sua revista *Archives de Sociologie des Religions*; fundou o *Collège Coopératif* em Paris e os *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement*. Foi eleito diretor de estudos na *École Pratique des Hautes Études* e fundou o Centro *Thomas More*, voltado às ciências humanas das religiões. Ele teve participação na fundação da *Université Coopérative Internationale* (UCI) e do centro de estudos *Bastidiana*, em homenagem ao seu amigo falecido, Roger Bastide.

As *margens religiosas* foram certamente, no período em que se dedicou à sociologia da religião, o tema central de Desroche. Ele era resistente a estudar a religião pelo aspecto institucional, o que seria próprio de Gabriel Le Bras, ou seja, de abrigar os *não conformismos* e os *desvios* religiosos sob a égide de fenômenos marginais que simplesmente orbitam as religiões dominantes, como se estes dissidentes formassem um “museu de monstruosidades religiosas” (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 298-299). Desroche justificou esta opção atestando que *é pelas margens* que os fenômenos religiosos avançam. Sua criatividade se desenvolveu livre de estruturas institucionais marcadas por uma *ortodoxia* presumida. Na busca de descobrir e compreender as esperanças *efervescentes* e as *fracassadas*, este autor cruzou uma “tipologia dos períodos históricos com uma tipologia das formas de protesto” e faz referência a Durkheim que via nestes “movimentos ‘quentes’, os lugares de uma refundação religiosa permanente, na qual se recriam, através dos tempos, ‘os grandes ideais sobre os quais repousam as civilizações’” (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 303). No seu esforço em entender a esperança huma-

na, Desroche percebeu seu poder de renovar e de conferir sentido às utopias. “Em todos os casos apresentados, a interação do personagem e do Reino, do religioso e do político, do céu e da terra se reorganiza por meio do fracasso do projeto mobilizador inicial. Mas este fracasso inevitável é verdadeiramente fracasso?” (Ibid., p. 310). Hervieu-Léger reporta as indagações com as quais Desroche quer responder à pergunta precedente:

Tudo aconteceria como nestas viagens da Renascença: as caravelas partiam para encontrar a localização do Paraíso perdido. Elas, naturalmente, não encontravam este paraíso: haviam, portanto, fracassado. Elas aportavam, no entanto, em um continente novo e, portanto, haviam tido sucesso. O próprio sucesso delas teria como motivo um projeto destinado ao fracasso (idem).

Ao tratar da imaginação coletiva, Desroche identifica os “trampolins” que ela usa para projetar-se; a religião é um deles. Um primeiro olhar aponta para o que a tradição sociológica entende como religião fundada e na qual percebe duas fases que ele identifica como uma força de “explosão” que aciona o evento religioso e uma força de “atração” que a mantém em movimento:

... uma correspondente à sua emergência sob a forma de evento efervescente, a outra correspondente à sua transmissão sob a forma de instituição estabelecida: a religião ‘de primeira mão’ e religião de ‘segunda mão’, segundo W. James; ‘religião viva’ e ‘religião de conserva’ segundo Roger Bastide; ‘religião aberta’ e ‘religião fechada’ para H. Bergson; ‘formas elementares’ de uma sociedade ‘quente’ e formas consecutivas numa sociedade ‘arrefecida’, segundo E. Durkheim; ‘experiência’ e ‘expressões’ segundo J. Wach..., etc. (DESROCHE, 1985 a, p. 159).

