UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Elenilson Delmiro dos Santos

AS SANDÁLIAS DO "PROFETA":
narrativas acerca do padre José Comblin e sua contribuição para a Igreja dos pobres na Paraíba, uma perspectiva das Ciências Empíricas das Religiões

JOÃO PESSOA– PB
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Elenilson Delmiro dos Santos

AS SANDÁLIAS DO "PROFETA":
narrativas acerca do padre José Comblin e sua contribuição para a Igreja dos pobres na Paraíba, uma perspectiva das Ciências Empíricas das Religiões

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa religião, cultura e sistemas simbólicos, da Universidade Federal da Paraíba, UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões, sob a orientação da Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio.

JOÃO PESSOA– PB
2021

Catalogação de Publicação na Fonte. UFPB – Biblioteca Central
Seção de Catalogação e Classificação

S237s Santos, Elenilson Delmiro dos.
As sandálias do "profeta" : narrativas acerca do padre José Comblin e sua contribuição para a igreja dos pobres na Paraíba, uma perspectiva das ciências empíricas das religiões / Elenilson Delmiro Dos Santos. - João Pessoa, 2021.
348 f. : il.

Orientação: Dilaine Soares Sampaio.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Catolicismo. 2. Oralidade. 3. Projetos formativos e missionários. 4. Modernidade religiosa. 5. Liberdade. I. Sampaio, Dilaine Soares. II. Título.

UFPB/BC CDU 272/273(043)

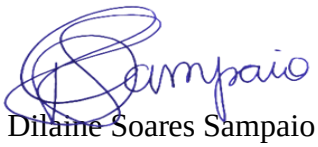
Elaborada por Anna Regina da Silva Ribeiro – CRB-15/024

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

AS SANDÁLIAS DO "PROFETA": narrativas acerca do padre José Comblin e sua contribuição para a Igreja dos pobres na Paraíba, uma perspectiva das Ciências Empíricas das Religiões.

Elenilson Delmiro dos Santos

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)

Romero Junior Venancio Silva
(membro-externo/UFS)

Newton Darwin de Andrade Cabral
(membro-externo/UNICAP)

Fernanda Lemos
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 27 de julho de 2021.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Paraíba e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões.

Agradeço a Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ) pela bolsa de estudo que me concedeu entre 2018 e 2021, o que tornou viável a realização da pesquisa de campo empreendida.

Sou grato a Professora Dra. Dilaine Soares Sampaio, cuja disponibilidade para a orientação da tese foi ímpar, no sentido de apontar as opções teóricas e metodológicas que se fizeram fundamentais para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

A cada um dos sujeitos, homens e mulheres, que aceitaram o convite feito para colaborar com a pesquisa. Todos e todas, em seus diferentes modos e espaços, demonstraram cordialidade ao cederem de suas demais atividades um momento para responder as questões que lhes foram apresentadas. De modo particular, gostaria de agradecer ao professor Alder Júlio Ferreira Calado, grande conhecedor da obra e do pensamento de José Comblin e, ao mesmo tempo, companheiro das várias viagens que realizei em função das pesquisas de campo. E também ao padre Hermínio Canova, liderança e colaborador incansável dos eventos ocorridos em torno da memória e do legado de José Comblin. Por tal envolvimento, sempre procurou me manter informado de todos os acontecimentos ocorridos e pertinentes à pesquisa.

Agradeço também a professora Dra. Fernanda Lemos e a professora Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre que fizeram parte da banca examinadora da tese como membro-interno (UFPB/PPGCR). Agradeço, ainda, ao professor Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral (UNICAP), bem como ao professor Dr. Romero Venâncio Júnior (UFS) que, igualmente, participaram da banca examinadora da tese como membros-externos.

À Maria do Carmo Melo Aguiar Neta, esposa e companheira de várias etapas da vida.

A todos e todas, meus sinceros agradecimentos.

Estou no final da vida.
Tive o privilégio de conhecer de perto e de participar da vida
de grandes profetas e também de muitos pequenos profetas,
homens e mulheres, que não entraram oficialmente na história.
Desejo que muitos jovens possam fazer a mesma experiência.

(José Comblin)

RESUMO

No âmbito das Ciências Empíricas das Religiões, que é o meu lugar de fala e ponto de partida, considero que o tema da memória, das narrativas e da modernidade e suas relações com a religião têm um lugar privilegiado de análise. Partindo dessas temáticas, numa perspectiva histórico-antropológica, esta tese tem por objetivo compreender a contribuição do padre José Comblin (1923-2011) para o desenvolvimento e permanência da Igreja dos Pobres na Paraíba. Como referencial teórico, utiliza-se os estudos de Maurice Halbwachs (2003) sobre a memória individual e coletiva, no qual sugere que as memórias devem ser tratadas como um fenômeno social cujos momentos determinantes são definidos pelas relações interpessoais e pelas próprias instituições sociais. Ou seja, dando relevo às instituições formadoras, Halbwachs entende que a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a profissão, com a Igreja, etc. A partir desses pressupostos, a pesquisa realizada no campo, bem como os depoimentos orais concedidos por alguns sujeitos (homens e mulheres) que não só conheceram Comblin, mas também foram colaboradores dos projetos formativos e missionários deste referido sacerdote, tornaram-se aporte metodológico fundamental para o desenvolvimento da pesquisa. Ao final, demonstro que na Igreja da Paraíba, mesmo que esta tenha contado com a presença de Dom José Maria Pires (1966-1995), que se comprometeu e se engajou em favor do modelo de Igreja que foi proposto pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), a presença de José Comblin foi determinante para que a Igreja como povo de Deus, a Igreja dos pobres se consolidasse nesse Estado.

Palavras-Chaves: Catolicismo; Oralidade; Projetos Formativos e Missionários; Modernidade Religiosa; Liberdade.

ABSTRACT

In the scope of the Empirical Sciences of Religions, which is my place of speech and starting point, it is considered that the theme of memory, narratives and modernity and their relations with religion have a privileged place of analysis. Starting from these themes, in a historical and anthropological perspective, the present thesis is aimed to comprehend the contribution of Father José Comblin (1923-2011) for the development and permanence of the Church of the Poor in Paraíba. As theoretical reference, it is adopted the studies of Maurice Halbwachs (2003) about individual and collective memory, in which it is suggested that memories should be treated as a social phenomenon whose determinant moments are defined by interpersonal relations and by the social institutions themselves. That is, giving relevance to the trainer institutions, Halbwachs understands that memory of an individual depends of his relationship with his family, his social class, with the school, with the Church, etc. From these assumptions, the research developed in the field, as well as oral testimonies conceded by some subjects (men and women) that not only knew Comblin, but also were collaborators of the formative and missionary projects of the mentioned priest became a fundamental methodological support to the research development. By end, it is demonstrated that in the Church of Paraíba, despite it had the presence of Dom José Maria Pires (1966-1995), who compromised and engaged himself in favor of the model of Church proposed by the Second Vatican Council (1962-1965), the presence of José Comblin was decisive for the Church as people of God, the Church of the Poor to consolidate itself in this State.

Keywords: Catholicism; Orality; Formative and Missionary Projects; Religious Modernity; Freedom.

RÉSUMÉ

Au sein des Sciences Empiriques des Religions, ceci étantmon lieude parole et mon point de départ, je considère que les thèmes de la mémoire, des récits et de la modernité et leurs relations avec la religion ont une place privilégiée d'analyse.À partir de ces thématiques, dans une perspective historico-anthropologique, cette thèse vise à comprendre la contribution du Père José Comblin (1923-2011) pour le développement et la permanence de l'Église des Pauvres à l'état de Paraíba.Pour le cadre théorique, nous nous appuyons sur les études de Maurice Halbwachs (2003) sur la mémoire individuelle et collective, dans lesquelles il suggère que les mémoires devraient être traitées comme un phénomène social dont les moments déterminants sont définis par les relations interpersonnelles et par les institutions sociales elles-mêmes.En d'autres termes, en mettant en évidence les institutions formatrices, Halbwachs comprend que la mémoire de l'individu dépend de sa relation avec la famille, la classe sociale, l'école, la profession, l'Église, etc. Parallèlement àces perspectives théoriques, la recherche effectuée surterrainainsi que les témoignages oraux donnés par despersonnes (hommes et femmes) qui non seulement ont connu Comblin, mais ont également été des collaborateurs dans les projets formatifs et missionnaires de ce prêtre, sont devenus un support méthodologique fondamental pour le développement de cette recherche.À la fin, je montre que dans l'Église de Paraíba, bien qu'il y ait eu la présence de Dom José Maria Pires (1966-1995) qui s'est impliqué et s'est engagé en faveur du modèle d'Église proposé par le Concile Vatican II (1962-1965), la présence de José Comblin a été décisive pour que l'Église en tant que peuple de Dieu, c'est-à-dire l'Église des Pauvres, soit consolidée dans cet état.

Mots-clés: Catholicisme; Oralité; Projets formatifs et missionnaires; Modernité religieuse; Liberté.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACO Ação Católica Operária

ACR Ação Católica Rural

AG Decreto *Ad Gentes*

AMINE Associação dos Missionários e Missionárias do Nordeste

ANPTECRE Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

CAPES Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CDD Católicas Pelo Direito de Decidir

COVID-19 Doença do Coronavírus 2019

CEBs Comunidades Eclesiais de Base

CELAM Conselho Episcopal Latino Americano

CESE Centro de Estudos Ecumênicos

CFM Centro de Formação Missionária

CNBB Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNE Conselho Nacional de Educação

COPAL Colégio Pró-América Latina

ECC Encontro de Casais com Cristo

FDJMP Fundação Dom José Maria Pires

IDHEC Instituto Dom Helder Camara

JOC Juventude Operária Católica

JUFRA Juventude Franciscana

LG Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

MST Movimento dos Sem Terra

ONU Organização das Nações Unidas

PJ Pastoral da Juventude

PJMP Pastoral da Juventude do Meio Popular

RCC Renovação Carismática Católica

TECLE Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TFP Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade

UMESP Universidade Metodista de São Paulo

UNICAP Universidade Católica de Pernambuco

UFPB Universidade Federal da Paraíba

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1. Comblin trabalhando no sítio Café do Vento, Sobrado/PB

Imagem 2. Comblin, profeta da Liberdade

Imagem 3. Wandenkolk Wanderley em luta contra Dom Helder Camara

Imagem 4. Dom Helder conta com o apoio do povo

Imagem 5. Comblin, triste com a divulgação do seu documento

Imagem 6. A Igreja de Comblin e Helder

Imagem 7. Em torno do "documento", Gilberto Freyre

Imagem 8. Mas afinal, quem é Comblin?

Imagem 9. Vista aérea do Centro de Formação Missionária

Imagem 10. Nasce na Paraíba o Seminário Rural

Imagem 11. Seminário Rural (Formadores e alunos) – Pilões/PB, 1981

Imagem 12. Passagem de Paulo Freire pelo CFM (1985)

Imagem 13. Visita de Dom Aldo Pagotto a FDJMP, 2005

Imagem 14. Escola Missionária Feminina – Mogeiro/PB

Imagem 15. Missionárias do campo do meio popular, 1987

Imagem 16. Casa de Retiros e Oração São José

Imagem 17. Inauguração do Memorial Raimundo Nonato de Queiroz, 2019

Imagem 18. Formação para Juventude (1ª turma/ 1º encontro)

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Pesquisas relacionadas a José Comblin – Mestrado/Doutorado (1996-2018)

Quadro 2. Pesquisas relacionadas a José Comblin nas Ciências das Religiões – Mestrado (1997-2016)

Quadro 3. Tipos narrativos no campo da história

Quadro 4. Seminaristas da Teologia da Enxada

Quadro 5. Programa temático anual da Teologia da Enxada

Quadro 6. Finalidade, objeto e método da Teologia da Enxada

Quadro 7. Instituições fundadas por Dom Moisés na Arquidiocese da Paraíba

Quadro 8. Paróquias fundadas por Dom Mário de Miranda na Arquidiocese da Paraíba

Quadro 9. Disciplinas ofertadas pelo Centro de Formação Missionária e pela Escola de Formação Missionária Feminina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 13

1 MEMÓRIAS E NARRATIVAS: A PARTIR DAS "EXPERIÊNCIAS COMBLINIANAS"..... 40

1.1 Comblin nos estudos teológicos: vida, pensamento e obra 41

1.2 Comblin na perspectiva das Ciências das Religiões: revisão de literatura e estado da arte 57

1.3 Memória coletiva e memória combliniana 77

1.4 Narrativas em torno de Comblin: a construção da imagem do "profeta" 94

2 UMA ENCÍCLICA, UM BISPO, UMA ENXADA: ELEMENTOS PARA O PERFIL PROFÉTICO DE COMBLIN 116

2.1 Comblin: um padre *Fidei Donum* na América Latina 118

2.2 Um "profeta" no Nordeste: "mas afinal, quem é Comblin"? 138

2.3 Cavando fundo o chão do Nordeste: José Comblin e a teologia da enxada 160

3 FORMAÇÃO E MISSIONÁRIOS/AS LEIGOS/AS NA PARAÍBA: CONSTRUINDO OS ALICERCES DA IGREJA DOS POBRES 181

3.1 A Arquidiocese da Paraíba antes de Comblin: uma breve história 183

3.2 Centro de Formação Missionária – Serra Redonda/PB 199

3.3 Centro de Formação Missionária Feminina**–** Mogeiro/PB 224

3.4 Casa de Retiro e Oração São José – Bayeux /PB **.....** 250

4 EM NOME DOS POBRES E DA LIBERTAÇÃO: A IGREJA DOS POBRES EM MOVIMENTO, UMA IDEIA DE MODERNIDADE RELIGIOSA..... 266

4.1 Modelos e projetos de Igreja: aproximações entre Comblin e o Papa Francisco 268

4.2 A liberdade em Comblin e no centro das "experiências comblinianas" 289

4.3 As "cobrinhas" de Comblin: fontes e sinais de esperança para a Igreja dos pobres 311

CONSIDERAÇÕES FINAIS 329

REFERÊNCIAS 335

CAMPO ETNOGRÁFICO 349

INTRODUÇÃO

Desde a minha graduação, em Ciências das Religiões (2014), a Igreja dos pobres tem sido para mim um tema de interesse. Porém, é bom que se diga, bem antes de ingressar no curso já trazia comigo um importante período de militância junto as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), uma das expressões da Igreja dos pobres. Somando esta militância com o reforço da literatura adquirida ao longo do curso, o resultado foi que finalizei minha graduação tendo por tema de estudo, no meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), as CEBs.

No mestrado, também em Ciências das Religiões (2016), entendi que devia seguir discutindo a temática das CEBs por entender que o aspecto puramente teórico do trabalho, que fora feito no TCC, poderia render melhores resultados se houvesse um complemento de uma pesquisa de campo. Assim, ao aprofundar a pesquisa sobre as CEBs a partir de três eixos de análise: ascensão, declínio e reinvenção, optei por colocar na centralidade da pesquisa os resultados que foram adquiridos através de um estudo de caso. Ao me debruçar sobre os depoimentos que foram concedidos por alguns sujeitos que colaboraram com a pesquisa, particularmente, nos momentos em que estavam em discussão as razões que provocaram o esfriamento das CEBs, ficou evidente que para a maioria deles a ausência de uma formação de qualidade e sistemática para as lideranças das CEBs bem como das demais representações da Igreja dos pobres era, no entender desses sujeitos, a causa motriz, senão a principal. Certamente, esta ausência acabou trazendo consequências negativas para essas.

Assim, portanto, através desses dados que foram levantados ainda durante o processo de construção da minha dissertação de mestrado, é que se surgiu a inspiração e motivação para o objeto de estudo trabalhado aqui nesta tese de doutoramento. Bem a propósito do que sugere Kathy Charmaz, quando diz que ao avançarmos em nosso campo de pesquisa, no qual procedemos à coleta dos dados, conseguimos alcançar aquilo que está sob a superfície da vida social e subjetiva. Uma mente investigativa consegue construir através de notas de campo, entrevistas e informações de gravações e relatórios, as teorias fundamentadas. Charmaz considera que a coleta de dados relevantes fornecerá ao pesquisador material sólido para a construção de uma análise significativa. Afinal, "os dados relevantes são detalhados, focados e completos. Eles revelam as opiniões, os sentimentos, as intenções e as ações dos participantes, bem como os contextos e as estruturas de suas vidas" (CHARMAZ, 2009, p. 30). Portanto, ao reunir os dados que foram postos em evidência ao longo daquela

investigação, as peças para a montagem de um novo projeto de pesquisa foram postas à disposição.

Por essa razão, asseguro que o presente estudo não foi motivado por uma curiosidade particular e sem efeitos práticos. Na verdade, sou categórico em dizer que este teve seu início, sua provocação, durante minhas pesquisas anteriores. É, diretamente, consequência delas. Ou seja, ao passo que tentava encontrar entre os membros ativos de uma Comunidade Eclesial de Base, inserida numa localidade específica, alguns elementos que justificassem o fato destas estarem, num primeiro olhar, perdendo seu espaço e vitalidade frente à instituição católica, algumas das respostas que passei a receber alertavam, entre outras, para a ausência de lideranças fortes nessas expressões da Igreja dos pobres. Uma ausência que, por várias razões, facilitava, por exemplo, os avanços da proposta de paroquialização das CEBs como uma estratégia da Igreja, que tirava dessas, cada vez mais, sua autonomia. Para esse enfrentamento, a solução que os sujeitos do campo apresentavam era voltar a estabelecer um processo formativo voltado para os leigos semelhante ao modelo que, décadas atrás, tinha sido posto em prática pelas escolas formativas e missionárias existentes na Paraíba. Por consequência, destacaram a importância do padre José Comblin nesse processo, tendo em vista ter sido este sacerdote o principal idealizador desses projetos formativos e missionários.

Assim, por conta da importância das colocações que foram feitas, considero fundamental resgatar dessa mencionada pesquisa alguns trechos dos depoimentos que foram concedidos ao longo do seu desenvolvimento, pois enfatizam, particularmente, as questões que passaram a fundamentar e a nortear o presente testudo. Sendo assim, no que se refere à formação dos leigos, Jakson Gomes dos Santos[1] destacou que esse é um aspecto que vem sendo esquecido pela Igreja atual. Ao menos, uma proposta de formação que contemple a linha eclesial e teológica assumida pelas CEBs. Ainda de acordo com Jakson Gomes, já não existe mais uma formação direcionada para as lideranças leigas, no sentido que essas possam atuar conforme as posições defendidas pelas CEBs. Isso por que, em seu entendimento,

> hoje, as comunidades, as que se dizem eclesiais de base, não estão tendo a abertura para poderem desenvolver as ações que desenvolviam antes. No meu ponto de vista, o problema está, exatamente, na necessidade de uma formação específica para as lideranças. A gente, hoje, dentro da Igreja, especialmente dentro das CEBs, carece muito de novas lideranças, de pessoas que compreendam a necessidade de você realmente refletir a realidade. E que tipo de formação é essa? A formação que eu recebi pela Árvore. Foi uma formação que consolidou essa ideia de comunidade como instrumento de transformação. É a melhor formação que há para lideranças

[1] Depoimento concedido no dia 14 de janeiro de 2015, em Santa Rita/PB.

> das CEBs? Essa é uma pergunta que merece uma reflexão maior. Mas, é uma das poucas opções de formação com uma ação nesse sentido. Porque, as formações que hoje são oferecidas são essas formações muito eclesiais, mais voltadas ao culto, aos sacramentos e a liturgia. Que são necessárias? São. Mas, quando você está na perspectiva, apenas, da comunidade católica. Quando você parte para a ideia de Comunidade Eclesial de Base, que vai trabalhar a realidade dos pobres e empobrecidos, essa ideia precisa ter uma superação dessa visão. Precisa ter a questão do culto ao sagrado, a celebração? Precisa. Más é preciso, também, ver que as pessoas que estão passando por necessidades, essas pessoas precisam de uma assistência imediata, não uma assistência pontual, com ações meramente assistencialistas de doação de alimentos, de doação de roupas, mas ações que possam ajudar aquelas pessoas a ter realmente uma transformação de sua qualidade de vida. É a ideia do associativismo, a ideia da conscientização dos direitos, dos deveres do cidadão, que é uma coisa que ta no fundamento da Comunidade Eclesial de Base. Não é simplesmente ajudar a pessoa ter uma condição de vida hoje e amanhã ele estar no mesmo problema (SANTOS, 2015).

Neste trecho da transcrição, as argumentações utilizadas por Jakson trazem elementos que considero estar no cerne da presente investigação. Fátima Maciel,[2] também em depoimento prestado para aquele trabalho, evidenciou um dado que contemplou não apenas a necessidade da formação, mas apontou de maneira objetiva a figura de Comblin como alguém que ajudou a construir um modelo de formação adequada para o contexto que se tinha. No seu entendimento, essa experiência foi tão profícua que, nos dias de hoje, já é possível apontar o legado deixado por essa formação presente em outras iniciativas semelhantes. A partir disso, além da questão da formação, também colocou uma situação que, em sua opinião, ainda se encontra em aberto: "a esperança dos pobres". Eis o que disse nossa interlocutora:

> A esperança dos pobres vive e padre Comblin foi um grande defensor das CEBs. A formação dele era toda voltada para as CEBs. Ele foi um dos criadores, junto de Leonardo Boff, Dom Helder e de Rubem Alves, da Teologia da Libertação. Quando ele morreu, ele deixou seu legado: a esperança dos pobres vive, continua viva (MACIEL, 2015).

Logo se vê que o legado a qual Fátima Maciel chamou a atenção não foi, necessariamente, aquele que foi deixado pela vasta literatura de Comblin, mas tinha a ver com algo que extrapola essa dimensão intelectual. Assim, portanto, percebi que esses depoimentos traziam à tona uma série de informações e acontecimentos que precisavam passar por uma investigação mais detalhada. Afinal, cada palavra expressa por Fátima Maciel, e também por Jackson Gomes, tem um sentido e um lugar na história da Igreja dos pobres na Paraíba, elas

[2] Depoimento concedido nos dias 03 e 24 de fevereiro de 2015, em Santa Rita/PB.

dão acesso ao mundo das ideias e abre caminhos para compreender o fato religioso que esta na base dessa Igreja.

Etimologicamente falando, a palavra esperança, por exemplo, remete a um sentimento que diz respeito à realização de algo possível, aquilo que se deseja. Nas "experiências comblinianas", o sentido do termo esperança é, no entanto, a certeza de que algo vai acontecer. Não é uma possibilidade, é uma certeza. "A esperança dos pobres vive".[3] Portanto, esses depoimentos não só me provocaram para uma nova investigação como me colocaram na urgência de ir em busca de outras memórias e narrativas que poderiam revelar e acrescentar novas e diferentes perspectivas sobre essa questão. Que formação? Que legado? Confesso que embora a literatura me desse uma primeira informação a respeito dessas interrogações, meu interesse não mais se contentaria, tão somente, com essas fontes. Deste modo, assim como foi na dissertação de mestrado, queria ouvir o que outros sujeitos teriam a dizer. Em função disso, ao insistir nessa metodologia e colocá-la na centralidade desse estudo é, a meu ver, dar espaço a outras vozes, a maioria delas pouco conhecidas, para que possam fazer um compartilhamento de suas vivências e conhecimentos.

De fato, não foram poucas as pessoas que independente de suas condições sociais e, por vezes, de sua pouca representatividade frente a sua própria instituição religiosa, se viram provocadas e influenciadas pelos trabalhos desenvolvidos por José Comblin. Afinal, ele "provocava as pessoas a pensar de maneira diferente" (HOONAERT, 2012, p. 5). Provocação essa que gerou resultados. Acredito ter sido essas provocações uma das razões que impulsionou o interesse para que muitos sujeitos, leigos e leigas; religiosos e religiosas, se dedicassem ao desenvolvimento da Igreja dos pobres na Paraíba sob a influência e o impulso que fora dado pelos projetos formativos de Comblin. Também é importante dizer que foram esses sujeitos que, de fato, vivenciaram no chão da realidade da Paraíba os acontecimentos que se deram no pós-Vaticano II, tanto no campo social quanto no religioso. Sobre isso, vale aqui uma observação: "por trás de todas essas realidades escondem-se pessoas vivas. Muitas anônimas, no trabalho de formiguinha, apenas perceptível, mas imensamente importante" (LIBÂNIO, 2011, p. 14).

Por conta disso, é que a tese central desse estudo defende que os projetos formativos e missionários impulsionados por Comblin, que se desdobraram na fundação das Escolas Missionárias, foram decisivos para que na Paraíba tivesse ocorrido com maior eficácia a consolidação da Igreja dos Pobres, isso, em absoluta sintonia com o novo modelo eclesial

[3] Título do livro em homenagem aos 80 anos de José Comblin.

proposto pelo Vaticano II, a Igreja como povo de Deus. No Brasil, em especial no Nordeste, considero que poucas Igrejas locais tiveram a oportunidade de vivenciar tal experiência na forma como aconteceu na Paraíba. E mais, se for levado em conta que os projetos de Comblin visavam o alcance da dimensão comunitária, não só da fé, mas, igualmente, dos fatos sociais, pode-se dizer que depois de sua passagem, não foi possível a manutenção dos seus projetos, pois os sacerdotes e bispos que se seguiram a Dom José Maria Pires – que deu todo suporte necessário para que os projetos de Comblin fossem concretizados – com exceção do bispo Dom Marcelo Pinto Carvalheira (1995-2004) – não compartilhavam com a proposta fundamental desses projetos. Por oposição, as premissas que foram lançadas pelos bispos posteriores a estes mencionados, sobretudo por Dom Aldo di Cillo Pagotto (2004-2016), colaboraram por acelerar o fim daquilo que vinha sendo estabelecido.

Assim, provocado, especialmente, pelas falas feitas por Jakson Gomes e Fátima Maciel, além de outras que se colocaram na mesma linha compreensiva destes, é que resolvi estudar a contribuição de José Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba a partir da perspectiva do outro, dentro das próprias "experiências comblinianas". Estabelecida esta meta, foi preciso selecionar um grupo de pessoas cuja proximidade com Comblin e, principalmente, com seus projetos, pudesse atender aos interesses postos nesse estudo. É claro que o ineditismo do cenário que foi descrito por tais sujeitos, naturalmente, não se esgota nos limites das suas colocações. Ao falar em limites, embora os projetos que serão descritos adiante tenham se estabelecido na região da Paraíba, as fontes que foram produzidas não se circunscrevem a este recorte geográfico. Outro ponto importante é que na fala de cada depoente, o tempo não é apreendido de forma linear, muitas vezes, ele foi reintroduzido e reinventado ao modo da experiência vivida por cada um dentro dos seus respectivos projetos e conjunturas.

Os depoimentos, ao se tornarem fontes, se fizeram importantes para consubstanciar outras fontes, tais como as documentais, impressas e as escritas. Obviamente, em nenhum momento considerei tomar essas narrativas como fontes absolutas, tampouco como substitutas a uma eventual ausência de materialidade, ou outras fontes relativas, mas como um ponto de vista estabelecido por outro olhar, por outra maneira de reflexão levando em conta o vivido. Assim, as narrativas das quais procurei fazer uso representam, particularmente, mais uma possibilidade de análise e reflexão, isso, devido ao fato de que suas observações podem ajudar a descortinar novas informações, podem abrir novas janelas para compreensão de cenários múltiplos. Da mesma forma, podem causar outros desdobramentos, tais como contrapontos

diante de outras narrativas já construídas e distantes no tempo, muitas vezes, estabelecidas como definitivas.

Estas mesmas narrativas, ainda indicaram a existência de uma imagem importante a respeito de Comblin. Uma imagem que faz dele um tipo de "profeta". Entre alguns depoentes, foi narrado que Comblin se encontra entre aquelas figuras que foram surpreendentes em suas posturas e atitudes, sobretudo, em relação à luta em favor dos mais pobres. Foi sugerido ser um sacerdote dono de uma consciência crítica e trato humano que não era comum em muitos outros. Para estes, Comblin se tornou não só um portador da palavra de Deus não só por conta da sua produção teológica, mas porque conseguiu demonstrar na prática como é possível viver essa palavra. Faz sentido essa compreensão, pois, como acreditam, nos profetas cristãos não é possível estabelecer um distanciamento entre as suas lutas cotidianas pela vida, a busca pelas liberdades e a sua comunhão profunda e íntima com Deus. Ou seja, pelas narrativas construídas, foi sugerido que os profetas não são apenas aquelas figuras originárias das narrativas bíblicas. Na verdade, acreditam que os profetas sempre viveram em determinadas épocas e em diferentes lugares. Nascem, principalmente, no chão machucado pela difícil realidade dos pobres. Por consequência, estes profetas falam e agem em favor dessas realidades.

O próprio Comblin, em seu livro *A profecia na Igreja*, reforça que desde as narrativas bíblicas, ou mesmo em narrativas que antecedem aos tempos anteriores aos escritos bíblicos, os profetas eram pessoas que cumpriam, de alguma forma, uma função tanto social quanto divina nos reinados. No caso dos profetas do antigo testamento, que por diversas razões se tornaram uma referência permanente, eles procuraram expressar as exigências da justiça do reino de Deus. Por isso, muitas vezes, foram incompreendidos, injustiçados e perseguidos. Sobretudo, porque falavam do povo e para o povo. Não só se identificam com o sofrimento do povo, mas exigiam desse mesmo povo o compromisso e a justiça para com os pobres e oprimidos, assim escreveu Comblin. Neste caso, percebe-se que "o profeta possui sensibilidade para perceber o que está acontecendo e o sentido dos acontecimentos, onde está o pecado e por onde vem a salvação aqui e agora" (COMBLIN, 2008, p. 11). Grosso modo, para Comblin, a profecia torna inseparável a pessoa do profeta, pois este profetiza com toda sua vida.

Neste sentido, "a profecia não é puro discurso, mas ação pública de grande visibilidade. A pessoa do profeta levanta-se no meio do seu povo. O profeta não fala somente com palavras, mas fala com toda sua vida". (COMBLIN, 2008, p. 12). A partir desta citação, foi possível perceber que para cada um desses três comportamentos proféticos, estabelecidos

por Comblin, os depoimentos conseguiram, em diferentes eventos e contextos, situar este autor dentro de cada um desses parâmetros. É esta situação que permite fazer uma analogia dos antigos profetas com os profetas do tempo contemporâneo. Por esta razão é que considero que as experiências vividas e observadas ao longo da pesquisa e, mais ainda, as próprias narrativas, abriram um caminho que marcou em muitos aspectos os direcionamentos e a estrutura do trabalho. A começar, por exemplo, pela escolha do próprio título, *As sandálias do "profeta".*

Já no que se refere ao aspecto teórico-metodológico que orienta este trabalho, primeiramente, parto da premissa de que as experiências aqui apresentadas ajudam a revelar as muitas "faces do catolicismo". Sem dúvidas, entre as vertentes cristãs, o catolicismo diante do seu pluralismo e movimento exige para sua melhor compreensão um campo disciplinar que seja capaz de utilizar-se de instrumentais analíticos diversos. Por essa razão, como cientista das religiões, me sinto confortável em abordar essa temática como um objeto particularmente próximo e, naturalmente, pertencente ao campo das Ciências das Religiões.[4] Dentro dessa área de estudo – Ciências da Religião e Teologia (área 44) – as distintas malhas que se percebe no catolicismo brasileiro ajudar a pôr em evidência a existência de uma diversidade religiosa no Brasil bem como um fenômeno religioso marcado por muitos trânsitos e sincretismos, o que denota a necessidade de uma área autônoma, capaz de investigar cientificamente esse fenômeno da religião por vários ângulos, sem compromissos institucionais ou laços de fé.

Desse ponto de vista, fazendo uso dos seguimentos específicos dos campos do conhecimento que configuram o atual estado da disciplina, o melhor desenvolvimento desse estudo ficou por conta das interações entre os campos da História, da Antropologia, da Sociologia e da Teologia, apesar das suas tensões, seus encontros e desencontros. Todavia, quando pensadas numa mesma direção, podem criar fronteiras cujo sentido é a promoção de uma maior reflexão intelectual. Nas Ciências das Religiões, a reflexão e a produção de um conhecimento é norteada por diferentes teorias, conceitos, abordagens e métodos. Sua legitimidade e utilidade são consideradas pelos termos de sua capacidade de iluminar os objetos tipicamente estudados por essa disciplina. Sobre essa especificidade da Ciência da Religião, João D. Passos e Frank Usarski lembram que "é consensual que a análise do seu campo complexo avança à medida que o estudo apropria-se do potencial heurístico das suas

[4] Daqui por diante, sempre que me referir a área ou a autores com perspectivas distintas, irei acompanhar as nomenclaturas respectivas. Quando a abordagem for feita na minha perspectiva, farei uso da nomenclatura Ciências das Religiões, acompanhando a escolha da terminologia feita pelo Programa do qual faço parte.

subáreas" (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 18). Entre as mais conhecidas, esses autores citam a História das Religiões, a Antropologia da Religião, a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião.

Assim, partindo dessa multidisciplinaridade, é que chego ao desenho teórico-metodológico da pesquisa. Ou seja, o estudo envolve o contato direto do pesquisador com a realidade estudada, isto, sem pretender enumerar, medir de maneira estatística e/ou mesmo querer confirmar de forma categórica a hipótese que sustento através de um plano estabelecido anteriormente, como propõe os estudos quantitativos. Logo, entendo que o devido trabalho se coloca dentro de uma natureza qualitativa. Quanto a isso, a própria expressão, qualitativa, já traz consigo algumas amplitudes e variações naquilo que se refere ao seu emprego mais usual. No caso, se pesquisa qualitativa ou abordagem qualitativa.

Sem dúvidas, conforme afirma Maria M. de Oliveira (2013), no que se refere à pesquisa qualitativa, ou abordagem qualitativa, são muitas as interpretações que têm se dado a essa expressão. Ainda de acordo com esta autora, mesmo situada entre os mais diversos significados, ainda assim, conceituamos abordagem qualitativa ou pesquisa qualitativa como sendo "um processo de reflexão e análise da realidade através da utilização de métodos e técnicas para compreensão detalhada do objeto de estudo em seu contexto histórico e/ou segundo sua estruturação" (OLIVEIRA, 2013, p. 37). Sendo assim, uma de suas caracterizações que pode ser de grande valia nesse estudo é aquela que buscar explicar os significados dos dados obtidos através de entrevistas. Nessa técnica, o uso de distintas formas e modelos de entrevistas pode gerar diferentes resultados, o que implica ao pesquisador ser confrontado por situações que o leve, talvez, a ter que repensar o emprego de determinadas informações que ele já possa ter adquirido anteriormente. Caso isso aconteça, é possível afirmar que os depoimentos dos sujeitos de campo, o entender e o interpretar de suas narrativas, põe o pesquisador diante de um método tanto dialético quanto hermenêutico.

Sendo assim, no caso deste estudo, os principais direcionamentos que foram tomados, em muito se deve aos eventos ocorridos no campo, relacionados ao tema; aos lugares visitados e, sobretudo, ao conteúdo que foi revelado no decorrer dos depoimentos prestados. Sobre estes, não preciso mencionar que tentar estabelecer um controle sobre a forma como se manifestam, em suas respectivas realidades, além de ser uma tentativa impossível é, igualmente, uma pretensão sem propósito. Assim, o ineditismo foi sempre um fator recorrente em cada revelação feita. Tal situação se fez como uma das razões, entre outras, que me levou a pensar sobre os desafios que se impõe ao pesquisador quando este se direciona para uma proposta de pesquisa como esta. Ainda, assim, não pude deixar de reconhecer o quanto este

tipo de pesquisa se torna um investimento instigante e, ao mesmo tempo, gratificante pelos seus resultados.

Em razão disso, especificamente nas ciências humanas, o emprego dos posicionamentos metodológicos qualitativos visando à realização de uma pesquisa, exige do pesquisador a adesão de alguns critérios para o trabalho no campo, haja vista que o homem e suas manifestações podem ser investigados a partir de perspectivas distintas. Uma pesquisa qualitativa tende a abordar o homem e o seu comportamento de maneira que este possa ser interpretado dentro de sua própria realidade. Trata-se de um ponto de vista metodológico que distancia o homem da condição de ser visto apenas mais um objeto das ciências, o que não é não existe, pois o homem nunca é objeto. Na verdade, sua condição é sempre de partícipe das produções. Não por acaso, situações de conflitos se tornam recorrentes com os pesquisadores defensores da corrente positivista, por considerarem questionáveis os métodos qualitativos, dado o espaço reservado a subjetividade.

Na pesquisa qualitativa, portanto, seu método de pesquisa atribui valor a experiência humana. Ou seja, as interações humanas passam a ser vista de modo que possam ser interpretadas. Com isso, ganha valor as histórias de vida recuperadas através da abordagem etnográfica, por exemplo. Dentro dessa abordagem, técnicas como entrevistas, história de vida e observação participante, entre outras, se tornam recursos usuais para o pesquisador. Quanto a isso, Roberto Sampieri (2013) ao tratar do enfoque qualitativo da pesquisa científica vai apresentar uma série de características que nos ajudam a pensar de maneira prática esse método. Entre as doze características demonstradas em seu estudo, nas quais todas demonstram uma proximidade com o modo de trabalho que procurei realizar, uma em especial merece ser mencionada (5), isto, por ter uma semelhança ainda maior com aquilo que procurei aplicar no desenvolver no fazer dessa pesquisa.

> O pesquisador qualitativo utiliza técnicas para coletar dados, como a observação não estruturada, entrevistas abertas, revisão de documentos, discussão em grupo, avaliação de experiências pessoais, registros de histórias de vida e interação e introspecção com grupos ou comunidades (SAMPIERI, 2013, p. 34).

De fato, numa pesquisa dessa natureza as qualidades das informações obtidas não estarão somente relacionadas com o bom emprego das técnicas utilizadas. É claro que isto vai refletir de forma positiva na análise dos dados coletados. Porém, ela vai muito além disso. Dentro de uma pesquisa qualitativa, a metodologia pode ser aplicada através de várias ferramentas didáticas. Especialmente, aquelas de cunho interativo. Portanto, de maneira geral,

entende-se que em cada uma dessas ferramentas possa existir uma didática que visa "facilitar a produção de novos conhecimentos, a compreensão e elaboração de conceitos, bem como de temáticas que visem à construção de novos conhecimentos" (OLIVEIRA, 2013, p. 116). Partindo desse pressuposto, entendemos que o fator interação é um caminho importante para entender os nossos sujeitos de campo, suas falas e depoimentos.

A partir disso, uma forma de compreensão adotada nesse trabalho, que ao lado dos estudos da memória faz parte do suporte teórico da teórico, foi adotar como uma das frentes desse estudo a etnografia. Sem dúvidas, ela assume condição *sine qua non*. Através da etnografia foi possível o conhecimento das histórias de vidas não apenas de Comblin, mas dos próprios sujeitos que colaboraram para a construção dessa tese. Uma oportunidade, inclusive, de levar ao conhecimento de um público mais amplo os seus ambientes de vivências e histórias de vida. Isso, dentro dos limites que foram consentidos pelos mesmos através da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TECLE). A etnografia está presente em todos os momentos do trabalho, até quando as reflexões e comentários feitos parecem se desdobrar tão somente no âmbito teórico. Desde a fase inicial do projeto, já tinha em mente que a literatura não dava conta dos alcances que seriam possíveis com o trabalho que tinha em mente para ser realizado. Por isso, ir ao campo e procurar encontrar outros tipos de informações, outros tipos de conhecimentos para a pesquisa, era uma questão há muito estabelecida.

Nesse sentido, a fim de estudar a contribuição de José Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba, através dos seus projetos de formação e missionários, foi preciso, portanto, "sair do gabinete". Tal atitude me implicou pôr em prática uma ação que desde o início do século XX passou a orientar os trabalhos de muitos antropólogos, a pesquisa etnográfica. Sobre isso, François Laplantine (2007) considera ser possível dizer que foi nesse século que ocorreu a revolução que pôs fim a repartição de tarefas que existia entre o observador, que tinha por função subalterna observar em loco o grupo de interesse para depois ser o provedor das informações necessárias, e o pesquisador, sendo este o destinatário que, tendo permanecido em seu gabinete de trabalho, recebe as informações do observador a fim de fazer suas análises e interpretações a respeito do que lhe foi repassado. Dentro desse período, Laplantine afirma que o pesquisador compreendeu que ele devia deixar seu gabinete e ir, ele mesmo, ao encontro daqueles que devem ser considerados não apenas informantes a serem questionados, mas anfitriões. Feito isto, deve ser juntar a eles e compartilhar de suas vivências e até intimidades.

De fato, a etnografia só começa a existir quando se percebe que "*o pesquisador deve ele mesmo efetuar no campo* sua própria pesquisa, e que esse trabalho de observação direta é parte integrante do seu trabalho" (LAPLANTINE, 2007, p. 75 – Grifo do autor). Laplantine vai ainda mais além ao dizer que o trabalho de campo, longe de ser visto apenas como uma forma de conhecimento secundário, a fim de ilustrar uma tese, por exemplo, ele deve ser "considerado como a própria fonte de pesquisa" (LAPLANTINE, 2007, p. 76). No entanto, esse fazer etnográfico tem gerado debates entre os pesquisadores desse campo, pois, como método, seu uso não é consenso. Esse impasse quanto à etnografia como método ainda não é tudo. Há quem afirme que a etnografia não deve ser vista como um empreendimento que resulte da Antropologia, como parece ser o caso de Tim Ingold (2015). Para esse autor, Antropologia e etnografia são empreendimentos diferentes.

O trabalho antropológico, explica Ingold, tem por objetivo "buscar uma compreensão generosa, comparativa, mas, nada obstante, crítica do ser e saber humanos no mundo que todos habitamos" (INGOLD, 2015, p. 327), enquanto a etnografia, por sua vez, objetiva "descrever as vidas de outras pessoas além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão" (INGOLD, 2015, p. 327). Esse autor faz ainda um resgate dos conceitos de *idiográfica e nomotética*[5] de Alfred Reginald Radclife-Brown, que já nas primeiras décadas do século XX buscava estabelecer uma distinção entre Antropologia e etnografia. Conforme Ingold, Radclife-Brown explicava que a investigação idiográfica tem por pretensão documentar fatos particulares de vidas passadas e presentes, enquanto a investigação nomotética procura alcançar as proposições gerais ou declarações teóricas. Nesse caso, a etnografia seria, então, uma investigação idiográfica tendo em vista que ela se diferencia da História e da Antropologia – sendo que esta última estaria em busca de comparações e leis gerais que regem a vida social – por balizar seu fazer através de pessoas vivas.

Quanto a essa questão levantada por Ingold, certamente, não tenho por pretensão discorrer sobre a mesma, pois para os propósitos desse estudo interessa permanecer em suas possíveis formulações teórico-etnográficas. Por isso, penso ser importante apresentar dois posicionamentos que se aproximam sobre esse entendimento. Para alguns, a etnografia é um método, para outros apenas uma técnica que presta bons serviços a Antropologia. Nas minhas investidas a procura de autores que pudessem corroborar minha posição, em fazer da

[5] Grifo do autor.

etnografia uma parte integrante desse trabalho é que chego aos nomes de Gilmar Rocha e Mariza Peirano.

Gilmar Rocha (2006), em artigo intitulado *A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna*, atribui a experiência etnográfica a uma série de valores, qualidades e sentidos. Estas, quando usadas de maneira relacionadas na elaboração de um trabalho específico, vai culminar numa dimensão performativa, o que no seu entender se refere à maneira como o antropólogo vai representar na escrita os discursos adquiridos para o seu trabalho. É aí que se insere a etnografia como categoria de pensamento. Isso implica dizer que a etnografia, para Gilmar Rocha, não se restringe a uma simples questão de método. Assim como o próprio trabalho de campo, a etnografia é uma experiência epistemológica e ontológica por natureza. Quando no campo do conhecimento a etnografia se torna uma de suas integrantes, ela passa a estar, igualmente, implicada no campo da teoria. Fica claro que a experiência etnográfica é capaz de fomentar uma reflexividade epistemológica, ainda mais quando estimulada pelo trabalho de campo.

Fora o caráter exótico, que muitas vezes é atribuído às experiências daqueles que se encontra no campo, o fato é que não se pode negar sua importância. Afinal, como lembra Rocha, "tais trabalhos abriram espaço para que a etnografia deixasse de ser vista única e exclusivamente como estratégia metodológica do trabalho de campo" (ROCHA, 2006, p. 104). A despeito disso, tomando o trabalho de campo como um momento em que ocorre o encontro do pesquisador e do sujeito colaborador da pesquisa, fica entendido que, para esse autor, a etnografia presente neste tipo de trabalho se faz importante no sentido que se trata de uma perspectiva que contribui para "o próprio desenvolvimento epistemológico da disciplina ao se relativizar rígidos padrões e modelos teóricos e metodológicos" (ROCHA, 2006, p. 105). Com isso, a visão realista que passei a adotar para o estudo é de que a etnografia, as narrativas etnográficas, embora sejam formuladas no campo e descrevam as estruturas sociais e simbólicas dos "nativos", ela também revela a estrutura intelectual e hermenêutica (*performances*) do próprio pesquisador.