No livro *Sociologia da Esperança*, Desroche descreve uma dinâmica de “plenitudes”; plenitude da esperança como um “sonho acordado” (DESROCHE, 1985 a, p. 18), como “ideação coletiva” (Ibid., p. 22), como “espera efervescente” (Ibid., p. 26) e como “utopia generalizada” (Ibid., p. 29). O momento atual da humanidade e de suas religiões submersas na tendência globalizante que assola a comunidade mundial parece distanciá-la cada vez mais das *forças* que mantêm a esperança ativa e a mergulhá-la numa atmosfera de *desencanto*. Não somente de um *desencantamento* pela “eliminação da magia como meio de salvação”, ocasionado por uma racionalização ética que traz consigo um “esgotamento do invisível”; ou de uma perda do “encanto original” anterior à técnica e à democracia, perdido, entre outras causas, pela influência do cristianismo: “a religião da saída da religião” (GAUCHET, 2005,

p. 9-10). Mas também pelo que Desroche identificou como “vazios da esperança”. Estes “vazios” correspondem à “esperança frustrada”, à “esperança esvaziada”, à “esperança burlada” e à “esperança inesperada” (DESROCHE, 1985a, p. 34). Pelas dimensões deste artigo, nos concentraremos nas esperanças frustradas e inesperadas.

Para clarear o conceito de “esperança frustrada”, nosso autor utiliza um escrito de Engels sobre o “fenômeno-esperança”, protagonizado por Thomas Münzer na *Revolta dos Camponeses* alemães ligada à Reforma Protestante.

Lutero sempre dissera que seu objetivo era retornar ao cristianismo primitivo na doutrina e na prática. Os camponeses usaram, exatamente, a mesma definição e, em consequência pediram a prática, não só eclesíastica, mas também social do cristianismo primitivo... Assim se revoltaram e deram início a uma guerra contra seus senhores, guerra que só podia ser de extermínio... (Ibid., p. 35).

A esperança de Münzer apontava para o Reino de Deus que se realizaria aqui, numa sociedade “sem classes” inspirada por uma teologia do Espírito Santo. Esta esperança, porém, estava condenada ao fracasso, pois as propostas de seu protagonismo estavam além do que seria “objetivamente possível”; era uma daquelas situações que, segundo Desroche, “*hic et nunc*, são esperanças bloqueadas” (Ibid., p. 36).

A “esperança inesperada” é assim denominada por nunca resultar naquilo que se espera: “a espera é uma promessa que não pode ser cumprida”, ela nunca produz o que se espera. Nesta forma de esvaziamento da esperança é evocado o caso do “profeta negro”, Simão Kimbangu, do Congo, que pregava um “novo evangelho” e que, depois de atrair muitos adeptos com a proposta da “ressurreição dos negros”, ou seja, da tomada do “controle religioso e social do próprio destino”, foi preso, morreu na prisão e de seus discípulos surgiram outros profetas que contestavam “a identificação do novo estado com o Reino esperado”. Além disso, criou-se uma igreja que já não contesta o “poder religioso das igrejas brancas. [...] É verdade que nada disso teria sido possível [...] sem a carga explosiva colocada por este evangelho do Reino, mas nada disso está a altura do Reino prometido e esperado” (Ibid., p. 47). A *esperança* de Desroche se inscreve na dinâmica transformadora que as utopias revolucionárias carregam, conferindo-lhes horizontes possíveis mesmo que atingíveis somente na dimensão escatológica.

O profetismo em vistas a um *reino* que abrigue as esperanças humanas é o mesmo que inspirou homens e mulheres, clérigos e leigos, enfim, cristãos de todos os estratos sociais da América Latina que lutaram na época do Concílio por transformações sociais e religiosas. Muitas vitórias foram

alcançadas e muita coisa mudou, mas a luta *arrefeceu*. Os problemas sociais persistem; a fome, o desabrigo, a violência e a exclusão continuam a crescer, apesar das propaladas conquistas do atual desenvolvimento neoliberal em nosso e em outros países. Há prosperidade, e até uma *teologia* que a legitime; como a Teologia da Libertação legitimava a luta por transformações há 40 anos. A diferença crucial é que esta teologia era para a promoção de todos, enquanto aquela (a Teologia da Prosperidade) é para alguns *eleitos*! O que foi feito daquele cristianismo? O que calou sua profecia?