Numa perspectiva compreensiva próxima a de Gilmar Rocha, Mariza Peirano (2014), ao refletir sobre a etnografia em seu artigo *Etnografia não é método*, vê a ideia de "método etnográfico" como algo complexo. Se referindo a pesquisa de campo como exemplo, vai dizer que nesse espaço de pesquisa, um dos lugares de referência onde o fazer etnográfico acontece, existe uma dimensão incerta naquilo que se refere ao seu início e fim. Isso porque, as pesquisas de campo, atualmente, não se restringem apenas ao simples fato de aventurar-se em outros territórios, distintos ao do pesquisador, mas existem outras potencialidades que

passaram a ser levadas em consideração. Assim, conforme Peirano, as grandes travessias territoriais que definiram por tanto tempo a etnografia, devem a partir de então dividir a atenção com outras situações, experiências de eventos vividos ou observados, que provocam estranhamentos na mesma proporção. Quando esse estranhamento acontece "nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos" (PEIRANO, 2014, p. 379). Essa é uma dimensão, afirma Peirano, que nos leva diretamente ao questionamento da etnografia como método.

Outra observação importante feita por essa antropóloga é que etnografia e empiria caminham juntas. A etnografia por ser a ideia mãe da antropologia torna-se, portanto, imprescindível para a existência da Antropologia. Sem pesquisa de campo, não há Antropologia. O que seria, então, empiria? Para Peirano, empiria se relaciona a eventos, acontecimentos, palavras, textos, sabores, cheiros, entre outras experiências que nos afetam os sentidos. É o material que quando analisado não são apenas dados coletados, mas fontes de questionamentos e renovação. Na verdade, é, igualmente, uma fonte com grandes possibilidades teóricas. Esse pensamento de Peirano acaba proporcionando uma aproximação ainda mais interessante sobre seu ponto de vista sobre o que vem a ser a etnografia. A posição de Peirano é a seguinte: etnografia não se reduz apenas a um método, é também teoria. Este seu pensamento se estabelece a partir das monografias do campo antropológico que já foram produzidas e as que se encontram em curso, pois, de muitas maneiras, elas refletem a dinâmica e o movimento do mundo, ou seja, seus sistemas políticos.

Assim, as etnografias acabam preenchendo um papel importante no aspecto teórico. Tal situação é fundamental para a linha compreensiva de Peirano, tendo em vista que as monografias clássicas acabam cumprindo uma função sociológica no sentido que vão além das fronteiras e embasam diálogos. Logo, compreende-se a percepção que a "etnografia é parte do empreendimento *teórico* da Antropologia. Não se trata de um 'detalhamento metodológico' que antecede uma teoria; a indagação etnográfica em si *já tem um caráter teórico*" (PEIRANO, 2014, p. 385 – Grifos da autora). Vista por essa concepção, a etnografia acaba cumprindo nesse estudo uma função mais abrangente do que era esperado inicialmente. Ao passo que existe em todos os momentos do trabalho um diálogo entre o pesquisador e os sujeitos de campo, o resultado final não poderia ser outro senão um texto de natureza etnográfica. A todo o momento, busquei ultrapassar alguns limites da simples linguagem escrita como principal referencial para dar espaço no texto ao diálogo vivido, outras experiências e sentidos.

Colocando-me, portando, na linha de pensamento de Mariza Peirano, que sugere a etnografia não apenas como método, mas também como teoria, entendo que foi possível desenvolver o trabalho dentro do equilíbrio satisfatório entre campo e teoria. Desse modo, além de me debruçar sobre as construções teóricas existentes tive a oportunidade de estar presente em várias experiências relacionadas aos sujeitos[6] colaboradores desse trabalho. Isso, em seus respectivos grupos de pertença. Tive a oportunidade de vivenciar *in loco*, vários momentos, escrever e ouvir os seus depoimentos. A partir daí, a escuta dos depoimentos e a observação, ora como participante ora como simples telespectador, se tornou uma ferramenta importante dentro dos procedimentos de produção. Partindo do pressuposto de que "o depoimento pode aproximar-se ou distanciar-se do registro imediato do documento escrito, uma vez que o cenário da memória é um campo de experiências que abrange também o inconsciente" (CABRAL, 2008, p. 28), entendo que os depoimentos que foram concedidos ao longo da pesquisa me colocaram diante de grandes possibilidades investigativas, tanto de avanços quanto de recuos diante do objeto ora investigado.

Visando, portanto, buscar um maior alcance e profundidade frente às informações que foram reveladas, foi fundamental fazer uso do aporte do depoimento oral, posto que o objeto em estudo tem seu ponto de partida e análise nas histórias das Escolas Missionárias e nas histórias das próprias pessoas que dela participaram. Sobre estas, duas delas ainda se encontram em atividade, a Escola Missionária José Comblin, que é uma continuação ampliada da Escola Missionária Feminina, da Mogeiro/PB e a Casa de Retiro e Oração São José, na cidade de Bayeux/PB. Esta última também tem passado por algumas formulações em suas estruturas e público alvo de suas formações. Inclusive, muitos dos colaboradores diretos de Comblin ainda estão exercendo suas atividades nestas mesmas experiências, apesar de algumas mudanças terem sido necessárias. Foi preciso, portanto, investigar ao máximo essas histórias, tudo que elas poderiam revelar, com suas ressignificações do passado e pontos de vistas acerca do presente.

Em pleno desenvolvimento desse trabalho, infelizmente, a perda de algumas pessoas ocorreram. Uma dessas foi Raimundo Nonato de Queiroz, de quem tive a oportunidade de ouvir seu depoimento, partiu três meses depois de nossa conversa. Em seus últimos meses de

[6] Estou entendendo a noção de sujeito numa perspectiva Foucaultiana (1999). Nem de longe nosso olhar repousará sobre estes observando-os, apenas, como uma simples abstração textual, ou mesmo como um conceito a ser discutido. Ao contrário, estes devem ser vistos como são e como se colocam, ou seja, como partícipes da história. História esta que eles próprios, cada um a seu modo, certamente, ajudaram a construir. Por isso, a partir de suas narrativas, se colocam nesta condição, na condição de sujeitos. Considerando, então, essa perspectiva, é que não podemos ignorar suas narrativas, pois são carregadas de significados, sentimentos e pontos de vistas diversos.

vida, mesmo estando bastante fragilizado por conta do mal de Parkinson, não deixou de aceitar ao meu convite para participar do trabalho. Outro nome que merece ser lembrado é o de José Diácono, que fora aluno da Teologia da enxada, do núcleo da cidade de Salgado de São Félix/PB. Fiz contato com ele e apresentei minha proposta de estudo, porém, na ocasião, por conta da sua situação de saúde, não foi possível na ocasião. Assim, nossa conversa ficou para quando ele tivesse uma melhora no seu quadro, o que acabou não acontecendo. Pouco tempo depois, fiquei sabendo pelo portal da Arquidiocese da Paraíba do seu falecimento. Além dessas perdas pontuais, uma tragédia de proporções globais se apresentou para o andamento da pesquisa.

Antes de mencionar esse obstáculo metodológico, se faz necessário dizer que todo trabalho acadêmico, visto como re/produção de ideias e conhecimentos, construído a partir de teorias e metodologias pré-definidas ou redefinidas, quase sempre, tem ligação com a materialidade do indivíduo que a produz. Por esta ligação, ele sofre interferências e acaba refletindo os próprios contextos ao qual se encontra inserido. Por isso, é um produto do seu tempo. É desenvolvido em compasso e de acordo com o ritmo do processo histórico real. Muitas vezes, essa inserção acontece sem lhe ser dado o direito de escolha. Em diferentes estágios e circunstâncias, estes são afetados pelo momento. E o momento vivido, em que cheguei com a segunda metade deste trabalho, capítulo três e quatro, um assunto se tornou predominante no cenário internacional: a pandemia do Coronavírus.

Em dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) sinalizou para o mundo o surgimento de um novo tipo de coronavírus, tendo na China seu primeiro registro oficial. Diante do crescimento descontrolado do número de infecções causadas pela nova doença, que rapidamente se espalhou pelo país asiático e por outros países, esta agência especializada em saúde, após criteriosa busca de evidências e debates promovidos entre especialistas, declarou em março de 2020 a emergência de um surto em escala internacional. Classificada como COVID-19 (Sars cov 2), esta doença apresenta como seus principais sintomas dores no corpo, congestão nasal, dor de cabeça, conjuntivite, dor de garganta, diarréia, perda de paladar ou olfato, erupção cutânea na pele ou descoloração dos dedos das mãos ou dos pés. Estes são os sintomas considerados leves.

No entanto, o que alarmou a comunidade internacional foi o número crescente de pessoas que passaram a desenvolver quadros graves da doença e, por consequência, o alto número de mortes. Seja por conta da infecção pela COVID-19, ou por complicações causadas por este vírus, milhões de pessoas perderam suas vidas. Até a data que me debruço sobre estes números, em 14 de outubro de 2021, a mortalidade provocada pela COVID-19 no cenário

internacional, de acordo com o site da OMS – Painel de Controle do Coronavírus – é de 4.871.841 pessoas, para um número de 239.007.759 de pessoas que foram infectadas. Entre as pessoas idosas, a mortalidade é ainda mais representativa. No Brasil, segundo esse mesmo Painel da OMS, os números de pessoas infectadas já são de 21.590.097. No caso das mortes, estes números já ultrapassam a marca de 601.398 de pessoas que perderam suas vidas para a COVID-19.[7]

Em relação a este trabalho, que teve seu início no segundo semestre de 2017, passando pelos anos de 2018 e 2019 com grande intensidade, tanto por conta das leituras realizadas dos textos quanto pelo andamento da pesquisa de campo, até esse período ele seguiu seu curso dentro da normalidade. Inclusive, é possível dizer que 70% do trabalho foi elaborado nesse período. No entanto, em sua reta final, no ano de 2020/21, a pandemia o afetou de maneira significativa, principalmente no que se refere ao andamento da pesquisa de campo. Por conta da necessidade de se manter o distanciamento social, o fazer etnográfico, que me colocava presente nos acontecimentos realizados em memória de Comblin, bem como me permitia estar em interação com as atividades dos projetos estudados, teve que ser interrompido. Aliás, naturalmente, sem exceção, todas essas iniciativas foram interrompidas. A escuta individual dos depoimentos, de igual modo, foi cancelada. Sendo assim, diante da impossibilidade de seguir com a pesquisa de campo, os depoimentos que estavam previstos para o ano de 2020, seis deles já agendados, ficaram inviáveis.

A modalidade virtual ganhou força nesse período pandêmico, sendo esta uma opção para suprir as faltas apontadas. Porém, diante da dificuldade de uso desse recurso por parte de algumas pessoas, seja pela ausência de conhecimento em sua utilização ou, simplesmente, pelo fato de algumas dessas pessoas não terem acesso a estes recursos, preferi abrir mão dessa possibilidade e seguir adiante com os dados que já tinha a disposição, dados estes adquiridos através dos 15 depoimentos que já tinham sido realizados. Não tenho dúvidas que, por conta da ausência dessas falas, o nível de desenvolvimento e alcance esperado para o trabalho sofreu algumas perdas de informações, o que se fez sentir especialmente no terceiro capitulo, onde trato da Casa de Retiro e Oração São José. Isso, porém, não quer dizer que esta versão do trabalho não tenha respondido às questões que originaram o seu desenvolvimento.

Ainda assim, duas entrevistas foram realizadas de maneira presencial. Seguindo os protocolos recomendados pela OMS para evitar a propagação do coronavírus, foi possível realizar a escuta dos depoimentos de João Batista Barbosa da Silva (sendo este o 16°

[7] Disponível em: https://covid19.who.int/. Acesso em: 14 de out. 2021.

depoimento) e de José Roberto Gomes de Souza (17º depoimento). Quanto a estes, é importante dizer que essas escutas só foram possíveis, primeiro, pelo controle do ambiente em que íamos realizar as nossas conversas e, segundo, por estes sujeitos não estarem na classificação considerada como grupo de "risco" para o coronavírus, embora o avanço da pandemia tenha mudado paulatinamente este cenário. Particularmente, em relação ao nome de José Roberto, poder realizar a escuta do seu depoimento foi fundamental, pois, sem a sua colaboração, o terceiro momento do capítulo três seria consideravelmente comprometido. Por ser o atual presidente da Associação Árvore, grupo que administra os trabalhos desenvolvidos pela Casa de Retiro e Oração São José, sua colaboração tornou possível chegar ao conhecimento do atual momento vivido por essa experiência e dos novos projetos que se encontram em curso.

Nesse sentido, o processo de construção deste trabalho tem fortes relações com o contexto pandêmico do coronavírus. Inclusive, muitas pessoas com quem pude conviver de maneira próxima e estabelecer uma rede de contatos, seja através das minhas incursões etnográficas aos eventos relacionados ao tema desse trabalho ou através, de maneira particular, pelas escutas dos seus depoimentos, muitas delas foram infectadas pela COVID - 19. E o que é mais difícil dizer, algumas dessas, infelizmente, perderam suas vidas. Por essa lamentável circunstância do momento, desenvolver um trabalho como este numa perspectiva histórico-antropológica, tendo no resgate das memórias a principal forma de elaboração das suas fontes, e que tem na Igreja dos pobres um dos seus focos de atenção, seria cômico dizer, se a situação não fosse de tragédia, que o momento é bastante oportuno para um trabalho dessa natureza.

De todo modo, mesmo sofrendo as influências dessas memórias recentes tão sofridas, sofrimento causado pela dor física, emocional e de despedidas sem direito a ritos e cerimônias, o trabalho prosseguiu na busca de suas respostas. Começou e teve seu prosseguimento através das memórias e narrativas dos sujeitos que se tornaram os principais interlocutores desse projeto. Eis quem são:

1	**Alder Júlio Ferreira Calado**
Nasceu na cidade de Pesqueira/PE, aos 19 de dezembro de 1948. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, na cidade de João Pessoa, no dia 04 de setembro de 2017. Sociólogo. Foi professor do Cento de Educação da UFPB, curso de Pedagogia, no período de 1992 a 1999. No Seminário Rural, em Serra Redonda/PB, foi assessor do curso de Realidade Social. Também foi assessor dos cursos de formação de animadores de comunidades da Casa de Retiro e Oração São José, na cidade de Bayeux/PB. Sua presença	

e atuação passa, ainda, pela Escola Missionária José Comblin, na cidade de Mogeiro/PB.

2	**Ivan Targino Moreira**

Nasceu na cidade de Cacimba de Dentro/PB, aos 28 de março de 1948. Concedeu seu depoimento na Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa, no dia 25 de setembro de 2017, onde atualmente é professor do curso de Economia. Nos anos 60, (até 1967) esteve vinculado a Ação Operária Católica, na cidade de Bayeux/PB. Também participou da comissão estadual paraibana da Ação Católica Operária. Foi aluno da Teologia da Enxada no núcleo da cidade de Salgado de São Félix/PB, no período de 1969 a 1970.

3	**Nilza Leonizia da Silva**

Nasceu na cidade de Alagoa Grande/PB, em 1º de janeiro de 1961. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, no assentamento Penha I, em Alagoa Grande, no dia 10 de outubro de 2017. Agricultora e artesã. Atualmente é uma das coordenadoras da Escola Missionária José Comblin, com sede em Santa Fé, Solânea/PB. Foi aluna na Formação das Missionárias do Meio Popular, em Mogeiro, de 1987 a 1993.

4	**Maria da Soledade da Silva (Nenê)**

Nasceu na cidade de Alagoa Grande/PB, aos 28 de janeiro de 1964. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em Alagoa Grande, no dia 20 de fevereiro de 2018. Artesã. Atualmente é uma das coordenadoras da Escola Missionária José Comblin, com sede em Santa Fé, Solânea/PB. Foi aluna na Formação das Missionárias do Meio Popular, em Mogeiro, de 1987 a 1993.

5	**Maria Aparecida Félix de Queiroz**

Nasceu na cidade de Campina Grande, aos 12 de setembro de 1969. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em Serra Redonda, no dia 01 de março de 2018. Educadora popular. Viúva de Raimundo Nonato de Queiroz. Foi aluna na Formação das Missionárias do Meio Popular, em Mogeiro, de 1987 a 1993. Foi uma das fundadoras do Centro de Formação Missionária (CFM), em Serra Redonda.

6	**Hermínio Canova (Padre)**

Nasceu na cidade de Treviso (Itália), aos 04 de janeiro de 1946. Concedeu seu depoimento no Centro de Formação José Comblin, Sítio Café do Vento, Sobrado/PB, no dia 19 de abril de 2018. Sacerdote Católico. Sociólogo. Assessor da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Atualmente é assessor da Escola Missionária José Comblin, Santa Fé, Solânea/PB. Trabalha com a temática Realidade Social.

7	**Cesária da Costa Batista**

Nasceu na cidade de Sapé/PB, aos 07 de outubro de 1963. Concedeu seu depoimento no Centro de Formação José Comblin, Sítio Café do Vento, Sobrado/PB, no dia 19 de abril de 2018. Professora aposentada do município de Sapé. Foi coordenadora do Curso Básico de Animadores de Comunidades da Árvore, no período de 1996 a 2002.

8	Ednaldo Rodrigues Batista

Nasceu na cidade de Sapé/PB, aos 08 de novembro de 1956. Concedeu seu depoimento no Centro de Formação José Comblin, Sítio Café do Vento, Sobrado/PB, no dia 19 de abril de 2018. Agricultor. Foi membro da coordenação Arquidiocesana das CEBs. Participou do Curso Básico de Animadores de Comunidades da Árvore, nos anos 90.

9	Maria José da Silva Benevenuto

Nasceu na cidade de Mogeiro/PB, aos 29 de novembro de 1958. Concedeu seu depoimento no Centro de Formação José Comblin, Sítio Café do Vento, Sobrado/PB, no dia 19 de abril de 2018. Missionária Popular. Foi aluna na Formação das Missionárias no Meio Popular, na cidade de Mogeiro/PB (2ª turma), no período de 1987 a 1993. Foi secretária da Associação das Missionárias Popular do Nordeste, em 1993.

10	Jakson Gomes dos Santos

Nasceu na cidade de Santa Rita/PB, aos 23 de agosto de 1979. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em Santa Rita, no dia 04 de julho de 2018. Professor de Língua Portuguesa da rede estadual de ensino. Participou do curso Básico de Animadores de Comunidades, da Casa da Árvore, em Bayeux/PB. No momento, desenvolve seus trabalhos na Paróquia São Pedro e São Paulo, no bairro de Tibiri II, em Santa Rita, como articulador de Pastoral.

11	Lúcia de Fátima Maciel

Nasceu em João Pessoa/PB, aos 01 de julho de 1967. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em Santa Rita, no dia 03 de abril de 2018. Professora de Língua Portuguesa da rede estadual de ensino (aposentada). Foi coordenadora e presidente da Casa da Árvore no período de 2004 a 2009. Atualmente, é coordenadora da Comunidade Refúgio dos pobres (Santa Rita/PB) e da Associação da Árvore (Bayeux/PB).

12	Eliezer Pereira de Souza (Padre)

Nasceu na cidade de Recife/PE, aos 22 de junho de 1968. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em João Pessoa, no dia 31 de julho de 2019. Sacerdote Católico. Sua atuação como vigário passa por trabalhos realizados junto as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) nas cidades de Santa Rita – onde na cidade vizinha, Bayeux, pôde conhecer José Comblin – e João Pessoa. No momento, é membro do Centro Helder Camara de Animação Espiritual (CEHCAE).

13	Diácono Manoel Xavier de Araújo

Nasceu na cidade de Natal/RN, aos 30 de junho de 1933. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em João Pessoa/PB, no dia 02 de outubro de 2019. Foi ordenado em 11 de janeiro de 1970, por Dom José Maria Pires. É um dos Diáconos em atividade mais antigo do Brasil e um dos quatros primeiros a serem ordenados na Paraíba. Entre estes, é o único ainda vivo. Como Diácono missionário, foi responsável pela criação de paróquias nos bairros do Rangel e do Cristo, na cidade de João Pessoa, e em Várzea Nova, na cidade deSanta Rita. Participou do Seminário Rural, em Serra Redonda. Atualmente, trabalha na

paróquia São Francisco das Chagas, no bairro Rangel, em João Pessoa.

14	**Frei Roberto Eufrásio de Oliveira**

Nasceu na cidade de Irajuba/CE, aos 08 de julho de 1942. Concedeu seu depoimento durante os andamentos da Escola Missionária José Comblin, em Santa Fé, Solânea/PB, no dia 09 de janeiro de 2020, em Santa Fé, Solânea/PB. Frei capuchinho. Foi ordenado padre em 1971. Contudo, sua ação missionária começou em 1965, em diversos Estados do Nordeste. É membro da Associação dos Missionários e Missionárias do Nordeste (AMINE), que anima missões populares entre os mais pobres, particularmente nos setores urbanos. Faz parte do quadro de assessores e colaboradores da Escola de Formação Missionária José Comblin, em Mogeiro/PB, onde trabalha com a temática História da Igreja. Também trabalha em outras Escolas Missionárias do Nordeste (Carnaíba/BA; Propriá/SE).

15	**Luzinete Balbino**

Nasceu na cidade de Natal/RN, aos 27 de abril de 1963. Concedeu seu depoimento durante os andamentos da Escola Missionária José Comblin, em Santa Fé, Solânea/PB, no dia 21 de janeiro de 2015. Funcionária pública municipal da cidade de Passa e Fica/RN (aposentada). Foi aluna da Escola Missionária José Comblin, em Mogeiro/PB, no período de 2016 a 2020. Atualmente, desenvolve seus trabalhos na pastoral da Sobriedade na paróquia na cidade de Passa e Fica/RN. Também desenvolve outros trabalhos de cunho social nessa mesma cidade.

16	**João Batista Barbosa da Silva**

Nasceu na cidade de Sapé/PB, aos de 16 de maio de 1984. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, localizada no Sítio Campo Grande III, zona rural da cidade de Sobrado. Leigo, casado, graduado em História (UEPB) e mestre em Educação (CE/UFPB). Professor de História da rede estadual de ensino da Paraíba. Sua atuação pastoral teve início em 2004, como catequista na comunidade rural de Nossa Senhora das Dores, pertencente a Paróquia Nossa Senhora do Pilar, do município de Pilar/PB. Em 2016, contando com o apoio do padre Alex Couchi, deu inicio a um trabalho voltado para a educação popular nessa mesma comunidade rural. Faz parte da Escola Fé e Política, organizada pelo Padre Herminio Canova e realizada no Centro de Formação Comblin, no Distrito de Café do Vento, Sobrado/PB.