Lembramos, neste ponto, alguns princípios da sociologia religiosa de Desroche cuja aplicação pode ser útil para a compreensão de nosso tema. De fato, uma de suas contribuições aponta para a dinâmica do desenvolvimento religioso que não cresce pelo “centro”, mas pelas “margens” que é o lugar próprio do fenômeno cristão radical que estudamos. Este faz parte dos “movimentos quentes” das “esperanças efervescentes” que têm a capacidade de refundar permanentemente a religião e que atua como seus grandes ideais. Desroche reflete sobre a “dialética entre os fenômenos críticos e orgânicos” (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 303-304) que compõem o campo religioso; os últimos (orgânicos) são os que se estabelecem na igreja; os primeiros (críticos como o cristianismo profético) são os que pertencem ao Reino esperado, mesmo que somente de forma incipiente ou ideal. O fracasso que a esperança profética experimenta não lhe faz perder seu poder criativo, já que é uma “esperança realizadora”. Há utopias revolucionárias que não dependem do sagrado proveniente do divino, porém, não rejeitam o potencial religioso; este pode ser utilizado como *trampolim* para a “imaginação coletiva”, a fim de que esta encontre forças e motivação para realizar as mudanças. O profetismo de parte do cristianismo que se desenvolveu em terras brasileiras nas décadas próximas ao Concílio foi uma clara demonstração da força religiosa junto a diversos grupos radicais, mesmo junto aos que não se definiram como religiosos, como foi o caso da Ação Popular. A tradição profética faz parte do “arquetipo ancestral” ao qual se retorna quando a esperança atua como “motor da busca por um mundo melhor” (DESROCHE, 1985 a, p. 160).

Os protagonistas desta busca são os “homens da espera”; aqueles “cujos deuses estão aquém e acima dos deuses domesticados das instituições” e que são como “soldados, em estado de alerta”, prontos para a “concretização da utopia” (MENDONÇA, 2001, p. 283). Podemos vê-los refletidos, por exemplo, na juventude que amadureceu nos ambientes cristãos da Ação Católica Operária (ACO), da Juventude Operária Católica (JOC) e, especialmente, da Juventude Universitária Católica (JUC). Estes e outros que sofreram duras perseguições, prisões, torturas, ou que chegaram ao ponto extremo do mar-

tírio, foram sinais vivos da sensibilidade diante do “desajuste entre o ideal e o real na sociedade”; da frustração que faz com que estes *homens da espera* retornem ao “sagrado instituinte” (MENDONÇA, 2001, p. 285-286), mesmo que esta *efervescência* não se prolongue pelo tempo. O cristianismo profético passou pelas *plenitudes* e *vazios* que Desroche descreveu; plenitudes de “utopias generalizadas” (DESROCHE, 1985 a, p. 29) entre o povo, por exemplo, e plenitudes da “ideação coletiva” (Ibid., p. 22), entre os teólogos da libertação. Todavia, esta forma de cristianismo passou também pelos vazios da esperança, e estes podem ajudar a entender seu ocultamento. Assim como em Thomas Münzer, pode-se perceber na vida de dom Helder como em muitos *homens da espera*, uma “esperança frustrada”. Há a crença no Reino de Deus aqui e agora, *hic et nunc*; Reino sem classes, para alguns mais radicais, que estava além do objetivamente possível; esperança que seria inevitavelmente *bloqueada*. É significativo notar, no caso de Münzer, como a opressão dos senhores pôde contar com a conivência de outro líder religioso, Lutero; o mesmo ocorreu, como vimos, com dom Helder e muitos outros que foram traídos ou atacados por colegas ou líderes religiosos que se aliaram à ditadura que se instalou aqui a partir de 1964.