17	**José Roberto Gomes de Souza**

Nasceu na cidade de Santa Rita/PB, aos 20 de outubro de 1969. Concedeu seu depoimento em sua própria residência, em Santa Rita/PB, aos 29 de abril de 2021. Leigo, casado. Músico por profissão. Da década de 1990 até meados dos anos 2017 atuou como articulador e formador das CEBs na cidade de Santa Rita e fez parte da coordenação arquidiocesana das CEBs. Atualmente, além de ser um dos grandes divulgadores dos trabalhos formativos de José Comblin, é presidente da Associação Árvore (Casa de Retiro e Oração São José) e conselheiro da paróquia São Pedro Apóstolo, bairro Jardim Aeroporto, da cidade de Bayeux. Entre os seus recentes trabalhos, está à organização do Memorial Raimundo Nonato de Queiroz, situado na Casa de Retiro e Oração São José, onde funciona na residência onde morou Comblin.

A partir desses nomes, suas competências, conhecimentos, aproximação e, principalmente, contribuição para com os projetos de Comblin, optei por seguir uma linha de diálogo com estes de modo que sete eixos norteadores pudessem ser privilegiados em nossa conversa: a) O José Comblin que trazem em suas memórias e narrativas; b) Qual a relação pessoal, pastoral, formativa e/ou missionária que tiveram com José Comblin; c) A compreensão que dispõe sobre a Igreja dos Pobres na Paraíba; d) Qual a contribuição, ou contribuições, que foram dadas por José Comblin para a formação desse modelo de Igreja; e) A importância dos projetos de formação missionária comblinianos nesse processo; f) Os resultados práticos que hoje podem ser apontados como ações afirmativas resultantes dos trabalhos que foram realizados por José Comblin; g) As aproximações, caso existam, entre os projetos de Igreja de José Comblin com os do Papa Francisco.

Visando amarrar as conversas em torno dessas questões, esforcei-me para conduzir os depoimentos de modo que todos ficassem à vontade com a temática levada até eles e, mais ainda, com a minha própria presença. Em nenhum momento, no decorrer da conversa, me omiti frente aos sujeitos colaboradores da pesquisa, tentando cumprir a pretensa "neutralidade do pesquisador". Ou seja, não me ausentei de expor minhas opiniões sobre o tema, quando solicitado. Com essa postura, procurava ter acesso a um material rico em complexidade e profundidade. Para isso, levei em consideração as proposições sugeridas por Jean-Claude Kaufmann (2013) a respeito da "chamada entrevista compreensiva". Minha opção por essa técnica é por entender que ela, em seu modo de operação, enaltece a subjetividade, uma situação que é típica das pesquisas qualitativas, com viés etnográfico.

A compreensão que se pretende é a do saber produzido pelo próprio homem. O resultado é uma relação positiva entre teoria e campo, embora deva seguir ressaltando que não vejo essas duas formas de acesso ao conhecimento como situações distintas, mas como complementares. A entrevista compreensiva é, portanto, uma técnica que visa quebrar a hierarquia e aproximar as experiências existentes entre entrevistador e entrevistado, porém, sem cair em equivalências. "O objetivo da entrevista compreensiva é quebrar essa hierarquia, o tom que se deve buscar é muito mais próximo de uma conversa entre dois indivíduos iguais do que aquele do questionário administrado de cima para baixo" (KAUFMANN, 2013, p. 79). Sendo assim, para atingir as informações que julgava serem essenciais, preferi fugir da frieza e distanciamento de outros modos de entrevistas e tentar encontrar a condução correta para se chegar à pergunta certa no decorrer da própria conversa. Ou, como diz Kaufmann: batemos um papo em torno de um tema de interesse de ambas as partes.

No que se refere à escuta dos depoimentos, antes desse momento tive a oportunidade de conhecer algumas dessas pessoas quando estive presente, fazendo etnografia, em alguns dos eventos relacionados à Comblin. Encontros e celebrações que tinham por objetivos manter viva a memória e os trabalhos de Comblin. Foi nestes que tive a oportunidade de me aproximar e conhecer alguns dos sujeitos que se tornaram colaboradores da pesquisa. Quanto aos demais, já os conhecia por conta de outros trabalhos e etapas da vida. Todos os depoimentos, sem exceção, foram gravados e, posteriormente, transcritos.[8] Os locais onde prestaram seus depoimentos foi a critério de cada um deles. A maioria preferiu fazer uso de suas próprias residências. Apenas três, por circunstâncias eventuais, prestaram seus depoimentos em outros ambientes. Ivan Targino, no seu ambiente de trabalho, na Universidade Federal da Paraíba. Frei Roberto Eufrásio de Oliveira e Luzinete Balbino, na Escola Missionária José Comblin, no memorial Santa Fé, na cidade de Solânea/PB.

Cada depoimento teve um tempo médio de quarenta e sete minutos e oito segundos de duração. Foram, ao todo, dezessete depoimentos prestados que juntos totalizaram treze horas, vinte minutos e cinquenta e seis segundos de gravações. Dentro dessa média, o tempo que levei para realizar as transcrições de cada depoimento ficou em torno de quatro horas. Sendo assim, foram necessários, mais ou menos, sessenta e oito horas de trabalho dedicado a realização das transcrições. Ainda sobre esses depoimentos, e suas posteriores transcrições, merece atenção a opção metodológica feita pela não edição dos trechos das falas dos sujeitos apresentadas no corpo do texto. Embora em momentos específicos, no decorrer de algumas interpretações e análises, tenha existido a necessidade de se realizar um "resumo" de algumas falas, como um recurso possível quando se trabalha com entrevistas, quando a situação se impôs, preferi fazer uso de longas transcrições ao correr o risco de acabar submetendo à fala dos sujeitos a uma "homogeneização pasteurizante", conforme estabelece Lísias Nogueira Negrão (1996).

Ciente, portanto, da riqueza das fontes que passei a ter a minha disposição, é que chego a segunda frente desse trabalho, que se insere na linha de pensamento do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945). Desse autor, tomarei como principal referência de pesquisa o livro *A memória coletiva*. Trata-se de uma obra cujo reconhecimento perante sua forma de abordar os estudos da memória já não é novidade, porém segue cada vez mais

[8] Para o registro dessas gravações, utilizei meus próprios celulares. Minhas primeiras entrevistas (13/treze ao todo) foram gravadas num aparelho K6 Lenovo. Porém, num momento de infelicidade, o mesmo foi levado por assalto. Mas, não sofri prejuízo em termos de dados da pesquisa, pois todas as gravações já estavam salvas em outras mídias. Depois desse ocorrido, adquiri outros aparelhos e dei prosseguimento ao trabalho. A partir do ano de 2020, todas as gravações passaram a ser gravadas em um novo aparelho, Multilaser. Além desse, passei a reforçar a segurança das gravações fazendo uso simultaneamente de um gravador de voz.

despertando o interesse daqueles que produzem e refletem suas pesquisas a partir dessa temática. Outras obras desse autor, por exemplo, *Os quadros sociais da memória*, 1925, antes mesmo da publicação de *A memória coletiva*, já anunciavam o interesse de Halbwachs pelos estudos da memória. Como discípulo de Durkheim, a originalidade das suas ideias se distinguia das demais de sua época por apresentar concepções que giravam em torno da consciência e dos fatos sociais. Sem dúvidas, uma forma de conduzir suas ideias de modo a recuperar a visão durkheimiana.

No plano da identidade, a memória, seja ela individual ou coletiva, ao ser acionada como uma maneira de acessar os acontecimentos e outras manifestações do passado, colabora para que as pessoas reacendam a partir do tempo presente os sonhos e as utopias de um tempo ainda não concluído, o que torna possível uma identidade em constante elaboração. A partir disso, compreende-se que ao preservar, e também revelar suas memórias, os sujeitos se encontram realizando um esforço que vai muito além das simples revelações de memórias e lembranças.Talvez seja correto dizer que eles conseguem se emancipar, afetivamente, emocionalmente, socialmente, institucionalmente e até religiosamente, de alguns fatos estabelecidos que fujam ao seu controle. No quadro da memória coletiva, essa natureza social dos sujeitos é um fator importante, pois, conforme Halbwachs, a memória é ativada através do cruzamento de informações e acontecimentos que ocorreram individualmente ou nos próprios grupos a que pertencem.

De modo geral, a memória coletiva não pode ser vista como uma proposição rígida. Na verdade, são os dados do tempo presente que exercem influência sobre a construção das memórias. Dito de outro modo, as memórias são construídas de modo a se ajustarem com as dinâmicas e os anseios dos dias atuais, ou seja, "o presente não arrasta atrás de si todo o passado: ele o reproduz" (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 222). Trata-se, portanto, de um poder capaz de desdobrar as memórias no espaço e no tempo. De igual modo, a memória coletiva pode estabelecer fortes relações com a memória cultural, o que permite que os sujeitos encontrem um maior sentido para suas memórias. Nesse processo, as memórias religiosas são colocadas dentro das modernas perspectivas da sociedade, em contraponto a perspectivas que não correspondem mais ao que hoje é vivido. Nessa linha, por conta da possibilidade dessa forma de construir suas memórias, é que acreditamos que as narrativas serão empreendidas cheias de elementos que nos fazem perceber a modernidade religiosa.

Quanto a isso, do momento da revelação do modo de viver sua religião, podem ocorrer formas individualizadas e subjetivas, conforme se percebe na cultura hodierna. E é aqui que entra a terceira frente do estudo. O uso da memória, conforme Halbwachs, se apresenta como

um campo investigativo de inúmeras possibilidades. E foi assim que fui conduzido à modernidade religiosa a partir da linha compreensiva de Danièle Hervieu-Léger (2015). Uma abordagem da qual não pude me manter distante, principalmente no último capítulo do presente estudo, no qual seus desdobramentos fizeram muito sentido. Afinal, a ideia de uma modernidade religiosa, quando se trata do fazer religioso, mostra-se, à primeira vista, uma perspectiva imprescindível frente à nova paisagem religiosa que se apresenta. Por trás das novas tendências e concepções que formam o mosaico religioso hodierno, encontra-se a noção de que a religião, por não se tratar de uma realidade neutra, mas inculturada na história torna-se, portanto, comprometida pelos fenômenos da modernidade. Como resultado, "emerge então uma religiosidade com novas cores e formas, desafiando a fé cristã, colocando em crise as estruturas eclesiais e as tradições religiosas" (REINERT, 2010, p.11).

A partir dessa perspectiva, acredito que as reflexões sugeridas por Hervieu-Léger, em especial as que se encontram na sua obra *O peregrino e o convertido*, 1999, se fizeram fundamentais para entender os desdobramentos revelados na última parte deste trabalho. O caminho aberto por esta socióloga da religião, que, entre outras formulações, sugere uma modernidade tecida por experiências religiosas pessoais, o que ela vai chamar de modernidade religiosa, nos leva ao encontro de um fenômeno que se encontra em curso na realidade religiosa brasileira, a afirmação do sujeito religioso livre das amarras religiosas. Ou seja, nos dias atuais, tem sido uma situação constante o indivíduo religioso construir suas próprias dinâmicas religiosas, o que não implica dizer que a instituição religiosa perdeu os seus valores, mas que deixou de ser, fundamentalmente, o eixo norteador para que o sujeito orientasse sua existência, bem como sua própria identidade religiosa.

Segundo Hervieu-Léger (1999), a autonomia do sujeito é o exato ponto de avaliação para a modernidade de uma sociedade. Isto é, "a capacidade que cada indivíduo tem para determinar, em consciência, as orientações que entende dar a sua própria vida" (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 299). Daí ser o sujeito "convertido", a figura que se encaixa para exemplificar a identidade presente nos sujeitos alvos da pesquisa. Importa esclarecer que o "convertido" não é o sujeito que se dispõe a uma mudança de religião, mas aquele que se propõe a uma "refiliação" religiosa. Isso implica dizer, uma mudança de postura e atitude dentro da sua própria instituição religiosa, não uma mudança, uma "conversão", a outro seguimento religioso. Sem dúvidas, essa é uma realidade que tem impactado a experiência e a percepção de muitas pessoas em relação ao fator religioso em suas vidas.

Portanto, ao ter concentrado uma parte significativa da minha investigação através do levantamento das memórias e das narrativas dos sujeitos de campo, é que busquei desenvolver

uma relação próxima entre essas com os aspectos teóricos concernentes entre os estudos da memória e da modernidade religiosa. Com esse propósito, há outros autores que vem se dedicando a pesquisa dos conceitos dos quais procurei fazer uso nesse estudo, e que serviram para ampliar as possibilidades de reflexões sobre as teorias e as práticas que fundamentam o trabalho. Afinal, os conceitos de memória e modernidade são amplos e variados, por isso, se fazem a partir de abordagens diferentes. De sobrevôo, dentro das perspectivas de diferentes campos, autores como Paul Thompson (1992), Jacques Le Goff (2013), Ecléa Bosi (2016), Joël Candau (2019) e Paul Ricoeur (2007, 2010), entre outros, ajudaram a sistematizar as análises e as reflexões em torno da memória.

Enfim, feito esses esclarecimentos, quanto às fundamentações de ordem teórica e metodológica que serviram de base para a construção do trabalho, devo, então, apresentar a estruturação que compõe o mesmo, começando pela apresentação dos objetivos. O objetivo geral desse estudo é apresentar a contribuição de José Comblin para o desenvolvimento e o fortalecimento da Igreja dos pobres na Paraíba, através das memórias e narrativas de sujeitos leigos e leigas, que passaram pelos seus projetos formativos e missionários. Quanto aos objetivos específicos, primeiro, pretendo mostrar, através da análise das narrativas, como a imagem de Comblin é resgatada através das chamadas "experiências comblinianas"; segundo, faço um resgate do passado de Comblin tendo como eixo de análise três elementos, uma encíclica, um bispo e uma enxada, que, de muitas maneiras, se tornaram decisivos para a definição do seu pensamento teológico, pastoral e missionário; depois disso, recupero a história dos projetos formativos e missionários de Comblin, fundados na Paraíba, a fim de mostrar como estes se tornaram espaços de fortalecimento e afirmação da Igreja dos pobres; por último, procuro compreender a influência deixada pelos trabalhos de Comblin na história e na memória das pessoas que forma seus alunos/as e colaboradores/as dos seus projetos e como estas ainda permanecem no ideal da Igreja dos pobres.

Visando, portanto, alcançar de forma satisfatória os objetivos mencionados, dividi o trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo – "MEMÓRIAS E NARRATIVAS: a partir das 'experiências comblinianas'" – que se encontra dividido em quatro momentos, as memórias resgatadas e as narrativas construídas em torno de Comblin são postas em análise sob o horizonte das chamadas "experiências comblinianas". O destaque ficou por conta da imagem de "profeta" que uma parte dos depoentes revelaram ter da figura de Comblin. Por "experiências comblinianas", trata-se de um termo que foi dado pelo próprio campo de pesquisa. É o ponto de partida, é a chave de leitura e fundamentação pela qual procuro mostrar que existe em torno da figura do padre Comblin uma referência já estabelecida quanto

a sua presença e atuação na história dessa Igreja local. Mas, antes disso, como parte da hermenêutica presente em torno da vida e obra de Comblin, apresento as produções acadêmicas que já foram desenvolvidas a seu respeito por distintos cursos e programas de Pós-Graduações nos últimos anos. Tal presença se faz notar, sobretudo, nos cursos e programas de Teologia. De maneira mais modesta, também se fazem presentes em programas de História, Pedagogia e de Ciências da Religião.

No segundo capítulo – "UMA ENCÍCLICA, UM BISPO, UMA ENXADA: elementos para o perfil "profético" de José Comblin" – dividido em três momentos, procuro resgatar, dentro dos limites necessários para este trabalho, a trajetória de Comblin desde sua partida da Bélgica até sua chegada na cidade de Recife/PE, por solicitação de Dom Helder Camara, dando ênfase, em cada momento, aos elementos destacados no título do capítulo, por entender que neles são encontrados os acontecimentos complexos, tanto de natureza política quanto religiosa, que influenciaram e ajudaram a definir o pensamento teológico e pastoral de Comblin de acordo com a realidade da América Latina. Entre estes, temos o fato que ficou conhecido como "caso Comblin", que causou uma grande tensão no âmbito da Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR), e até mesmo na Igreja do Brasil. Destaco, ainda, sua presença como professor no Instituto de Teologia do Recife (ITER), cujo desdobramento dos seus trabalhos a frente deste instituto resultou em um modelo alternativo de formação que, por sua vez, culminou no início da Teologia da Enxada.

No terceiro capítulo – "FORMAÇÃO E MISSIONÁRIOS/AS LEIGOS/LEIGAS NA PARAÍBA: construindo os alicerces da Igreja dos pobres" –, dividido em quatro momentos, me detenho nos projetos formativos e missionários de Comblin, ou seja, as Escolas de Formação Missionárias, que considero ser sua grande contribuição material para a Igreja dos pobres na Paraíba. Mergulhando na história dessas Escolas de Formação, suas fundações, desenvolvimentos e resultados alcançados, tanto para o cenário interno quanto externo da Igreja, utilizando como fonte de análise os depoimentos prestados, procuro me colocar na trilha dos acontecimentos que se deram para apresentar sob quais aspectos esses projetos formativos, de fato, representaram uma força para as estruturas da Igreja na base. Na vida do laicato, é certo que esses projetos se mostraram como uma alternativa deformação atualizada, de acordo com os referenciais que buscavam na época, a Igreja como povo de Deus e a Igreja dos pobres. A partir desses projetos formativos, pude constatar que existiram identidades leigas sendo reafirmadas a partir de diferentes segmentos da Igreja dos pobres presentes na instituição católica e na sociedade.

No quarto capítulo – “EM NOME DOS POBRES E DA LIBERTAÇÃO: a Igreja dos pobres em movimento, uma ideia de modernidade religiosa”–, dividido em três momentos, foi possível evidenciar que a contribuição dada por Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba não foi tão somente de natureza material, mas, igualmente, imaterial. Imaterial no sentido de que dentro da amplitude e do alcance existente por trás do conceito de Igreja dos pobres, encontra-se outros conceitos, ideias e movimentos que são perceptíveis, primeiro, no campo da subjetividade de cada pessoa que vivenciaram essas “experiências comblinianas”. Para compreender melhor os contornos e os sentidos presentes nesses movimentos, eles foram analisados a partir do conceito liberdade, conforme o pensamento de Comblin, do papado de Francisco e das tensões que a representatividade dos leigos, que foram formados nas Escolas Missionárias, passaram a provocar entre uma parte do clero pouco simpática aos projetos de Comblin. Algumas situações relatadas revelaram que para a Igreja dos pobres foi preciso estabelecer, muitas vezes, um movimento de saída do catolicismo institucional para um catolicismo vivido. Um catolicismo que converge para a liberdade. Inclusive, liberdade das próprias estruturas da instituição.

Por fim, feito este percurso, tenho razões para acreditar que entre algumas das contribuições epistemológicas que este trabalho pode oferecer, uma delas tem relação com as reflexões sobre o progressismo católico que se encontra, mais uma vez, em pauta de discussão. Ressalto que durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI existiram sucessivas manobras que tiveram por fim o restabelecimento do catolicismo conservador, centrado no âmbito da cúria romana. Num sentido oposto, o pontificado do Papa Francisco tem colocado em sua centralidade alguns dos temas que foram postos para a Igreja pelo Concílio Vaticano II, sendo depois reafirmado e contextualizado por Medellín e Puebla. Entendo que esse novo momento vivido pelo catolicismo, de alguma forma, reacende os projetos que foram iniciados por Comblin, mesmo considerando que alguns deles tenham sido comprometidos em sua continuidade e tenham deixado de existir de acordo com a sua proposta inicial.

1. MEMÓRIAS E NARRATIVAS: A PARTIR DAS "EXPERIÊNCIAS COMBLINIANAS"

De início, faz muito sentido a seguinte citação: "uma coisa é o fato acontecido. Outra coisa é o fato escrito. O acontecido tem que ser melhorado no escrito de forma melhor para que o povo creia no acontecido".[9] Essa situação é pertinente para o presente estudo, pois em cada depoimento prestado existe neles uma vivacidade a mais, uma elaboração muita bem desenvolvida por cada sujeito. A experiência de cada um foi moldada por uma arquitetura diferente. Como era de se esperar, suas narrativas fazem com que o passado tenha sempre um atrativo diferente em relação às outras. Suas memórias são únicas e singulares aos acontecimentos que descrevem. Sem dúvidas, ao escutar cada depoimento, a sensação que fica é que cada depoimento se prestou aos cuidados de preencher as lacunas que foram deixadas abertas pelo tempo.

Não que o fizessem de modo autoritário, impositivo, mas como quem compreende que era necessário colocar uma vivacidade para tornar ainda mais autêntico o que era dito. As lacunas deixadas foram preenchidas com argamassas de sentimentos e alguns detalhes de interesses, peculiares à história de cada narrador. É impossível querer reconstruir o passado e seus acontecimentos de modo que cada detalhe, cada momento, por mais marcante que ela tenha sido, seja reproduzido tal qual aconteceu. Afinal, como se sabe, a história e o próprio pensamento humano operam por descontinuidades. Por isso, não é incomum que quando se trata de conjunturas e estruturas suas histórias sejam recontadas a partir da experiência do entrevistado, do seu ponto de vista e lugar de fala. O que muitos chamam de memória viva, ou a presença do passado.[10]

No campo da história, por exemplo, a história oral reconhece a importância do "vivido", por ver que essa situação lhe coloca diante de muitas possibilidades de pesquisa. Um verdadeiro fascínio que, segundo Verena Alberti (2004), tem sido responsável pelo sucesso que a história oral tem alcançado nos últimos anos. Uma indicação a respeito, é que Já é fato recorrente nas ciências humanas que muitos dos seus cientistas em vez de concentrar todas as suas energias a partir explicações elaboradas a partir de argumentos puramente teóricos, estes vem, igualmente, dando aberturas para explicações advindas de casos e interpretações elaboradas a partir do saber local. Isto, porém, não implica dizer que esteja ocorrendo um abandono das convenções e explicações da ciência em relação aos fenômenos

[9] Esta citação foi extraída do filme "*Narradores de Javé*", (2003). A mesma foi enunciada pelo personagem Antonio Biá, personagem interpretado pelo ator paraibano José Dumont.
[10] Sobre essa discussão, ver ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*, 2004.

que envolvem o homem e suas formas de relações com a sociedade. Ao contrário, cada vez mais novas epistemologias estão sendo pensadas e postas a serviço das diferentes formas de acesso ao conhecimento.