O Catolicismo Profético e a Igreja de Francisco

A eleição de Jorge Mario Bergoglio, em 13 de março de 2013, para o pontificado se insere em um contexto de surpresa e indefinição que deixou *atordoados* os vaticanistas de plantão. A aceitação do papa pode ser medida em vários acontecimentos; um deles é o sucesso de vendas da encíclica *Lumen Fidei*, escrita *a quatro mãos* com Bento XVI e que, rapidamente, vendeu mais de 200 mil cópias só na Itália. Além desta publicação, papa Francisco prepara os planos de reforma da Cúria e do IOR (o banco do Vaticano), a exortação apostólica sobre a nova evangelização e o projeto da nova encíclica sobre a pobreza, cujo título será, provavelmente, *Beati Pauperes* (bem-aventurados os pobres).⁶ As atitudes do papa Francisco têm contrastado com práticas que, pela história da igreja, demonstraram uma tendência ao *triumfalismo* e ao aburguesamento diante dos quais a palavra do papa tem sido igualmente profética: “Bispos e sacerdotes que se deixam vencer pela tentação do dinheiro e pela vaidade do carreirismo, pastores que se transformam em lobos ‘que devoram a carne das suas ovelhas’”.⁷ As palavras e gestos do papa podem ser interpretados como retorno romântico ao passado ou como estratégia de recuperação de fiéis, o que seria um juízo típico do humanismo pessimista que transita tanto em alguns meios eclesiais, como em setores intelectuais críticos. Tal posição, porém,

⁶ Vaticano News. *Lumen fidei* é best-seller e Francisco escreve também no verão. 23-08-2013.

⁷ L'Osservatore Romano, ed. em português, n. 20 de 19 de maio de 2013.

contrasta com o realismo e a espontaneidade de alguns de seus discursos; referindo-se às tentações do clero, fala da ganância e da vaidade que podem acometer alguns e lembra o apóstolo Paulo que trabalhava com as “próprias mãos”: “Paulo não tinha uma conta no banco, trabalhava”. Quanto à vaidade, adverte que o “carreirismo” é um mal de quem “se envaidece, gosta de fazer-se ver, todo potente”, mas só prejudica a comunidade.⁸

A Jornada Mundial da Juventude e um Tradicional Modelo de Igreja

O sucesso *apoteótico* que se pôde notar neste que foi, seguramente, o maior evento católico da atualidade, ao menos do ponto de vista numérico,⁹ deveu-se a fatores distintos. A escolha do que se presume ser o maior país católico do mundo e de sua proximidade com outros países da América Latina, que desde 1986 (JMJ de Buenos Aires) esperava por uma Jornada que contemplasse o maior contingente de jovens da igreja, foram seguramente fatores decisivos que nem a violência de algumas manifestações populares conseguiu anular. Além disso, segundo Magali Cunha, o carisma do papa foi fundamental:

É possível afirmar de imediato que a realização da JMJ com a presença do Papa Francisco alcançou um feito de peso: reforçou a instituição católica como a “grande religião” do Brasil. [...] Pode-se também identificar elementos na visita do Papa vistos como positivos, que estimulam um reposicionamento da Igreja Católica no País e sua pastoral a uma postura menos fechada em si mesma e mais alinhada com as demandas populares cotidianas, e também pontos polêmicos que mostram que Francisco ainda tem muito a percorrer se suas palavras pavimentam de fato o caminho que deseja trilhar (CUNHA, 2013).

Contudo, outros importantes fatos elencados por esta autora foram esquecidos pela mídia, como a “Tenda das Juventudes” realizada de 22 a 26 de julho, onde houve “debate e reflexão da realidade juvenil e políticas públicas para a juventude e [...] mesas temáticas, celebrações e momentos de oração, exposições e apresentações culturais” (Idem). As mesas temáticas versaram sobre temas sociais, ambientais, econômicos, jurídicos e sobre a solidariedade; mas o apoio da mídia ao que “simbolize a chamada igreja progressista” é sempre “silenciado”, ao passo que “tudo o que diz respeito

⁸ FRANCISCO, Papa. Quando i pastori diventano lupi. 15-05-2013.

⁹ Segundo a estimativa oficial foram mais de 3,5 milhões de participantes no último dia do evento; o número de inscritos ultrapassou 427 mil, de 175 países; a cobertura da mídia para 57 países contou com o credenciamento de 6,4 mil jornalistas. O evento também contou com 264 locais de catequese, em 25 idiomas. Foram 60 mil voluntários, mais de 800 artistas participantes dos Atos Centrais. Fonte: JMJ- Rio 2013, site oficial.

à instituição católica e sua reconhecida liderança é reforçado. Tudo o que signifique alinhamento com esta tradição também ganha espaço – o lugar garantido aos padres cantores e à Renovação Carismática Católica mostra bem isto” (Idem). Aliás, este é um fato que demanda uma análise mais profunda, não viável aqui, a saber, a centralidade do modelo de igreja imposto pela organização do evento, e numa perspectiva mais ampla, pela mídia católica. Outros movimentos eclesiais não tiveram a mesma exposição que aqueles que reproduzem a espiritualidade ou o estereótipo da Renovação Carismática.

Talvez as palavras mais importantes do papa para a análise eclesial não só do catolicismo do Brasil, mas da América Latina e Caribe, tenham sido aquelas do encontro com a comissão de coordenação do CELAM.¹⁰ Francisco centra sua atenção naquilo que ele chamou de “patrimônio herdado” da Conferência da Aparecida (maio de 2007): a *Missão Continental*. Esta tem uma dimensão “programática” (atividades missionárias) e uma “padigmática”, que coloca em “chave missionária a atividade habitual das igrejas particulares” e que tem o potencial de derrubar “as estruturas caducas” e a “mudar o coração dos cristãos”. Ele questiona se os leigos são feitos participantes desta missão pelo espírito que “se manifesta neles”. Fala dos Conselhos da comunidade diocesana e paroquial onde os leigos tenham lugar e critica a Igreja que está “atrasada” neste ponto. Por outro lado, ele questiona a “ideologização da mensagem evangélica” onde se interpreta o Evangelho fora dele e da igreja, e critica também o “reducionismo socializante” que, segundo ele, foi uma tentação recorrente na América Latina. Apesar do tom conservador, Francisco parece afastar-se de certa tendência fundamentalista quando fala da tentação *pelagiana*¹¹ na qual, “perante os males da igreja, busca-se uma solução apenas na disciplina, na restauração de condutas e formas superadas que, mesmo culturalmente, não possuem capacidade significativa”.

Conclusões

Estas reflexões se inserem em um cenário de desafios para o catolicismo que Antoniazzi identificou: “sem deixar de lutar por uma sociedade diferente, mais capaz de atender às necessidades básicas dos seres humanos, deve prestar mais atenção à procura de uma experiência do divino, pela qual tantos anseiam” (ANTONIAZZI, 1994, p. 23). Desta maneira, se quiser manter sua força histórica no país, a igreja precisa oferecer uma resposta aos fenômenos religiosos que se têm verificado, especialmente nas periferias,

¹⁰ FRANCISCO, Papa. Encontro com a Comissão de Coordenação do CELAM no Centro de Estudos do Sumaré.

¹¹ O pelagianismo foi um movimento dos primeiros séculos da igreja que afirmava a soberania moral do homem na luta contra o mal, chegando quase a prescindir do auxílio divino (graça).

o que em parte tem ocorrido. Dados do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS), organismo da CNBB, revelam um crescimento interno (relativo aos anos de 1990 e 2010) do número de paróquias (de 7.487 para 10.720), de presbíteros (de 14.198 para 22.119), e diáconos (de 632 para 2.711). Embora o número de religiosas (freiras) tenha decrescido (de 37.380 para 33.386) (PEREIRA, 2010); os números paroquiais apontam para uma reação do catolicismo oficial que conta, entre outros fatores, com a força de algumas *experiências religiosas fortes*. O profetismo, como vimos, é também forte experiência de fé transformadora e de esperança utópica; a esperança, aliás, é presente na maioria dos profetas contemporâneos como o teólogo José Comblin, morto em 2011. Ele a expressa também quando afirma que a igreja deve dar testemunho de “outro modelo de sociedade”.