Trata-se de um conhecimento que é fluído, descentralizado, plural e, por vezes, aparentemente desorganizado. De qualquer forma, o paradigma que interessa é que o indivíduo foi valorizado dentro da vivência das suas próprias experiências individuais e coletivas. A ele foi dado o devido reconhecimento em seu modo de pensar e agir na sua cultura e demais estruturais sociais. A partir de então, os esforços hermenêuticos[11] não ficarão restritos aos textos. A partir de então, o indivíduo se tornou alvo desse esforço. Na hermenêutica, dentro do processo de compreensão, sabe-se que tudo fornece sentido as partes, assim como as partes fornecem sentido ao todo. Portanto, a ideia daqui por diante é que os textos já produzidos forneçam sentido às narrativas bem como as narrativas forneçam um maior sentido aos textos que já foram e ainda serão produzidos.

1.1 Comblin nos estudos teológicos: vida, pensamento e obra

José Comblin - Joséph Jules Hippolyte Comblin – nasceu no distrito de Saint Gilles, Bruxelas, Bélgica, no dia 22 de março de 1923. Seu pai, Fermín Comblin – funcionário público – sua mãe, Alice Brasseur, neta de camponeses. José Comblin foi o primeiro filho de uma família que foi composta de cinco irmãos. Comblin iniciou sua formação eclesiástica aos 17 anos, no seminário de Malines, a qual foi intercalada por um período de estudos universitários em Louvain. Foi ordenado sacerdote em 9 de fevereiro de 1947. Concluiu sua formação em 1950 e tornou-se padre da paróquia do Sagrado Coração, em Bruxelas. Em 1958, atendendo a convocação do Papa Pio XII, através da Encíclica *Fidei Donum*, foi enviado para a América Latina com o atrativo de poder realizar sua missão, tendo o Brasil como porta de entrada. Chegou em 30 de junho de 1958.

Comblin, a convite do arcebispo Dom Paulo de Tarso de Campos, passou a residir na cidade de Campinas/SP e a exercer a função de professor no seminário diocesano e na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Além disso, foi assistente diocesano da Juventude Operária Católica (JOC). De forma concomitante, entre 1959 e 1962, lecionou no *Studium Theologicum* dos frades dominicanos em São Paulo. Nessa instituição, entre os seus

[11] Wilhelm Dilthey (1833-1911) é considerado um dos grandes responsáveis para que a hermenêutica, no final do século XX, tivesse importância no campo das Ciências humanas. Com Dilthey, as próprias ciências humanas surgiram como um campo distinto em relação às ciências naturais, com isso a hermenêutica, que se baseia na compreensão, se tornou fundamento para as ciências humanas.

alunos, encontram-se os nomes de Ivone Gebara, Frei Tito de Alencar e Frei Betto. Em março de 1962, aceitou o convite do padre Marcos McGrath para ser professor de Teologia no seminário pontifício de Las Condes, em Santiago do Chile.

Em 1965, atendendo a uma solicitação feita por Dom Helder Camara, transferiu-se para a Arquidiocese de Olinda e Recife, Pernambuco. Foi professor no Seminário Regional do Nordeste (SERENE), em Camaragibe, e também no Instituto de Teologia do Recife (ITER), entre 1968 à 1972. De 1969 a 1971, ao orientar um grupo de seminaristas do ITER que buscava um modelo de formação sacerdotal mais próximo da realidade social das pessoas, acabou dando início ao método de formação que ficou conhecido como Teologia da Enxada. Entre 1968 a 1972, a convite do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), foi professor de Teologia no IPLA, em Quito, Equador. Ainda no Equador, foi assessor da diocese de Rio bamba, do bispo Dom Leônidas Proaño.

Por ser considerado uma figura suspeita, subversiva e ameaçadora para o regime militar, em 1972, Comblin foi expulso do Brasil. Retornou ao Chile, como exilado, e passou a exercer seus trabalhos na cidade de Talca. Nesse período, escreveu o livro *A ideologia da segurança Nacional*, onde procurou descrever as doutrinas que substanciavam as bases de sustentação dos regimes militares. Apesar de não se considerar um dos teólogos da Teologia da Libertação, prestou uma grande contribuição a essa Teologia no início de sua formação. Em 1980, também foi expulso do Chile por Pinochet e aceitou convite para ir para o Equador. Nesse mesmo ano, com o apoio de Dom Paulo Evaristo Arns, conseguiu visto de turista para entrar no Brasil.

De volta ao Brasil, novamente no Nordeste, desta vez preferiu se estabelecer na Paraíba em vez de Pernambuco. Pois neste Estado, Comblin já vislumbrava que o modelo de Igreja que vinha sendo estabelecido por Dom Helder Camara estaria comprometido com a chegada de um novo bispo, já que Dom Helder estava se aproximando do fim do seu governo. O que de fato aconteceu quando, em 1985, foi nomeado um novo bispo, José Cardoso Sobrinho. Assim, optou pela Paraíba. Neste Estado, estabeleceu frutuosas parcerias com o arcebispo Dom José Maria Pires e, depois dele, com o arcebispo Dom Marcelo Carvalheira. Nesta nova etapa da sua vida, em vez de dedicar-se à formação de sacerdotes, concentrou a maior parte dos seus esforços na formação de lideranças populares. Faleceu em 27 de março de 2011, na Bahia. Foi sepultado em Santa Fé, no cemitério do Santuário Padre Ibiapina, na cidade de Solânea/PB.

Feita esta brevíssima nota biográfica de Comblin, elaborada apenas para situar, logo no início, os leitores ainda não conhecedores deste autor a ter uma noção mínima daquilo que

foi a sua trajetória, os elementos e percursos que serão postos em evidência daqui por diante talvez possa dar conta de alguns aspectos que fazem parte das dimensões da sua vida. Então, em vários dos seus escritos, começando pelos mais antigos chegando até aos mais recentes, nota-se que Comblin encontra na história da Igreja o lugar de fala para a sua teologia. Em suas análises, mostra que não foram poucas as vezes que a Igreja fez escolhas que não eram condizentes com o seu próprio discurso. Na verdade, sequer eram condizentes com os próprios evangelhos. Com isso, a própria operação teológica feita a partir dessa instituição ficava comprometida de maneira negativa.

Numa reflexão que remonta aos anos 60, Comblin considera que fazer teologia implica numa construção que não se encontra distante da realidade, da atividade humana. Ela, a teologia, é produto dessas articulações. As expressões teológicas usadas por esse autor, sem negar o que considera serem elementos positivos da Igreja (dogmas, moral, liturgia), ultrapassa as barreiras da dogmática e da sistemática da instituição católica e se encarna nos fatos concretos. Sobre a teologia sistemática,[12] prefere dizer que essa é meramente uma introdução para iniciantes. Em Comblin, nota-se que os dados *a priori* não lhe foram um ponto de partida para sua Teologia. Em vez disso, preferiu estabelecer os pressupostos que norteiam o seu pensamento teológico a partir da capacidade que a Igreja e que cada fiel têm de buscar nos ensinamentos presentes nos textos evangélicos uma caminhada para sua própria vida. Portanto, a questão central era a coerência evangélica. Assumir essa coerência era assumir um compromisso com a causa de Jesus Cristo através de suas próprias causas. Feito isto, a teologia alcançaria o seu fim.

O que seria, então, a teologia para Comblin? Ao responder essa pergunta, de início, ele mesmo faz questão de deixar de lado os aspectos formais das definições que se encontram presentes em muitos livros. Ao fazer este distanciamento, considera que "a teologia é essencialmente a leitura das Sagradas Escrituras" (COMBLIN, 1968, p. 11). Porém, não uma leitura feita de qualquer modo ou como um mero atrativo cultural e intelectual, mas "é uma leitura com a intenção de descobrir a mensagem de Deus ao homem, leitura dirigida pelo Espírito, vivida na fé, orientada por uma tradição de vivência cristã de vinte séculos, e por um magistério infalível" (COMBLIN, 1968, p. 12). Ao se direcionar para a teologia dos últimos

[12] Comblin (1968) considera que a teologia sistemática tem por função coordenar todas as contribuições dos séculos passados com o propósito de tornar a leitura da bíblia mais frutuosa, uma vez que é apresentada a tradição de vinte séculos. Além disso, a sistemática orienta aos ouvintes a recepção da mensagem bíblica: "salientar os temas, delinear os conceitos, mostrar as linhas mestras da revelação, evitar as confusões com outros conceitos não-revelados, mostrar a diferença entre a palavra bíblica e a religiosidade espontânea dos povos ou os sistemas elaborados das religiões ou das filosofias, chamar a atenção sobre as estruturas da economia divina" (p. 12).

séculos, considera que essa ficou muito acadêmica, com poucos efeitos para o seu uso prático no apostolado que se direciona para as demais experiências da vida cristã. Ficou, predominantemente, clerical:

> Elaborada num vocabulário e em formas literárias cada vez mais técnicas, tornou-se ciência esotérica, reservada a um pequeno grupo de técnicos. Pode-se dizer que, muitas vezes, nem os próprios sacerdotes entendiam claramente o sentido, ou percebiam o alcance dos conceitos teológicos. Não ajudava então concretamente a leitura da Bíblia, menos ainda a transmissão da mensagem bíblica. O conhecimento da Bíblia por parte do povo ficava no nível dos contos edificantes sem relação com a teologia (COMBLIN, 1968, p. 16).

Movido por essas circunstâncias em que se encontrava a teologia, conforme reveladas na citação, Comblin se colocou à disposição para se dedicar a outros temas, por ele entendido como fundamentais para a teologia. A partir de então, optou por uma teologia que tivesse por problema os temas fundamentais do cristianismo na América Latina, considerando as necessidades das Igrejas locais. Importa dizer que o problema em questão não tinha relação com o ensino propriamente da teologia, o que se tinha, em termos de escolásticos e seminários, já era o bastante, mas com o seu desenvolvimento. Era preciso passar do nível da reprodução e da divulgação para o da criação a partir de circunstâncias próprias, da nova sociedade. Nesse ponto, já nos anos 60, Comblin passou a defender a necessidade da criação na América Latina de um centro de teologia composto por um grupo homogêneo e por uma honestidade intelectual que fosse capaz de estabelecer um diálogo com o mundo. Por meio desse centro, a Igreja particular seria capaz de dialogar com a Igreja universal.

Essas considerações, embora o próprio Comblin, por algumas razões, considere estar no plano da utopia, ao que parece se aproximam das motivações que levaram a criação do Seminário Regional do Nordeste II(SERENE) e do Instituto de Teologia de Recife (ITER), instituições estas que o próprio Comblin esteve vinculado. Sem dúvidas, esse é um aspecto prático de Comblin que diz muito sobre o seu pensamento teológico, pois estar ligado à formação. Mas, no momento, não é o problema que procuro alcançar. Quero entrar no problema do desenvolvimento da sua teologia no nível da produção literária para depois, nos capítulos seguintes, poder chegar com uma melhor compreensão na sua proposta de formação que foi direcionada para os leigos.

Como cientista da religião, a partir do meu lugar de fala, procurei visitar algumas obras de Comblin, necessárias para o trabalho, sem o propósito de fazer uma análise teológica, cuja discussão ultrapassaria o marco deste trabalho. Entretanto, recorri aos

trabalhos que foram feitos pelos teólogos, comentadores e especialistas em Comblin, como forma de assegurar que estou conduzindo as reflexões de modo que essas não se distanciem da proximidade do pensamento de Comblin.

De início, ao me debruçar sobre essa literatura, ficou evidente que a palavra contribuição associada ao nome de Comblin não é um fato novo, ao menos no campo teológico. Antes mesmo da sua morte, ocorrida em 2011, seu pensamento e obra já vinham sendo postas em discussão há alguns anos. Além dos testemunhos dos grupos de base da Igreja, e pela leitura dos seus livros, é possível notar um significativo interesse que Comblin tem despertado no meio acadêmico. Principalmente, como era de se esperar, na teologia. Como veremos, um pouco mais adiante, produções de textos relativos à Comblin já se notabilizam. Entre alguns setores eclesiásticos, porém, já não se pode dizer que esse interesse ocorra de maneira a atender aos mesmos interesses e entusiasmos. Sua pastoral, sua teologia prática, por se respaldar na realidade concreta das pessoas, e talvez um pouco menos nos preceitos da moral e da dogmática católica, o que não implica dizer ausência dessas orientações, sempre foi causa de desacordo e desconfiança em determinados setores do corpo eclesiástico.

Para muitos clérigos, a teologia de Comblin tem mais semelhança com um marxismo histórico do que mesmo com a teologia oficial católica, entre outras acusações vindas de diferentes setores da sociedade, por exemplo, os militares. Não por acaso, durante a ditadura militar, poucos teólogos foram tão vigiados e perseguidos como Comblin. Não apenas na ditadura do Brasil, mas em outras ditaduras americanas. Comblin tinha uma maneira diferente de anunciar e pregar o evangelho, nas suas colocações o tom de denuncia estavam presentes de tal maneira que não deixava dúvida quanto à situação do contexto: ameaçadora e de abusos aos direitos humanos. Seus gestos eram tirados do Concílio Vaticano II, da Conferência de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Eram, igualmente, os gestos de outros sacerdotes, bispos, religiosos, religiosas, teólogos e milhares de leigos e leigas participantes das CEBs e outros movimentos de Igreja na base. Todos eles se transformaram em “inimigos” da nação. A morte de cada um destes significava a morte de suas próprias ideias.

Comblin sabia que nos sistemas militares americanos existia uma prática permanente de violação de direitos humanos, o que levava ao desaparecimento não só das liberdades democráticas, mas dos próprios direitos individuais. Em seu livro *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*, publicada no Brasil em 1980, anunciava e denunciava tais questões. Depois de dedicar-se a longas pesquisas sobre esses sistemas e seus moldes de funcionamento chegou a uma conclusão que, por si mesma, não era surpreendente,

mas que era importante insistir nela, continuar se preocupando com a sua situação. "A permanência dos regimes militares latino-americanos supõe a existência de uma ideologia que ultrapassa as peculiaridades nacionais e mantém a estrutura e a coerência de cada um. Essa ideologia chama-se 'a ideologia da segurança nacional'" (COMBLIN, 1980, p. 13). Uma ideologia que se resguardavam a explicações, quando e se necessário fosse, somente aos responsáveis dos grandes setores, públicos e privados. Estando fora desses grupos de elites, as massas populares deveriam ser mantidas afastadas da condução do Estado e, principalmente, do desejo de participação.

Numa linha de pensamento semelhante, desenvolvida mais de uma década antes, em seu livro *Théologie de la Révolution* (1970), Comblin já chamava a atenção para importância da existência de uma forma de revolução vinda das bases. Todavia, uma revolução não violenta. E era assim no envolvimento por tais questões, que Comblin pensava e fazia uma teologia encarnada.

De fato, sua teologia sempre esteve encarnada no chão da realidade, tocando sensivelmente as questões concernentes ao existir humano. Por isso, pode ser compreendida como uma teologia atualizada e elaborada a partir do povo. Ao buscar, sempre, uma proximidade com as pessoas, principalmente com os mais pobres, acabou proporcionando, consequentemente, uma abertura crítica para as esferas religiosas, políticas, sociais e econômicas da sociedade. Faz sentido, pois a crítica sobre a realidade, a partir dessas esferas mencionadas, lhe era um modo de ação recorrente. Fora dessa realidade Comblin acreditava que a teologia perdia seu sentido e eficácia. A própria suma teológica, de Tomás de Aquino, por exemplo, seria tão somente uma "introdução para os iniciantes" (COMBLIN, 1961, p. 11). Diferentemente disso, é sugerido que a profundidade teológica poderia vir pelo diálogo com o Vaticano II. Não que os direcionamentos revelados a partir dos documentos conciliares fossem tomados como o modelo perfeito, mas, apenas, que estes poderiam ser usados numa tentativa de buscar uma maior aproximação de um fazer teológico inculturado.

Aliás, essa inculturação pôde ser observada nas vivências e ações pastorais por ele desenvolvidas durante os dois períodos que esteve no Nordeste do Brasil, antes e depois de sua expulsão. Seja na condição de animador ou fundador, Comblin conseguiu encontrar alguns caminhos possíveis para se dedicar a formação teológica, inicialmente voltada para os seminaristas e, um pouco depois, voltada para o laicato. De muitas maneiras, esse caminho apontava para aquilo que foi sempre a sua grande preocupação: O povo de Deus. Tal preocupação acabou lhe colocando na contramão da perspectiva eclesial que se tinha antes do Vaticano II. No pós-Vaticano II, o que se viu foi o desenvolvimento de uma teologia que

buscava não ignorar a história, tampouco se manter numa posição que sugerisse um distanciamento dos acontecimentos do mundo. Até porque, conforme lembra Alzirinha Souza (2017), no que diz respeito ao desenvolvimento da própria história da teologia, essa deve cumprir sua função e papel de modo a não ignorar a história da Igreja e do mundo.

Sendo assim, "encontrar uma teologia que dê respostas às grandes angustias que as pessoas trazem consigo, em especial os pobres, é um dos grandes desafios da atualidade" (SOUZA, 2017, p. 126). Essa autora ainda diz que o fazer teológico e o destino do homem respeitam a época em que se encontram. Isso ajuda a explicar o seguinte: quando a teologia se encontra sendo feita nos palácios, ela reflete a acomodação e o conformismo dos homens dos palácios. Essa constatação serve também para pensarmos outras situações semelhantes que foram ocorrendo no desenvolver da história. Vista numa situação diferente, distorcida para uma maneira de autarquia e autopreservação, a teologia não corrompida pode servir como um organismo preocupado com a realidade daquelas pessoas que, de fato, precisam. Ao contrário de uma teologia que através do silêncio e do zelo pela moral, durante períodos e contextos históricos, foi conivente com situações de abusos, intolerâncias, intimidações, entre muitas outras situações.

Empenhar-se, portanto, numa perspectiva teológica que se aproximasse das pessoas, no sentido de buscar a justiça social, em especial aquelas mais pobres, e as respostas para as questões atuais da sociedade, ao que tudo indica, foi o grande desafio da teologia de José Comblin. Conforme diz Alzirinha, para Comblin, a teologia deveria ser "um serviço a ser prestado em especial aos pobres de forma que possa contribuir para seu desenvolvimento a partir do aprofundamento da compreensão de suas vidas com Deus" (SOUZA, 2017, p. 240). Compreende-se, então, que se trata de uma teologia que se corrobora a partir de experiências concretas. Sendo duas dessas experiências o próprio Concílio Vaticano II e a centralidade nos pobres. Concernente com estas, Alzirinha destaca três núcleos de ações que contaram com a colaboração de Comblin que além de serem inovadores para o período em que se deu o seu desenvolvimento, também deixa em evidência as raízes do modo operado por ele para fazer teologia. Não sendo preciso dizer que tais inovações apresentadas por esses núcleos acarretaram em sanções e perseguições por parte da ala conservadora da Igreja. São elas: a formação rural de seminaristas, conhecida como a teologia da enxada; o apoio e a dinamização das Comunidades Eclesiais de Base e as Escolas de Formação Missionárias para leigos e leigos, que diante das possibilidades e aberturas que tiveram, assumiram um papel importante na evangelização do Nordeste.

Esses núcleos, lembrados por Alzirinha Sousa, nessa pesquisa, são eixos prioritários, não apenas por ver neles um modo de compreender as raízes nordestinas teológicas de Comblin, mas por serem fundamentais para a própria tese que defendo. Outro ponto que deve ser considerado sobre esses núcleos é que eles, mais do que um aspecto prático na teologia de Comblin, representam a sua própria visão eclesiológica. Essa visão tem a ver com a renovação da Igreja que, para Comblin, deveria começar pela base, por isso dedicou grande parte da sua vida aos trabalhos de formação na base. Inicialmente, quando essa formação foi direcionada para futuro presbíteros, pode contar com o apoio de Dom Helder Camara, na Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR). Depois disso, quando passou a incluir os leigos e a colocá-los na centralidade da sua linha formativa, encontrou em Dom José Maria Pires, na arquidiocese da Paraíba, o apoio que precisava para o andamento dos seus projetos. Nas palavras de Carlos Mesters, "José Comblin via que a renovação da Igreja dependia muito dos que nela exercem a liderança na base, os padres, os religiosos e as religiosas. Por isso dedicava grande esforço tanto a formação dos presbíteros como à renovação da vida religiosa" (MESTERS, 2012, p. 17). Considero que nesta citação faltaram os leigos e as leigas, a quem Comblin se dedicou demasiadamente.

Isso ainda não é tudo. Outro ponto importante sobre essa renovação da Igreja tinha a ver com o crescimento das CEBs, e o papel por elas desempenhado. A exemplo do que acontecia nos sindicatos, nos movimentos populares e nos partidos políticos, estar presente nas CEBs era mais uma possibilidade de exercer sua própria cidadania. Era, também, uma maneira de se afastar do mundo dos excluídos e vislumbrar o mundo dos incluídos, ainda que fosse, apenas, uma possibilidade de conquista, mas já era um início. No caso da Igreja, para que essa possa agir, crescer e se renovar é preciso que ela esteja presente no mundo dos excluídos, situação distinta do que a história lhe confere. As CEBs, ao menos uma parte delas, ainda são a Igreja no mundo dos excluídos. O problema, como lembra Comblin (2011), é que nos dias atuais elas já não têm para a Igreja a mesma importância que já tiveram em outros tempos. Problema ainda maior, é que muitas delas foram engolidas pelo sistema paroquial e se tornaram reprodutoras dos seus sistemas, de modo que só lhes restaram se tornarem agentes reprodutoras de sacramentos e das pastorais adotadas pela Igreja local.

De todo modo, as CEBs, as que resistem às novas situações e formas pastorais priorizadas pela Igreja, foram vistas por Comblin como necessárias para a renovação dessa mesma Igreja. Embora considere que elas devam passar por um momento de evolução, assim como todas as instituições tradicionalmente passam por um momento de reforma. O diferencial é que toda reforma deve vir de novas pessoas, que mesmo estando nas estruturas

antigas resolvem se libertar delas. Isso seria voltar às origens. Assim deve acontecer com as CEBs, "como todas as instituições de Igreja, precisam ser fundadas de novo para ser fiéis ao seu programa. Fundadas por novas pessoas, com novos membros que pertençam realmente aos novos excluídos – e não aos que eram excluídos, mas já não são mais" (COMBLIN, 2011, p. 17). A importância dos núcleos fundados por Comblin carregam esse sentido, ser uma reforma, uma inovação da Igreja a partir da base.