A Igreja deve expressar-se em casos particulares em lugares e tempos únicos para dar a entender qual é a sua mensagem. Somente gestos espetaculares chamam a atenção. Por exemplo, a greve de fome de dom Luis Flávio, bispo de Barra. Todas as televisões foram obrigadas a falar do assunto. Se a CNBB publica um documento sobre a questão, ninguém presta atenção. O testemunho social da Igreja deve ser visível, situado e cheio de significado, dado por pessoas significativas. O Papa atrai mais a TV do que um bispo e um bispo mais do que um padre e um padre mais do que um leigo. Daí uma responsabilidade maior para quem está mais exposto à mídia. Em lugar de doutrina social da Igreja precisamos de testemunho social da Igreja (COMBLIN, 2006, p. 62-63).

O profeta pode não surgir; pode surgir e não ser revelado; pode surgir e ser ocultado. É possível que isto gere uma pressão que desemboque numa crise religiosa e social, mas é também possível que nossa sociedade tenha encontrado mecanismos para esvaziar esta pressão: um *antídoto* para o profetismo. Ainda há profetas em nossos dias, mas eles são um “pequeno resto cristão que ainda vigia e resiste, que, sustentado por uma esperança em Deus e no futuro, ousa romper com a segurança institucional em proveito de um engajamento concreto pela liberdade e novidade do Evangelho” (BONNEAU, 2003, p. 278-279). Diante da *esquizofrenia religiosa* que se constitui na dicotomia das possibilidades de viver em uma igreja burguesa, legitimadora da dominação social e do imperialismo do *capitalismo global*, ou assumir uma fé profética, aberta ao *dom da pobreza* e à pobreza sem *dons*, coloca-se, para os que se sentem vinculados à aventura religiosa, o desafio da escolha. Ambos os lados apresentam atrativos convincentes: a igreja burguesa tem feito um apelo bem elaborado à espiritualidade, à transcendência quase mágica que *atende* a muitas de nossas necessidades ou nos consola nas horas difíceis; a

igreja profética impele a trabalhar pela construção de um mundo melhor, na perseguição, muitas vezes *quixotesca*, de uma utopia sem a qual, alguns seres humanos – nem todos – não conseguem viver. Parecem-nos surgir, então, três possibilidades: escolher um dos lados, pura e simplesmente, assumindo ou não, as conseqüências desta opção; permanecer *em cima do muro* e assistir o caminhar *suicida* da história humana que, por ser inexorável, *não é culpa nossa*; escamotear, revezando a própria presença ora em um lado, ora noutro. Como sempre, a diferença está por trás da escolha.

Referências

- ANTONIAZZI, Alberto, et al. **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, Vozes, 1994.
- ASURMENDI, Jesus. **O profetismo**: das origens à época moderna. São Paulo, Paulinas, 1988.
- BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na Virada da questão Social (1930-1964)**. Rio, Vozes/Educam, 2000.
- BONNEAU, Guy. **Profetismo e instituição no cristianismo primitivo**. São Paulo, Paulinas, 2003.
- CAMARA, Helder. **Obras Completas**. Vaticano II: Correspondência Conciliar. Circulares à Família do São Joaquim. MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIA, Roberto de Araujo, (Orgs.). Vol. I, Tomo I, II e III. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2004.
- _____. **Obras Completas**. Circulares Inter-Conciliares. ROCHA, Zildo (org.). Vol. II, Tomos I, II e III. Recife, CEPE, 2009.
- _____. **Obras Completas**. Circulares Pós-Conciliares. ROCHA, Zildo (org.). Vol. III, Tomos I, II e III. Recife, CEPE, 2012.
- CASTRO, Marcos de. **Dom Helder**: misticismo e santidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- CNBB. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**, 1963, n. 76. São Paulo, Paulinas, 2004.
- COMBLIN, José. Sinais dos Novos Tempos, 40 anos depois do Vaticano II. In: MOREIRA, A. da S. et al. **A primavera interrompida**. O projeto Vaticano II num impasse. Livros digitais Koinonia, vol. II, 2006. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf>>. Acesso em 20 jul. 2013.
- CONGAR, Yves. **Igreja Serva e Pobre**. Lisboa, Ed. Logos, 1964.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro**, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo, Paulus, 2004.
- CUNHA, Magali N. **A Jornada Mundial da Juventude e a visita do Papa Francisco ao Brasil**: notas reflexivas sobre mídia, religião e política. 2013. Disponível em <<http://midia-religiaopolitica.blogspot.com.br/2013/07/a-jornada-mundial-da-juventude-e-visita.html>>. Acesso em 5 set. 2013.
- DESROCHE, Henri. **Sociologia da Esperança**. São Paulo, Paulinas, 1985 a.