Não foi por acaso que me direcionei para essa questão da renovação da Igreja a partir dos núcleos de formação que contaram com a colaboração de Comblin, no tocante a sua fundação. Entendo que esses passaram a representar um modo de se manter presente e atuante no meio dos excluídos, situação que já não se podia mais esperar da Instituição católica, haja vista suas novas aproximações com outros modelos pastorais. Esse apelo missionário exigia uma formação específica, exigia pessoas cuja vocação não fosse voltada para o mundo aristocrático da própria Igreja, mas pessoas que fossem capazes de viver no meio dos pobres reconhecendo a sua autonomia e cultura. Ao buscar esse modo de formação, Comblin foi inovador no método e na própria teologia.

Quanto a isso, Pablo Richard (2012) considera que a teologia de José Comblin foi igualmente inovadora quando, por muitas vezes, tratou de determinadas temáticas que se faziam, em geral, concernentes à tradição do postulado católico, como é o caso do Espírito Santo, que o fez de modo alternativo. Richard faz questão de salientar que tomou "como eixo prioritário a eclesiologia de Comblin, não como tratado teológico, mas como campo específico do confronto histórico entre Igreja hierárquica e movimento bíblico povo de Deus" (RICHARD, 2012, p. 23). Diz ainda que, tomando por referência a pneumatologia combliniana, considera que este teólogo estabeleceu as bases de uma eclesiologia pautada na ideia de que a ação do Espírito Santo não poderia ser reduzida a Trindade e aos ciclos da hierarquia da Igreja. Pois, "agora a intenção é investigar a ação do Espírito Santo no mundo, seu atuar entre cristãos e não cristãos" (RICHARD, 2012, p. 44). Com isso, levando em conta o pensamento de Comblin, rompe-se com a ideia de que o Espírito Santo age apenas junto a instituição e ao clero católico.

Segundo Comblin, o Espírito Santo exerce uma função que vai muito além dos limites eclesiásticos. Diz ainda que a tradição presente na teologia católica burocratizou o Espírito Santo fazendo deste um reprodutor de sacramentos e legitimador dos dogmas e das ações da instituição hierárquica. Tudo isso sob a certeza de ser a vontade de Deus. Ao se acomodaram nessa tradição teológica, ignoram-se outros aspectos mais condizentes com o contexto, como os históricos e os culturais. Por exemplo, "quando é eleito um novo Papa, diz-se que foi a

escolha do Espírito Santo. Isso, no entanto, só poderá ser verificado mais tarde, durante o exercício do pontificado" (COMBLIN, 2007, p. 8). O que de momento pode ser atestado, como fato, é a forte ingerência humana confabulando por meio de pleitos eleitorais, acordos secretos ou outras formas de concordatas políticas visando à defesa de alguma linha de ação eclesial ou mesmo vantagens individuais.

Considerando a perspectiva teológica que sugere que o Espírito Santo é a força ativa e benéfica de Deus, ao tomarmos como parâmetro as eleições papais, fica difícil não concordar com Comblin quando este diz que, nesses momentos, a intervenção do homem é bem mais proativa do que a do próprio Espírito Santo. Sem dúvidas, a história revela que alguns pontificados tiveram seu modo de agir marcado por tramas e ações que em nada revelaram uma ação divina. Todavia, apesar das consequências desses casos, Comblin não estava preocupado com essa controvérsia teológica. Em vez disso, preferiu voltar a sua atenção para tentar compreender a forma como o Espírito Santo agia no mundo, na vida das pessoas. Para isso, entendeu que o melhor caminho era, simplesmente, tentar responder o que o Espírito Santo faz no mundo. A resposta a que chegou, fazendo uso de um vocabulário próprio, foi: "ele dá vida, liberdade, dom da palavra, força para agir, cria o povo de Deus" (COMBLIN, 2007, p. 16). Como se vê, daí resultou os temas do seu ensaio pneumatológico construídos na esteira do Espírito Santo.

Em relação a esses temas, todos eles indispensáveis para compreender a sua teologia, para esse momento procurarei me ater com maior atenção à expressão "povo de Deus". Afinal, trata-se de uma expressão que atravessou a história testamentária e chegou até os tempos recentes da Igreja carregada de novas e até diferentes significações. Comblin, por exemplo, ao escrever sobre *o povo de Deus*, a partir do contexto e dos desdobramentos que se deram a partir do Concílio Vaticano II, entendeu que este termo encarnou na história recente da Igreja latina americana uma nova orientação compreensiva para essa expressão. Trata-se de uma obra impactante, escrita no estilo que caracteriza Comblin: profundidade, visão profética, amor por sua Igreja, dentro e fora do quadro eclesial, e, acima de tudo, amor pela Igreja de base, na perspectiva dos pobres.

Sobre o livro *O povo de Deus*, Alder Júlio (2003) lembra que é uma reflexão densa e crítico-avaliativa, o que permite aos comentaristas que se atêm a ela várias entradas por meio de diferentes enfoques. No seu caso, optou por chamar a atenção para alguns aspectos que são constitutivos ao conceito povo de Deus, sempre a luz do pensamento de Comblin. Entre os aspectos constitutivos a que chegou, ressaltou os seguintes: a) O Povo de Deus é, sobretudo, o povo dos pobres; b) O Povo de Deus, ao nascer como uma aliança, torna-se um povo

solidário; c) O Povo de Deus é chamado a ser protagonista da sua história, inclusive dentro da Igreja; d) O Povo de Deus, sendo um povo de mártires, cultiva a memória de sua caminhada; e) O Povo de Deus é um povo em movimento, sempre alimentado pela Utopia (dimensão eclesiológica); f) O Povo de Deus é um povo amante da liberdade.

Para muitos, conceituar a Igreja como povo de Deus foi a grande contribuição do Concílio Vaticano II. Essa conceituação adquire ainda mais relevância pela grandeza do próprio evento que redefiniu o povo de Deus. Convém lembrar que o próprio termo "Concílio" tem o seu sentido teológico.[13] Na Igreja, um Concílio torna presente toda sua assembléia que, uma vez reunida, nutrida pela palavra de Deus, põe-se a serviço de todos os seus fiéis através da comunhão que se dá entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Convoca-se, portanto, o povo de Deus.

Em Comblin, esse termo se tornou ainda mais fecundo e significativo, pois da forma como buscou abordar a questão, acabou criando novos enfoques, o que torna o conceito ainda mais amplo e rico em significados. Em sua visão eclesiológica, descrever a Igreja como Povo de Deus é o mesmo que adotar um modelo de Igreja que permitisse ir além das suas próprias estruturas eclesiais de poder. Isso porque, conforme Newton Cabral, essa definição significou para Igreja "um alargamento na sua forma de perceber-se, pois, na concepção do modelo eclesial anterior, o do Concílio de Trento (1545 – 1563), a Igreja era considerada uma sociedade perfeita, segregada, restrita aos seus quadros hierárquicos" (CABRAL, 2008, p. 17). É certo que essa expressão, "povo de Deus",[14] em se tratando de um termo não só teológico, mas, igualmente, histórico, este requer uma análise mais cuidadosa. É preciso considerá-lo dentro do seu sentido eclesiológico e neotestamentário. Claro, não me proponho neste trabalho tentar cumprir essa tarefa.

Não cabe aqui um resgate mais profundo desse termo, outros trabalhos já se encarregaram disso. Interessa, apenas, a redescoberta dessa expressão a partir do modo e dos interesses que levaram essa expressão ser reabilitada. No documento conciliar *Lumen Gentium*, a constituição sobre a Igreja, mudou o tratamento que era dado aos leigos e a sua posição na Igreja, em detrimento ao que era, exclusivamente, reservado ao clero. Sendo assim, por conta da nova situação dos leigos, que inclui participação ativa no sacerdócio de Cristo, já se configura num campo de elevado nível de complexidade, tendo em vista que isso

[13] Concílio vem de "*con-cilium*", que vem de "*con-kal-ium*" (neste caso, o verbo correspondente é "*concalare*"), que, por sua vez, remete a "*kaléo*", que significa convocar ("con-vocare"). Lembra Igreja, *ekklesía* em grego, *ecclesia* em latim, assembleia reunida e convocada por Deus. Ou seja, existe um sentido próximo entre Concílio e Igreja. Ver ALMEIDA, Antonio José de. *ABC do Concílio Vaticano II*, 2015.

[14] A origem mais usual para o uso da expressão Povo de Deus é relacioná-la ao êxodo de Israel, conforme narrada no antigo testamento.

se tornou um fato novo na Igreja. Afinal, atualizar a fé cristã fazendo com que os fiéis tenham consciência da sua função na sociedade e, sobretudo, na própria Igreja, em oposição a uma catequese que se limitava a doutrinar dentro das tradições da Igreja, passou a se constituir num elemento de debates diante de um catolicismo tradicional.

Contudo, as consequências advindas dessa pretensão conciliar de entender o "povo de Deus" a partir de uma nova estrutura, colocou a própria cúria romana sob tensão. Por isso, "o apego ao poder fez Roma substituir o conceito de Povo de Deus pela teologia da comunhão" (CALADO, 2003, p. 106). A respeito disso, no caso desse modelo de catolicismo tradicional e conservador, no Brasil, figuras como o padre Plínio Correia de Castro e os Bispos Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antonio de Castro Mayer, ligados a Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), emergem no cenário nacional como fortes opositores a ideia desse conceito, entre outros pressupostos dogmáticos da Igreja. Estes se tornaram figuras aguerridas e defensoras da tradição.[15]

A partir desses embates presentes nas diferentes alas da Igreja, logo se vê que no plano do pensamento teológico, que também se relaciona ao poder temporal, a Igreja Católica, principalmente a partir da segunda metade do século XX, foi posta diante de uma série de divergências e ideias em suas formas de interpretar os "sinais dos tempos". No Brasil, portanto, a recepção do Vaticano II e seus documentos acarretaram numa divisão crescente que se fez notar entre duas diferentes linhas compreensivas. Na base progressista, montou-se entre seus principais teólogos uma linha de interpretação do Concílio a partir de um compromisso cada vez mais abrangente com a causa dos pobres, o que acabou resultando em inúmeras publicações relativas não só ao conceito de povo de Deus, mas a outras expressões tão significativas que se encontram presentes nos desdobramentos do Concílio. Como exemplo, posso citar a ideia de um *Aggiornamento* (atualização em italiano), termo que acompanha o Concílio desde o momento em que o Papa João XXIII anunciou o Concílio. Em suma, *Aggiornamento* era o modo como João XXIII entendia a reforma da Igreja.

De fato, são muitas as heranças do Concílio Vaticano II. De todas elas, Comblin, ao retomar o caminho feito pelo Vaticano II, não deixa dúvidas quanto à herança que mais lhe interessa. Para este autor, a expressão povo de Deus tinha que ter sentido e razão para a América Latina. Uma de suas principais chaves de leitura eclesiológica foi acolher a teologia da Igreja povo de Deus como teologia da Igreja dos Pobres. Ou seja, voltando a lembrar dos

[15] Ver: CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição**: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/2803. Acesso em: 18 de fev. 2020.

aspectos constitutivos da Igreja povo de Deus, mencionados por Alder Júlio anteriormente, "o Povo de Deus é, sobretudo, o povo dos pobres". Para Comblin, essa era a questão. No seu entendimento os pobres inseridos na Igreja passaram a fazer parte não somente de uma categoria sociológica ou econômica, mas uma de categoria teológica. Algo que na sua compreensão, o Concílio não tinha conseguido desenvolver em sua plenitude, mesmo que eles estejam presentes em seus textos básicos. Era preciso, portanto, dar atenção aos pobres, pois eles são o critério básico do conceito de Povo.

> O retorno aos pobres e o redescobrimento da Igreja dos pobres foi o caminho que levou à reabilitação do conceito de "povo de Deus". Os conceitos de *povo* e de *pobres* são solidários e correlativos. Não há pobres que não formem um povo. Não há povo que não seja dos pobres. O Concílio não conseguiu fazer essa identificação com força suficiente e, por isso, deixou o conceito de "povo de Deus" sem base (COMBLIN, 2002, p. 11 – Grifos do autor).

Comblin tinha plena convicção que nos últimos anos esse conceito andou sofrendo duras retaliações por parte de uma ala pouca satisfeita com os desdobramentos do Vaticano II. Prova disso, é o que se pode perceber através do Sínodo da Igreja realizada em 1985, na cidade do Vaticano. Na ocasião, João Paulo II, convocou os bispos do mundo inteiro para revisitarem os documentos do Vaticano II e fazerem uma nova leitura, uma revisão. Era importante minimizar, senão romper em definitivo, com as conclusões mais significativas desse Concílio em relação à reabilitação do lugar do povo de Deus. Acreditava-se que tivesse existido uma má interpretação dos documentos conciliares. Por isso, temendo um uso sociológico e ideológico do termo, optaram por fazer, a partir de então, o uso do termo "teologia da comunhão", em substituição ao "povo de Deus". Para Comblin, essa era a verdadeira questão: ao revisitarem os documentos, o que conseguiram, e queriam, era justamente provocar um verdadeiro desmonte dessa expressão conforme havia sido pensada no Concílio Vaticano II.

A partir dessa expressão, além de muitas outras que são constituintes ao seu pensamento, é possível afirmar que em torno da sua produção literária e da sua própria vida, há muito tempo, já se vem sendo produzidos outros trabalhos de natureza acadêmica. O pensamento e a obra de Comblin tem se tornado objeto para muitas pesquisas acadêmicas, principalmente, pertencentes ao campo teológico. Prova disso, é que já são inúmeros os artigos publicados sobre esse autor, dissertações já somam uma quantia considerável. Teses, já começam a despontar. Além de ser um dos teólogos de maior produtividade e profundidade

na teologia da América Latina, Comblin encarnou, ainda, como demonstrado, o espírito missionário de quem contribuiu com outras frentes de trabalho que vão muito além de um fazer teológico preso aos dogmas e a tradição.

Neste sentido, Edelcio Ottaviani e Anderson Frezzato (2018) vão dizer que Comblin fez uma "teologia a marteladas". Tomando por referência as "Notas sobre a atuação dos padres belgas no Brasil",[16] esses autores ressaltam que a reflexão teológica de Comblin se ampara na obra de inúmeros autores, tanto da Antropologia, da Filosofia, da História quanto da Sociologia.[17] Seguem dizendo que Comblin seguirá aplicando esse método na maior parte de suas análises conjunturais. Por essa amplitude e uso de diferentes perspectivas no que concerne à realidade é que

> sua teologia a marteladas se ampara no olhar desses autores, como óculos que usamos para ver melhor o que tem aparência embaçada ou obnubilada, ou para nos proteger de uma luminosidade excessiva que nos impede de ver os matizes e o colorido das imagens reais" (OTTAVIANI; FREZZATO, 2018, p. 610).

Amparado nas obras desses autores e em sua própria experiência, a teologia de Comblin se faz não só pertinente, mas cada vez mais atual. No tocante, portanto, a essa pertinência, a partir das dissertações e teses já produzidas a respeito da teologia de Comblin, ela pode ser melhor mensurada e contabilizada tomando como ponto de partida a década de 90. Das pesquisas acadêmicas já defendidas, que se propuseram a discorrer sobre algum elemento chave do seu pensamento, importa dizer que a variedade temática que essas abordam é tão ampla quanto o próprio autor.

Assim, interessado em saber no que foi abordado e dito por essas pesquisas, lancei-me numa busca pelos acervos digitais de diferentes universidades com o intuito de elaborar um organograma a respeitos dessas pesquisas e sua natureza, tanto temática quanto disciplinar. Feito esse levantamento, dos estudos já realizados que consegui rastrear, notei que em grande medida as dissertações e teses defendidas que se relacionam a Comblin, ou de alguma forma aos seus trabalhos, como era de se esperar, tem no campo da Teologia um grande reduto acolhedor desse autor. Em outros campos, como é o caso da História, Comblin também

[16] Essas notas dizem respeito a uma série de escritos de José Comblin, datados do final da década de 50 e destinadas a Arquidiocese de Malines-Buxelles/Bélgica. Datilografadas em 92 páginas, seu conteúdo procura refletir a ação dos padres belgas no Brasil.

[17] De acordo com Edelcio Ottaviani e Anderson Frezzato, uma passada atenta pela bibliografia utilizada nessas notas, logo se percebe o uso de autores como Maria Isaura Pereira de Queiroz (1918); Gilberto Freyre (1900-1987); Hélio Jaguaribe (1923-2018); Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

demonstra ter a sua relevância, principalmente por conta dos seus atritos com a ditadura militar.

As abordagens temáticas relativas a esses trabalhos, em geral, estão dentro de três temas particularmente importantes na teologia combliniana: missão, povo de Deus e liberdade. Outros temas ligados à eclesiologia e às práticas cristãs urbanas, conforme abordados nas pesquisas, também se fizeram como objetos de grande relevância para entender a teologia de Comblin. Considerando, então, a importância dessas pesquisas, farei uma breve apresentação, tão somente, de algumas delas, e por duas razões: primeiro, infelizmente, até o momento, não tive acesso a íntegra de todos esses trabalhos. Segundo, a julgar pelo quantitativo já existente de trabalhos, me dedicarei com mais atenção para aqueles cujo objeto considero estar em sintonia com o trabalho que procuro desenvolver. Contudo, no próximo tópico deste capítulo, faço questão de ordenar todas as pesquisas que tive acesso até o momento num quadro sinótico com o intuito de evidenciar o crescente interesse e, consequentemente, a importância que Comblin vem adquirindo em alguns programas acadêmicos no Brasil. Antes de chegar a este quadro, porém, farei uma breve apreciação de duas delas.

Em 1996, mesmo ano em que é publicado o livro *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada* de libertação, de Comblin, Raimundo Geraldo Marques apresenta sua dissertação de mestrado que teve por título: *Igreja: missão permanente: o sentido da missão na "teologia da missão" de José Comblin e sua importância para a compreensão da identidade da Igreja, aplicação ao contexto brasileiro*. Este é um dos trabalhos que não tive acesso a sua íntegra. Suponho que por conta da sua data, 1996, seu modo de arquivamento me obrigaria uma visita aos arquivos físicos da PUC-Rio, instituição de origem dessa pesquisa. E foi o que procurei fazer. Por ocasião do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), realizado no período de 17 a 20 de setembro de 2019, justamente nessa universidade, procurei visitar a biblioteca a fim de ter acesso a esse trabalho. Sem sucesso. Por motivos administrativos, não pude ter acesso à pesquisa no exato dia que tinha agendado para isso. De todo modo, creio que o título do trabalho, por si só, já denota um aspecto importante do pensamento teológico de Comblin: a teologia da missão.

Com essa referência, torna-se inevitável não fazer uma ligeira associação ao livro *Teologia da missão*, de 1980. Nessa obra, Comblin explica a nova consciência da Igreja em uma fase que exige dela uma ação missionária diferente dos métodos tradicionais de outrora. No seu entendimento, a missão oferece as bases fundamentais para que a própria teologia

possa evoluir. Oferece também os princípios que deve orientar todas as reflexões teológicas. Na missão, não existe um pensamento puro, tampouco um ato de fé que se principia numa doutrina revelada. Na perspectiva do seguimento a Jesus, Comblin entende que a missão não pode mais se restringir aos aparatos formais estabelecidos pela instituição católica, como foi no passado.[18] Até porque, a missão não pode resultar de um sistema religioso. Nesse ponto, o ideal é que a missão ocorra sem desconsiderar os conhecimentos atualizados da sociedade. As ciências prestam um grande serviço nessa direção. Por isso, a pastoral é quem melhor consegue compreender os fatos novos e são esses fatos que ajudam a provocar uma mudança na "grande teologia".

O segundo trabalho que procurei visitar se insere na pneumatologia de Comblin. Ricardo Fontana, com a dissertação *Comunhão ou Povo de Deus? Estudo comparativo entre as eclesiologias de Antonio Acerbi e de José Comblin na perspectiva da sacramentalidade da Igreja*, de 2007, faz um estudo dos cenários eclesiológicos que se estabeleceram no período pós-Vaticano II para descrever a Igreja. Como o título sugere, trata-se de um estudo que procurou se amparar no uso do método comparativo. A dissertação se concentra no conceito de "Comunhão" e "Povo de Deus" a partir de duas obras: *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*,[19] de Antonio Acerbi[20]e *Povo de Deus*, de José Comblin. Ao discorrer sobre esses dois conceitos, dois modelos específicos de Igreja, Ricardo Fontana compreende que esses são importantes para se pensar a instituição católica a partir de suas principais fontes teológicas, como a Bíblia, a Tradição e o Magistério, bem como a própria evolução desses conceitos e a forma como as produções teológicas têm se debruçando sobre eles.

Eclesiologia, missão e povo de "Deus" são, portanto, alguns dos termos chaves que ajudam no entendimento do modo como Comblin pensava e fazia Teologia. Não era uma

[18] Sobre o conceito de missão no passado da Igreja, Comblin (1980) compreende da seguinte forma: o conceito de missão, até o século XVI, era aplicado somente às missões consideradas divinas. A missão estava reservada a uma inspiração vinda da Santíssima trindade. Ainda no século XVI, a ideia de missão foi usada pelos jesuítas com o propósito de expandir o cristianismo no novo mundo descoberto. A missão seguiu sendo aplicada também às atividades de sacerdotes dedicados à pregação popular de conversão, sobretudo São Vicente de Paulo (1581-1660), fundador dos Padres da Missão (Lazaristas). Essa Ideia de missão no seio da Igreja prevaleceu, provavelmente, até 1950. É correto dizer que durante os séculos anteriores a 1950, a missão era uma atividade marginal da Igreja. Em geral, orientada para o mundo exterior a sua própria realidade. Portanto, nem a Igreja, nem a teologia eram definidas pela missão.

[19] *Duas Eclesiologias: a eclesiologia jurídica e a eclesiologia de comunhão na "Lumen Gentium"*. Essa obra marca a reflexão eclesiológica pós-conciliar, pois confronta duas eclesiologias: antes do Concílio Vaticano II, cuja eclesiologia era marcada por uma perspectiva jurídica da Igreja, e posterior a esse Concílio, na qual com o Sínodo de 1985, procurou concentrar sua eclesiologia em torno do conceito "Comunhão", apesar desse não ter sido abordado no próprio Vaticano II que, na verdade, se concentrou no conceito "Povo de Deus".

[20] Teólogo e historiador.

Teologia metafísica, mas encarnada na história. Não por acaso, Comblin também se mostrou pertinente para o campo da história. Basta voltar a mencionar as obras citadas anteriormente nesse momento do capítulo, *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina* e a *Théologie de la Révolution*. Os caminhos que tomava para fazer suas proposições a respeito da teologia e da própria Igreja, por exemplo, deixava em aberto a necessidade de se pensar criticamente os diferentes cenários da Igreja, inclusive, do ponto de vista histórico. O que dava margem para se pensar a instituição católica em seu projeto colonialista, mesmo após o período mais duro dos colonialismos.

1.2 Comblin na perspectiva das Ciências das Religiões: revisão de literatura e estado da arte

Como se sabe, é inviável pensar um trabalho dessa natureza sem antes fazer uma revisão e até tomar como referência e ponto de partida os trabalhos que já foram produzidos anteriormente. Seus avanços e limitações ajudam na atualização da temática em estudo e, por isso, não podem ser desconsideradas. Para Nice Figueiredo (1990), as revisões de literatura preenchem dois papéis interligados: a) constituem-se em parte integral do desenvolvimento da ciência: função histórica; b) fornecem aos profissionais de qualquer área, informação sobre o desenvolvimento da ciência e sua literatura: função de atualização.Porém, devido ao quantitativo de trabalhos que se apresentaram no decorrer deste estudo e das diferentes abordagens feitas por cada um desses, só foi possível uma apreciação mais apurada sobre algumas dessas pesquisas.

Mas, nem por isso, deixei de apresentar, de modo geral, as pesquisas que até o momento foram realizadas e as instituições às quais estas estiveram vinculadas. Revisar, portanto, significa retomar as análises, os discursos, olhar novamente para os objetos de interesse. Contudo, não apenas no sentido de se ater as discussões que foram realizadas, mas de se colocar frente a elas de maneira critica. Nesse sentido, os trabalhos que se seguem são de grande pertinência, pois contém importantes informações teóricas, metodológicas e bibliográficas.

Então, no âmbito regional nordestino, apesar dos embates internos entre as alas conservadores e progressistas, na maioria das Igrejas locais se impôs com maior evidência asua linha de ação favorável à defesa dos seguimentos mais vulneráveis da sociedade. Esta foi a percepção de Marcos Roberto Brito dos Santos, demonstrada em sua dissertação *Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste*, de 2007. Acolhida pelo

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, a mesma traz como objeto de pesquisa, como sugere o título, a caminhada dos pobres no Nordeste e sua relação com a religiosidade popular. Embora no sumário do trabalho, estrutura capitular, não exista uma menção direta ao nome de José Comblin, seu trabalho é recorrente em toda a dissertação. Não por acaso seu nome é citado trinta e seis vezes na pesquisa. Sua contribuição dada aos missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste é reconhecida.

No primeiro capítulo da dissertação o autor se dedica aos fatores históricos que levaram a fundação do Seminário Rural da Paraíba. Já no segundo, trata da desautorização imposta pelo Vaticano aos trabalhos do Seminário Rural, o que levou ao encerramento dessa proposta e ao início do Centro de Formação Missionária. No terceiro capítulo, trata dos missionários e sua religiosidade. Por último, os conflitos políticos que marcaram a história desses missionários são postos em destaque. Trata-se, portanto, de um trabalho que se debruça sobre os esforços empreendidos por Comblin no sentido de colocar a importância dos trabalhos desenvolvidos pelos missionários do campo num período (anos 80 e 90) em que a Igreja dos pobres, junto com a teologia da libertação, começava a ser posta em dificuldades. Além disso, este trabalho oferece uma contribuição ainda maior por ter feito uma análise da trajetória desses missionários do campo no Nordeste, colocando como principal enfoque a história do próprio Seminário Rural da Paraíba, que posteriormente veio a se transformar no CFM.

Em 2011, Luciano Batista de Souza, com o seu trabalho intitulado *Educação popular e Teologia da Enxada: afinidades, convergências, complementaridades*, ao buscar alcançar seus objetivos na pesquisa, pois em evidência um aspecto que chama atenção dentro do processo formativo combliniano: o caráter pedagógico de seu método. A teologia da enxada, por exemplo, dentro do seu processo formativo, inserida na realidade social e inculturada nas práticas religiosas dos fiéis, estabelecia um importante diálogo com a educação popular. Na perspectiva da libertação, a teologia da enxada e a educação popular atuaram no sentido de tirar as pessoas do momento de opressão e alienação em que vivia para que estas pudessem tomar consciência dos seus papéis na construção da sociedade. Para isso, a situação de letargia seria substituída por uma atitude ativa e crítica diante das estruturas opressoras. Nesse ponto, é de conhecimento dos pesquisadores da teologia da enxada que esta bebeu nas fontes freireanas.

Um trabalho que contempla de maneira próxima os temas discutidos no presente estudo, como é o caso da teologia povo de Deus e, sobretudo, da Igreja dos pobres a luz da compreensão de Comblin, é a dissertação de Anastácio Ferreira de Oliveira. Defendida em

2013, tendo por título *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin: convites à práxis cristã emergentes da Missão Ibiapina no semiárido nordestino*, a dissertação defende que a Igreja dos pobres emergiu a partir das experiências missionárias do padre Ibiapina (1806-1883). Uma experiência que não escapou ao olhar atento de Comblin. Mais do que olhar, Comblin se inspirou profundamente no exemplo de vida do padre Ibiapina, no modo como esse "missionário do Nordeste" se comprometeu com o evangelho e com os pobres.

Inserida no agreste pernambucano, o trabalho de dissertação realizado por Adauto Guedes Neto, *Com o mesmo calor do sol, com o mesmo peso da enxada: a experiência da Teologia da Enxada no agreste central pernambucano entre 1964 e 1985*, de 2013, se debruça sobre as tramas locais, políticas e religiosas, que foram realizadas pelos grupos de família e movimentos sociais influenciados pela Igreja Católica e sua ala progressista. No contexto da ditadura militar chegando ao período pós-democratização, esta pesquisa, que se insere no campo da história, foca no trabalho que foi realizado pelos seminaristas e pelos padres ligados ao núcleo da Teologia da Enxada da cidade de Tacaimbó/PE. Na pesquisa, ganha destaque o papel desempenhado por Comblin. A partir dessa experiência, a pesquisa se desenvolve através do protagonismo que fora vivido pelos homens e pelas mulheres, trabalhadores do campo e pobres daquela região, que, liderados pelos seminaristas da Teologia da Enxada, tiveram uma forte atuação no enfrentamento das elites tradicionais e da hegemonia política estabelecida.

A fim, portanto, de produzir um esquema que favoreça uma melhor representação das pesquisas que pude, até então, levantar é que busquei elaborar o seguinte quadro sinótico com o intuito de tornar mais simples e eficaz as informações que procuro apresentar.

Quadro 1. Pesquisas relacionadas a José Comblin – Mestrado/Doutorado (1996 – 2018)

	Ano	Autor/Título	Nível	Orientador(a)	Programa
1	1996	**RAIMUNDO, Geraldo Marques**. *Igreja: missão permanente: o sentido da missão na "teologia da missão" de José Comblin e sua importância para a compreensão da identidade da Igreja, aplicação ao contexto brasileiro*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Antonio da Silva Pereira	PUC – Rio de Janeiro/RJ
2	2007	**FONTANA, Ricardo**. *Comunhão ou Povo de Deus?*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Geraldo Luiz	PUC – Porto Alegre/RS

		Estudo comparativo entre as eclesiologias de Antonio Acerbi e de José Comblin na perspectiva da sacramentalidade da Igreja		Borges Hackmann	
3	2007	**SANTOS, Marcos Roberto Brito dos**. *Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste*	Mestrado (História)	Prof. Drª. Edilece Souza Couto	UFBA – Salvador/BA
4	2011	**CHARLES, Carlos Roberto de Oliveira**. *Manifestações do Espírito Libertador no Continente da Esperança: uma perspectiva de José Comblin*	Mestrado (Teologia)	Prof. Drª. Jenura Clothilde Boff	PUC – Rio de Janeiro/RJ
5	2011	**SOUZA, Luciano Batista de**. *Educação popular e Teologia da Enxada: afinidades, convergências, complementaridades*	Mestrado (Pedagogia)	Prof. Dr. Luiz Gonzaga Gonçalves	UFPB – João Pessoa/PB
6	2012	**MAGALHÃES, Cícero Edvam**. *Religiosidade e Teologia Popular à Luz da Eclesiologia de José Comblin*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque	FAJE – Belo Horizonte/MG
7	2013	**OLIVEIRA, Anastácio Ferreira de**. *Igreja dos pobres e imagens de deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin: convites à práxis cristã emergentes da Missão Ibiapina no semiárido nordestino*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. João Batista Libanio	FAJE – Belo Horizonte/MG
8	2013	**OTTAVIANI, Edélcio Serafim**. *A busca da verdade no exercício da liberdade: especificidades, dificuldades e espiritualidade do teólogo contemporâneo*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Antonio Manzato	PUC – São Paulo/SP
9	2013	**ZANON, Maria de Lurdes**. *O movimento Mucker à luz do cristianismo primitivo na interpretação de Rinaldo Fabris e José Comblin*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Irineu José Rabuske	PUC – Porto Alegre/RS
10	2013	**GUEDES NETO, Adauto.** *Com o mesmo calor do sol, com o mesmo peso da enxada: a experiência da Teologia da Enxada no agreste central pernambucano entre 1964 e 1985*	Mestrado (História)	Profª. Dra. Maria do Socorro Abreu e Lima	UFPE – Recife/PE
11	2014	**SANTOS, Marcos Roberto**	Doutorado	Profª. Drª.	UFBA –

		Brito dos. *Padre José Comblin e a Ditadura Militar: religião, discurso e práticas cristãs nos anos de chumbo (1968-1972)*	(História)	Edilece Souza Couto	Salvador/BA
12	2015	**CHARLES, Carlos Roberto de Oliveira**. *Comunidade segundo o Espírito: fraternidade e libertação: uma aproximação pneumatológica entre Francisco de Assis e José Comblin*	Doutorado (Teologia)	Prof. Dr. Luiz Fernando Ribeiro Santana	PUC – Rio de Janeiro/RJ
13	2015	**COSTA, José Almir da**. *Vida cristã na cidade: perspectivas de Comblin e Libanio*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares	FAJE – Belo Horizonte/MG
14	2016	**MILKUSZKA, Gelson Luiz**. *O discípulo missionário na perspectiva de José Comblin: implicações para uma paróquia missionária*	Doutorado (Teologia)	Prof. Dr. Paulo César Barros	FAJE – Belo Horizonte/MG
15	2017	**CARDOSO, Carlos Domingos**. *Liberdade cristã à luz da teologia da libertação de José Comblin*	Mestrado (Teologia)	Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque	FAGE – Belo Horizonte/MG
16	2018	**SOUZA, Flávio Fernando de**. *Pedagogia de evangelização para a cidade hoje*	Doutorado (Teologia)		PUC – Curitiba/PR

Fonte: quadro elaborado pelo autor da tese

Além destas pesquisas, já concluídas, de acordo com o Centro de Pesquisa e Documentação José Comblin[21] e minhas próprias buscas pelos bancos e repositórios existentes, outras pesquisas se encontram em andamento, tanto em nível de mestrado quanto em nível de doutorado. De todo modo, as pesquisas apresentadas no quadro acima, além de ajudar a reforçar o alcance acadêmico de Comblin, também ajudam a dar conta das muitas possibilidades investigativas a partir desse autor. Considero, ainda, que essas pesquisas ao se colocarem, hoje, ao lado dos trabalhos produzidos pelo próprio Comblin, se tornam um material importante para ajudar na reflexão sobre os diversos aspectos esboçados pela teologia de Comblin e como ele mesmo atuava em favor dessa teologia. Lembrando que a maioria absoluta dos trabalhos foi elaborada por leigos e leigas.

[21] Ver: http://www.unicap.br/comblin/pesquisa/em-andamento/. Acesso em: 04 de mar. 2020.

De muitas maneiras, estes trabalhos ajudam na percepção que a teologia de Comblin sempre culmina na direção dos pobres. Percebe-se, igualmente, que ela só pode ser discutida e compreendida num plano dialético. Essa dialética era pensada no sentido de uma vivência eclesial e pastoral a partir de um plano empírico, não só teórico, mas sem se abster das críticas em relação às ações desenvolvidas a partir dessas vivências. Absolutamente, nada estava escapava a necessidade de ser repensado, desfeito e iniciado novamente. Inclusive, a sua própria interpretação teológica estava passível de crítica. Nada era absoluto. A sociedade avançava e junto com ela o modo de pensar e fazer teologia tinha que caminhar no ritmo desses avanços. Comblin insistia em dizer que na América Latina, muitos teólogos percebiam que a teologia medieval tinha triunfado durante séculos, o que significava dizer a existência de uma distância enorme entre o povo e o clero. Para Comblin (2011), porém, o povo já não aceitava mais essa distância. O povo quer ser reconhecido e fazer parte dos acontecimentos mais significativos da sua Igreja.

Partindo de uma reflexão que foi tecida durante toda metade do século XX, não só teórica, mas, principalmente, originada na convivência com o os pobres da América Latina, Comblin insistiu em mostrar que a teologia medieval, que resultou numa cristandade alicerçada numa estreita relação entre os poderes civis (político e econômico) e o clero, não deixava espaço para a Igreja dos pobres, pois os trata como pessoas inferiores, sem qualquer tipo de conhecimento aplicável aos andamentos da Igreja. E o que é mais grave: não lhes permite uma ascensão num plano social e cultural, apesar dos belos discursos feitos por algumas autoridades da aristocracia dominante. Assim, "sentimos a necessidade de uma teologia que possa orientar e estimular a maturidade dos leigos de tal modo que possam anunciar em sua vida o evangelho, e não somente fazer o que os sacerdotes mandam" (COMBLIN, 2007, p. 86). Daí o recurso de uma teologia povo de Deus, que ajudou a elaborar outras teologias, como a Teologia da Libertação e, relacionada a ela, a Teologia da Enxada. Daí a importância da Teologia de Comblin.

É fato que a perspectiva teológica adotada por Comblin e, mais ainda, o modo como este autor pensou e procurou fazer sua teologia não é uma unanimidade entre muitos teólogos, e leigos também. Em oposição a sua perspectiva, consideram que outras elaborações teológicas, como as da encarnação,[22] por exemplo, podem ser entendidas como melhor

[22] De acordo com o próprio Comblin, dentro dos debates teológicos atuais, encontra-se inserido nessa pauta os debates em torno da cristologia, talvez o mais importante do século. Duas maneiras de pensar a cristologia estão em jogo: uma corrente tem na encarnação, no momento da concepção de Jesus, o seu ponto de partida; a outra maneira parte de sua vida morte e ressurreição. "Durante toda a história da cristandade prevaleceu a teoria da

apropriada do ponto de vista da tradição da Igreja. Todavia, quando estas são pensadas do ponto de vista da América Latina, a partir dos direcionamentos que foram tomados nas Conferências Episcopais desse continente, me refiro a opção pelos pobres e a própria Igreja dos pobres, essas teologias não conseguem dar sentido as evoluções, com suas problemáticas, que são peculiares da América Latina.

Nesse sentido, acredito que Comblin tenha se lançado num esforço de acompanhar essa evolução. E ao fazer isso, não propôs outra teologia. Na verdade, abriu espaço para uma teologia do tipo indutiva, a partir da Bíblia e da história do cristianismo, em vez de uma teologia dedutiva, derivada da antiga teologia escolástica e dos grandes autores medievais.[23] Portanto, seu projeto teológico teve como centro e principal fundamento os pobres. A teologia de Comblin é inseparável do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais da América Latina e do caminho feito pelas comunidades de base na direção dos pobres. Ou seja, a partir dos pobres e, mais ainda, juntos com os pobres.

Entrando no campo das Ciências das Religiões, pode-se dizer que ainda é tímida a presença de estudos relativos à Comblin. Mas não ausentes. Das pesquisas já realizadas, ou ainda em andamento, mesmo nas Ciências das Religiões, ainda é marcante o interesse pelo referencial teológico em seu pensamento. Contudo, dentro dessa área, esse interesse tende a culminar nos aspectos práticos da sua teologia. E não só da teologia. Como já se indicou, além dessa área, outros campos do saber também vêm sendo postos como perspectivas para compreender algum objeto de estudo a partir desse autor, o que favorece uma aproximação com as Ciências das Religiões. Antes, porém, de chegarmos aos trabalhos produzidos nas Ciências das Religiões sobre Comblin, é importante fazer um breve esboço dessa área a fim de compreender o que torna possível uma interface com esse teólogo como campo de pesquisa.

Quando se fala em ações práticas, em experiências, as Ciências das Religiões, dentro de sua árvore o conhecimento, dispõe de uma subárea capaz de dar conta dessas dimensões, isso, por fazer uso de instrumentais analíticos constitutivos de áreas do conhecimento que se debruçam, singularmente, sobre a própria experiência humana, tanto em seu aspecto histórico quanto evolutivo. Refiro-me, as Ciências Empíricas da Religião. Por ter como tema correlato

---

encarnação, que parte da divindade de Jesus e da inserção dessa divindade dentro de uma natureza humana" (COMBLIN, 2007, p. 81)

[23] Ver: COMBLIN, José. **O pobre**: critério para a profecia. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (Org.). Opção pelos pobres no século XXI. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 181-201.

os fenômenos religiosos no "campo",[24] essa subárea parte das formas diversificadas e variáveis encontradas no mundo religioso. Para isso, outras ciências que se detém sob aspectos específicos do estudo das religiões, como a Sociologia, a História, a Antropologia, entre outras, colaboram na reflexão desse fenômeno. Do ponto de vista metodológico, para as Ciências Empíricas da Religião, as manifestações religiosas se configuram nos fatos complexos, sendo que esses se encontram presentes nos elementos filosóficos, sociais, culturais e práticos, todos eles constitutivos e determinantes nas religiões, e que deve deter a atenção do pesquisador.

Frank Usarski (2006), ao discutir a instituição acadêmica da Ciência da Religião como disciplina autônoma, demarcando o que vem a ser as constituintes das Ciências das Religiões, considera que uma questão fundamental é se aproximar das religiões a partir de categorias científicas. Focado em questões de ordem epistemológicas, Usarski toma por referência a teoria de Niklas Luhmann[25] para dizer que a Ciência da Religião, assim como outras disciplinas universitárias, dispõe de características que a qualificam como um *sistema* social.[26] Essa discussão apresentada por Usarski, que se insere nos debates acadêmicos em torno das epistemologias das Ciências das Religiões – sendo que essas epistemologias corresponde também a uma das oito subáreas das Ciências das Religiões – colabora na reflexão sobre a importância dos estudos empíricos dentro dessa área, posto que ela demarca a própria história formativa da disciplina.

No que se refere a esse período, Usarski lembra que o início da disciplina, fixado pela instalação da primeira cátedra em Ciência da Religião, em 1873, aos moldes que foi estabelecida nesse período, teve o seu fim a partir da publicação da tese de Joachim Wach,[27] em 1924, na Universidade de Leipzig. Isso se deu por conta do "lançamento da famosa obra que enfatizou a complementaridade do lado empírico-histórico e do sistemático como estrutura obrigatória da Ciência da Religião" (USARSKI, 2006, p. 16). Tal proposta, afirma Usarski, acabou se tornando um modelo para a Ciência da Religião. E, por várias razões, se mantém até hoje como arquétipo. Isso tem a ver com o modelo, com o tipo ideal de disciplina

[24] Ver: SENRA, Flávio. **Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil**: Situação atual e perspectivas. Disponível em: http://200.144.145.24/rever/article/view/26196/18859.

[25]Niklas Luhmann (1927-1998) foi um sociólogo alemão apontado como um dos principais autores das teorias sociais do século XX. Durante sua carreira acadêmica, Luhmann, além do tema da religião, também tratou em seus estudos de temas voltados para a política, as artes, economia e dos sistemas comunicacionais.

[26]Grifo de Frank Usarski.

[27]Joachim Ernst Adolphe Felix Wach (1898-1955). Na sua tese, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, 1924, enfatizou que dentro da Ciência da Religião o estudo empírico-histórico e sistemático deveria ser obrigatório na estrutura dessa disciplina.

que se pretende neutra diante de seus objetos de pesquisa. O que exige um distanciamento da sua disciplina mãe, a Teologia.

> Diferentemente da Teologia, cujos representantes são geralmente comprometidos com o Cristianismo tanto como referência religiosa particular quanto como privilegiada matéria de análise, a Ciência da Religião é virtualmente irrestrita quanto aos fenômenos considerados por ela dignos de investigação. Aproxima-se de seus objetos por um interesse primário isento de motivos apologéticos e ou missionários (USARSKI, 2006, p. 17).

A propósito dessa isenção, das motivações apologéticas e missionárias resultantes da Teologia, as Ciências das religiões encontram nos dois ramos dessa disciplina, estudos empíricos e estudos sistemáticos, conforme estabeleceu Joachim Wach (2018), no início do século XX, um lugar propício para se desenvolver de maneira a manter-se distante dessa herança da Teologia. No caso do ramo empírico, que não deixa de ser sistemático, esse ramo objetiva estudar e apresentar o desenvolvimento das religiões observáveis. Um contraponto a historiografia da religião que, conforme Wach, durante muito tempo esteve restrita a *história sacra*,[28] sendo que a "história"[29] da religião era, na verdade, a história da salvação. Para Wach, só é possível falar em estudo empírico a partir do século XVIII. No seu entendimento, trabalhos de autores como J. Spencer, Calmet, Erasmo de Roterdã, Sabastian Frank, entre outros, foram de importância decisiva para os estudos empíricos das religiões em geral, ou seja, religiões não cristãs.

Contudo, até o período que escreveu o seu texto (1924), Joachim Wach chama a atenção para o fato de que até aquele momento não tenha existido na Ciência da Religião um estudo empírico, uma tentativa significativa nessa direção. Os trabalhos de cunho universal das religiões e especulativo ainda eram enfáticos, embora já se esboçasse no período uma aversão a explicações universalistas e construtivistas da religião. De todo modo, ao problematizar sobre os ramos das Ciências das Religiões, em particular sobre o empírico, Wach abriu precedentes para que hoje seja possível, como ele mesmo veio a sugerir, que a Ciência da Religião estude o desenvolvimento da Religião. E por desenvolvimento ele não quer dizer começo ou origem da religião num sentido filosófico, nem mesmo no sentido de transformação, visto que a religião não pode transforma-se em outra coisa que não seja religião, nem o contrário disso, mas em reconstrução do curso e desenvolvimento histórico das religiões junto à humanidade. Esse desenvolvimento quer dizer também se "tornar" das

[28] Grifo de Joachim Wach.
[29] Ibidem.

religiões, principalmente nas religiões particulares, e é justamente aí que faz sentido os estudos empíricos.