FRANCISCO, Papa. **Quando i pastori diventano lupi**. 15-05-2013. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/it/papa-francesco-cotidie_20130515_pastori-lupi_it.html>. Acesso em 20 jul. 2013. Tradução nossa.

_____. **Encontro com a Comissão de Coordenação do CELAM no Centro de Estudos do Sumaré**. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio_po.html>. Acesso em 5 set. 2013. Tradução nossa.

_____. **Os problemas de São Paulo**. *L'Osservatore Romano*, ed. em português, n. 20 de 19 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/po/papa-francesco_20130519_meditazioni-7_po.html>. Acesso em 20 jul. 2013. Tradução nossa.

GAUCHET, Marcel. **El Desencantamiento Del mundo**: una historia política da religión. Madrid, Trota, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**: Abordagens clássicas. Aparecida, SP, Idéias & Letras, 2009.

JMJ, Rio 2013, site oficial. JMJ, Rio 2013 alcança público recorde... Disponível em <<http://www.rio2013.com/pt/noticias/detalhes/3443/jmj-rio2013-alcanca-publico-recorde-de-3-7-milhoes-de-pessoas-em-copacabana>>. Acesso em 5 set. 2013.

LANTERNARI, V. **As Religiões dos Oprimidos**: um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

L'Osservatore Romano, ed. em português, n. 20 de 19 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/po/papa-francesco_20130519_meditazioni-7_po.html>. Acesso em 20 jul. 2013. Tradução nossa.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: Religião e política na América Latina. Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. **Marxismo e a Teologia da Libertação**. São Paulo, Cortez, 1991.

MEMÓRIA E CAMINHADA. CEBs. Disponível em <www.ucb.br/extensao/dpp/programa%20memoria.htm>. Acesso em 20 jul. 2013.

MENDONÇA, A. G. Dois Pioneiros e un Passeur de Frontières. In: TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001.

Núcleo de Memória da PUC-Rio sobre Dom Helder, por ocasião do centenário de seu nascimento. Disponível em: <<http://www.ccpq.puc-rio.br/nucleodememoria/dhc/notempo1985.htm>>. Acesso em 20 jul. 2013.

PEREIRA, J. C. **Análise sociológica da evolução numérica da presença da Igreja no Brasil 2010**. CENSO ANUAL DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL, 2011, disponível em: <http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf>. Acesso 20 jul. 2013.

SCHWANTES, Milton. **Amós. Meditações e estudos**. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 1987.

SCHWANTES, M. e MESTERS, C. **Profeta: Saudade e Esperança.** São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1989.

SEEWALD, Peter. **Sal da Terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro Milênio.** Rio de Janeiro, Imago, 1997.

SICRE, Jose Luis. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem.** Petrópolis, Vozes, 2008.

Vaticano News. **Lumen fidei é best-seller e Francisco escreve também no verão.** 23-08-2013. Disponível em: <<http://www.news.va/pt/news/lumen-fidei-e-best-seller-e-francisco-escreve-tamb>>. Acesso em 4 set. 2013.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva.** Vol. 1. Brasília, Ed. UNB, 1991.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo, Pioneira, 2005.

Submetido em: 14-9-2013

Aceito em: 6-11-2013