> Para entender o desenvolvimento das religiões, a pessoa deve ser capaz mais do que registrar as mudanças internas ou externas. Para compreender o desenvolvimento das religiões, deve ser capaz de traçar, com o belo órgão de um empirista nato, o surgimento de fenômenos particulares, de indivíduos, de formas objetivas ou de um povo. Deve captar as leis pelas quais a dialética do tornar-se [*das Werden*] procede, pelas quais se submete a uma ordem universal e ainda segue uma lei própria. Certamente o estudo empírico das religiões lida apenas com fundamentos históricos concretos, mas o surgimento e a morte desses fenômenos particulares só podem ser compreendidos por alguém que, por experiência prévia, tenha um conhecimento geral do surgimento e da queda de outras realidades espirituais (WACH, 2018, p. 237).

Ciente de todas as implicações epistemológicas e teóricas que um estudo empírico a partir de um grupo religioso em sua singularidade pode oferecer, a partir de um campo de pesquisa concreto, onde os objetos de investigação possam incluir os interesses e os sentimentos de pessoas comuns, ainda assim, é preciso enfatizar a sua importância em favor da compreensão do seu desenvolvimento da forma mais detalhada possível. Esse pensamento empírico, além de ajudar a tornar a religião um tema científico, também desafiou as ideologias teológicas ao valorizar o cenário religioso presente. O ponto de partida do empirismo "é precisamente a ascensão e a queda, o florescimento e o desvanecimento das aparências temporais e empíricas o que é mais importante para a ciência empírica da religião" (WACH, 2018, p. 237). Suas consequências, portanto, é valorizar as abordagens que privilegiem as pessoas inseridas em seus ambientes culturais e religiosos determinados.

Com isso, a ideia de um pesquisador de escritório, isolado em suas próprias ideias, raciocínios e fontes ortodoxas (linguagens), abre espaço para novas possibilidades investigativas. Não se trata da perda de valor dessas fontes, tampouco de sua substituição, mas, como lembra Usarski, ao prefaciar o livro *O que é Ciência da Religião*, de Hans-Jügen Greschat (2005), a vida religiosa, particularmente relacionada às formas populares, se manifesta de maneira multifacetada e constitui uma totalidade cuja investigação adequada requer abordagem multiangular. Sendo assim, "o pesquisador é intimado não apenas a aumentar o espectro do seu material empírico, mas também a cultivar sua sensibilidade em favor de uma compreensão mais autêntica possível do olhar do fiel da religião em questão" (USARSKI, 2005, p. 10). Uma compreensão que, sem dúvidas, para sua melhor condução

exige autonomia em relação ao objeto pesquisado, algo que é próprio das Ciências das Religiões.

Sobre a empiria presente nas Ciências das Religiões, eis que Comblin reconhece o papel que compete a essa disciplina. E não só a essa. Comblin é favorável ao entendimento de que as religiões sempre estiveram presentes na cultura das massas, é uma construção humana que alimenta a cultura e é alimentada por ela. "A religião sempre esteve no centro da cultura e foi fonte das obras culturais mais belas do mundo. Foi e ainda é fonte ativa de cultura, apesar de ser menos do que no passado" (COMBLIN, 2011, p. 2). A religião, se referindo à cristã, é uma obra do helenismo. Foi criada pelas elites do mundo greco-romano. Entretanto, essa religião, que ele chama de racional, "desceu até as camadas inferiores penetrando profundamente nelas, sobretudo depois das grandes reformas" (COMBLIN, 1982, p. 133). Embora, em algumas etapas da história, ela tenha sobrevivido com grandes dificuldades junto às massas populares tendo em vista que foram postas numa tentativa de enquadramento pela instituição oficial.

A religião, de acordo com Comblin, explica os mistérios da vida que a ciência ainda não foi capaz de responder, tais como a existência, o tempo da vida, o nascimento e a morte. Os acontecimentos relativos ao mundo exterior também estão passíveis de explicações pela religião. Todo o mundo empírico, que ocupa a mente e as ações dos homens e das mulheres, é passível de explicações. Contudo, sobre essas explicações, inclusive sobre as próprias religiões, Comblin entende que, como teólogo, não lhe cabe buscar essas explicações, pois as Ciências das Religiões, a Psicologia religiosa, a Sociologia religiosa e a Antropologia religiosa já estudaram, e ainda seguem estudando, todos esses fenômenos.[30]

Em Comblin, portanto, a singularidade da sua teologia se manifesta na capacidade intelectual de dialogar com as demais ciências. Comblin, com habilidade, fez bom uso da contemporaneidade no sentido de se manter atento e crítico as coisas do seu tempo e espaço em que estava inserido. Faço aqui uma referência ao artigo do professor Edelcio Ottaviani intitulado *José Comblin: um teólogo contemporâneo e parresiasta*, no qual versa sobre a contemporaneidade o exercício do "franco-falar" (*parresía*) do teólogo Comblin, através da sua vida e dos seus escritos. Ao procurar estabelecer uma maior visibilidade sobre os aspectos da teologia da prosperidade, que reflete um sistema econômico e político excludente, através do pensamento e das atitudes de Comblin, Ottaviani aponta neste autor um pensador que conseguiu se manter crítico ao seu tempo. Um pensamento que no campo da teologia se

[30] COMBLIN, José. *Religião e Evangelho.* Disponível em: http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=342.

consolidava quando refletia, por exemplo, sobre questões concernentes ao Concílio Vaticano II e o próprio período da cristandade da Igreja.

Ao se debruçar sobre a leitura do livro *O povo de Deus*, Ottaviani consegue perceber que em alguns capítulos dessa obra, embora não exista uma menção aberta a Michel Foucault, existem várias abordagens feitas por esse filósofo francês, tais como *disciplina*, *polícia*, *direção de consciência* e o *dispositivo da confissão* como instrumento de poder e de ação do clero que são trabalhadas por Comblin. Levando em conta esse referencial, entende que tanto Comblin quanto Foucault, cada um a seu modo, falam de movimentos de revolta em relação ao poder pastoral. No tocante a governamentalidade, as noções que foram estabelecidas por cada um desses – proféticos, em Comblin, e revolta de conduta, em Foucault – dizem respeito aos movimentos de revolta em relação ao poder pastoral estabelecido pela Igreja.

> Os temas e expressões utilizados por Comblin nos faz lembrar os estudos realizados por Foucault na primeira parte do curso de 1977-1978, *Segurança, Território* e *População*, em que Michel Foucault analisa profundamente as tecnologias de governamentalidade do poder pastoral (OTTAVIANI, 2015, p. 188).

Ora, e o que esse percurso feito por Ottaviani, traçando um paralelo entre Comblin e Foucault, tem a ver com o momento desse trabalho? Como todo pensador contemporâneo, para tratar de alguns dos seus temas favoritos "Liberdade", "Missão", "Espírito", Comblin recorreu a um importante diálogo com outros campos do saber. Um diálogo que, por vezes, exigiu saber viver nos limites de um território que separa o mundo interior da instituição católica do mundo exterior, isso, em nome de uma liberdade de pensamento teológico que só fazia sentido se levasse na mais alta conta a vida em todas as suas esferas. Embora nesse diálogo, muitas vezes, o ser teólogo falasse mais alto.

Nas páginas introdutórias do livro *A vida em busca de liberdade* Comblin considera que temas relacionados aos vocábulos "agir", "palavra", "liberdade", "povo" e "vida" sejam pertencentes ao mundo cristão e teológicos e não às ciências humanas. Porém, este seu ponto de vista compreensivo não me convence. Óbvio que essa é uma postura tomada por um teólogo que mesmo sendo de uma linha progressista, também é um sacerdote católico. Não é porque essas cinco palavras dão corpus e sentido a sua *opus magnum*, sua teologia do Espírito Santo, que ela tenha uma significância particular somente ao campo teológico cristão. Analisando com critérios mais amplos esse entendimento de Comblin, percebe-se que ao fazer uso desses termos ele acaba se aproximando, e muito, do uso e sentido que os demais campos

disciplinares das ciências humanas dão para esses termos que ele entende ser de origem cristã e, portanto, teológica.

Procuro embasar este meu pensamento tomando como princípio a própria forma como Comblin entende a teologia, distanciando-se da teologia tradicional e seus conceitos que são defendidos pela instituição católica. Para este, na teologia tradicional "atribui-se ao Espírito Santo a formulação dos dogmas, a ação dos sacramentos e as nomeações aos diversos cargos dentro da organização eclesiástica" (COMBLIN, 2007, p. 7). Visto dessa forma, é como se o Espírito Santo agisse somente dentro da Igreja e através dela. É como se sua ação tivesse sido reduzida ao interior da Trindade e ao próprio sistema institucional católico. Comblin pensava diferente. Para ele o Espírito agia no mundo, fora das Igrejas. Atuava entre os cristãos e não cristãos.

Nesse sentido, ao se distanciar de alguns preceitos básicos da teologia tradicional e inserir o Espírito Santo no mundo, agindo na história de homens e mulheres, para além da história eclesiástica, Comblin, inevitavelmente, acaba se aproximando de temas que pertencem a diversos campos das ciências humanas. O que, na verdade, nunca se constitui num problema para ele. Comblin sabia dialogar com as demais ciências. De muitas maneiras, sua reflexão teológica serviu de análise tanto para a realidade social e política quanto para a eclesial e religiosa. Carlos Mesters lembra que muitas pessoas quando ouvem a palavra "teologia" logo pensam em reflexões e ideias. Eu diria até mais, de natureza divina e simbólica. Comblin, porém, para Mesters, pensava diferente, pensava nos pés e nas mãos, na enxada: "teologia da enxada". Pois, "as ideias novas da teologia nascem das atitudes e dos embates no concreto da vida, em confronto com os problemas. Assim nasceu a teologia da libertação, da qual José Comblin foi um dos pioneiros" (MESTERS, 2012, p. 15).

A constituição do pensamento de Comblin repercutiu em vários campos, chegando até as Ciências das Religiões. Nesta área, este pensamento foi sendo desenvolvido de modo que um diagnóstico sobre a realidade e os fenômenos que dela fazem parte, principalmente os religiosos, fosse elaborado tendo seu olhar fixo no tempo presente, não em um passado que não se adequa mais as especificidades da contemporaneidade. Nessa perspectiva, as dissertações relacionadas à Comblin, que foram possíveis recuperar, não fogem a essa linha de adequação aos nossos dias. Das seis pesquisas, vistas numa perspectiva de conjunto, o que se percebe é uma tendência a tomar como temas de estudos questões atuais da sociedade, particularmente da esfera social, de modo a relacioná-las com práxis cristã. Com isso, termos como *Fé Cristã*, *Ecumenismo*, *Diálogo*, *Compromisso Social*, *Justiça Social*, sob diferentes perspectivas, se colocam na centralidade desses estudos.

O primeiro trabalho da lista, defendido em 1997, por Marcos de Castro Lourenço, infelizmente, não consegui acesso a sua íntegra. Ao visitar a página da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), que, aliás, concentra quatro das seis pesquisas já realizadas sobre Comblin no Campo das Ciências das Religiões, a informação que obtive foi a inclusão do título desse trabalho, *Pastoral urbana: apontamentos para uma práxis ecumênica a partir do pensamento de José Comblin à cidade de São Paulo*, numa listagem junto com outros 197 trabalhos, que vão de 1981 a 2000. A própria página da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) não tem à disposição nenhum registro mais amplo desse trabalho, o que me deixa à mercê, apenas, de tentar fazer bom uso do título como principal referência: A Pastoral Urbana.

Na dissertação intitulada *Fé cristã e compromisso social hoje: um diálogo com o pensamento de José Comblin*, 2007, Edilene da Silva Dias, que se apresenta em seu trabalho como professora e pregadora protestante, ao abordar as questões manifestas já no título da sua pesquisa, *fé cristã e compromisso social*, coloca as obras de Comblin como principal referencial teórico para aprofundar o tema. Contudo, faz questão de esclarecer que o trabalho não é sobre esse teólogo, mas devido à forma como Comblin aborda e situa as questões sociais em seus trabalhos teológicos, não poderia deixar de colocar o pensamento combliniano como ponto chave para embasar as suas reflexões.

Edilene Dias, assegura que a percepção para essa pesquisa teve origem na acomodação das pessoas que frequentavam os seminários e/ou as Igrejas por onde ela atuava, seja como professora ou pregadora. Percebeu que, nesses ambientes religiosos protestantes, grande parte dos ouvintes tinham uma predileção por discursos que não exigissem deles um compromisso social, um enfrentamento das injustiças e desigualdades que se fazem presentes na sociedade. Em vez disso, preferem o conforto e a acomodação de discursos que se limitam a legitimar as suas vidas "tranquilas". Contrariada em sua concepção, de que os cristãos fazem parte da sociedade e nela devem agir com compromisso e coragem, eis que surge a pergunta que move a sua pesquisa: "que tipo de fé cristã pode motivar essas pessoas a saírem dessa insensibilidade ou apatia?". Para essa pergunta, encontrou uma possível resposta em Comblin: "a Igreja está a serviço do mundo. Não pode sair dele".[31]

De volta a Pastoral Urbana, nos movimentos das cidades, espaço que nas últimas décadas se registrou um movimento populacional que redefiniu os cenários sociais e religiosos, Comblin procurou um caminho para refletir sobre a Igreja inserida na sociedade e

[31]COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI**: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996. p. 6.

no contexto social. Esse é o tema do trabalho de Paulo César Pereira, 2011. Tendo por título *Pastoral urbana: uma abordagem a partir da obra do teólogo Joseph Comblin*, nos três capítulos que compõe esse trabalho, a cada um deles, se destaca uma palavra-chave. No primeiro, cidade e Pós-modernidade, no segundo, José Comblin e, por último, a palavra pastoral é posta sempre em relação com outros termos, por exemplo, Esperança, Justiça e Liberdade. A Pastoral Urbana, entendida como evangelização na cidade, tem por grande desafio a cidade e seus contextos Pós-modernos. É justamente nesse contexto que a pesquisa coloca o seu objetivo. A luz da compreensão de Comblin, sobre a pastoral urbana, Paulo César faz uma análise da recepção das ideias de Pastoral Urbana desse teólogo pela Igreja Católica.

O quarto trabalho, de Paulo Cappelletti, de 2012, *Conversão e justiça social no pensamento de José Comblin*, já trás no seu título uma síntese daquilo que é a proposta do trabalho, no caso, desenvolver os conceitos de conversão e justiça social a partir do pensamento de Comblin. No primeiro capítulo da dissertação, fez uma síntese biográfica de alguns momentos da vida de Comblin. No segundo capítulo, apresentou o conceito de Conversão em Comblin. Já no terceiro, abordou o conceito de Justiça Social. Ao final de cada capítulo, chegou a uma conclusão que é própria do objetivo final do pensamento teológico desse teólogo: a conversão ao Reino de Deus e não a instituição religiosa; e a conversão aos pobres, de modo prático, não só com palavras.

Ainda nos desdobramentos do pensamento de Comblin, só que agora nas relações existentes entre o processo de Libertação e Educação Popular, Adriana Thomé, numa perspectiva antropológica e social do conceito de liberdade, discute as implicações que a noção de liberdade, como uma dimensão fundamental da vida, no sentido de preocupar-se com o outro, pode trazer na luta pela transformação da sociedade. Seu trabalho, que tem por título *A arte da educação popular e o processo de libertação no pensamento de Comblin*, defendido em 2012, levanta a hipótese de que existem, na base do pensamento de Comblin, elementos antropológicos e sociais que influenciaram tanto na gênese da sua proposta de educação popular quanto na sua própria práxis libertadora no Brasil. A partir de uma pesquisa bibliográfica, Adriana Thomé buscou "apresentar a vida e a obra de José Comblin e daqueles que dialogam com ele, a fim de que se possa entender de maneira profícua a noção de libertação dentro dos períodos históricos que marcaram a renovação da Igreja e a formação da Teologia da libertação". Esses períodos marcantes dizem respeito ao Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla. Outro momento importante desse trabalho foi o resgate histórico feito da Educação Popular no Brasil e na América Latina, sem deixar de expor suas

implicações pedagógicas e filosóficas, a fim de fazer uma análise da relação que tais situações têm com o referencial teórico presente no pensamento de Comblin.

O sexto trabalho, e último, dessas breves apresentações, volta ao tema da Pastoral Urbana. Jefferson Grijo Brasil, com o seu trabalho *Os desafios do Cristianismo nas cidades: a perspectiva de José Comblin,* 2016, problematiza que o cristianismo frente aos avanços das cidades nos últimos séculos se encontra diante de um grande paradoxo: sua presença e influência já não são a mesma como em períodos anteriores. Nessa direção, tomando por referência os estudos sistemáticos de Comblin, Jefferson Brasil não só diz quais são os desafios a serem enfrentados pelo cristianismo colocados por esse autor, mas aponta as soluções dadas por ele. Seguindo a linha do pensamento de Comblin considera que devido o ritmo de crescimento e evolução das cidades os templos já não ocupam a mesma posição de destaque de outrora. Na verdade, tem ficado para trás por conta da modernidade citadina. A marginalização de uma parcela da sociedade pelo Estado expõe outra fragilidade do Cristianismo que não consegue cumprir o seu papel social. Por último, o desafio posto pelas múltiplas culturas que se encontram nas cidades, assim como a pluralidade religiosa e a singularidade presente em cada um dos seus traços individuais.

Feitas essas devidas apresentações, para sintetizar com maior precisão e organização esses trabalhos que foram produzidos nos últimos anos, volto a fazer um quadro sinótico para que as temáticas abordadas e as categorias comblinianas usadas por esses, entre outros elementos a serem percebidos, possam ser melhores evidenciados, em seus usos e efeitos, no âmbito das Ciências das Religiões.

Quadro 2. Pesquisas relacionadas a José Comblin nas Ciências das Religiões – Mestrado (1997 – 2016)

	Ano	Autor/Título	Nivel	Orientador	Programa
1	1997	**LOURENÇO, Marcos de Castro**. *Pastoral urbana: apontamentos para uma práxis ecumênica a partir do pensamento de José Comblin à cidade de São Paulo*	Mestrado	Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva	UMESP – São Bernardo do Campo /SP
2	2007	**DIAS, Edilene da Silva**. *Fé cristã e compromisso social hoje: um diálogo com o pensamento de José Comblin*	Mestrado	Prof. Dr. Jung Mo Sung	UMESP – São Bernardo do Campo/SP
3	2011	**PEREIRA, Paulo César**. *Pastoral urbana: uma*	Mestrado	Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets	UNICAP – Recife/PE

		abordagem a partir da obra do teólogo Joseph Comblin		Vasconcelos	
4	2012	**CAPPELLETTI, Paulo**. *Conversão e justiça social no pensamento de José Comblin*	Mestrado	Prof. Dr. Jung Mo Sung	UMESP - São Bernardo do Campo/SP
5	2012	**THOME, Adriana**. *A arte da educação popular e o processo de libertação no pensamento de Comblin*	Mestrado	Prof. Dr. Jung Mo Sung	UMESP – São Bernardo do Campo/SP
6	2016	**BRASIL, Jefferson Grijo**. *Os desafios do cristianismo nas cidades: a perspectiva de José Comblin*	Mestrado (profissional)	Prof. Dr. Wanderley Pereira da Rosa	Faculdade Unida de Vitória – Vitória/ES

Fonte: quadro elaborado pelo autor da tese

Levando em conta esses trabalhos, suas abordagens teóricas e metodológicas, ocorreu-me de fazer uma reflexão provocativa sobre as Ciências das Religiões, tendo em vista que, se por um lado, a diversidade teórica e metodológica que essa dispõe no seu fazer científico se torna seu grande diferencial, por outro lado, se torna também, em grande medida, a entrada para as críticas negativas vindas de outros saberes. Para alguns autores, de outros campos disciplinares, as Ciências das Religiões é um problema dentro das Ciências Humanas. Esses entendem que a ciência, por ser ciência, deve ser estudada em seus respectivos espaços, com seus próprios métodos e seus conjuntos de conceitos estabelecidos. Mas quando esta se propõe a caminhar por diversos conceitos isso se configura num desafio. Desafio em todos os sentidos que essa palavra pode representar.

Nas Ciências das Religiões, entendo que o desafio assumido por esse campo é não cair num ecletismo sem sentido. Não ser um campo disciplinar meramente opinativo. Num sentido mais amplo, o ecletismo pode ser um problema para a interdisciplinaridade. Interdisciplinaridade essa que nas Ciências das Religiões se dá de duas maneiras fundamentais. Sendo estas duas: (a) compromisso com o trabalho e (b) abertura e diálogo com as demais ciências. Mantendo-se nesse compromisso evita-se cair no ecletismo e, ao mesmo tempo, avança no caminho da diversidade e de um conhecimento mais amplo. Nas ciências médicas têm se verificado, cada vez mais, que se encontram especialistas formados para cada parte do corpo humano. Cada profissional se afirma na sua especialidade sem que para isso, muitas vezes, lhe ocorra qualquer interesse pelo diálogo, tampouco pelo conhecimento de

outras especialidades. Nas ciências humanas é difícil pensar e agir dessa forma. É difícil imaginar, por exemplo, um sociólogo que não se interesse pelos desdobramentos dos fatos históricos na sociedade.

Sem dúvidas, nas ciências humanas a ultraespecialização é algo fora da normalidade, é um problema ainda para o futuro. No âmbito das Ciências das Religiões, os estudos das religiões permeiam todas as formas possíveis de conhecimento. É interdisciplinar e multidisciplinar. Até porque as religiões, por natureza, abarcam todas essas dimensões possíveis. Por isso, trata-se de uma área do conhecimento que avança nessa direção, no diálogo com as disciplinas que abordam o fato religioso. E não poderia ser diferente. Na Sociologia, por exemplo, a análise da religião, ou do fato religioso, desde o início dessa disciplina, ocupou um lugar privilegiado nas suas obras clássicas. Os pais fundadores da Sociologia não negligenciaram o tema da religião. Refiro-me, principalmente, a Émile Durkheim (1858-1917) e a Max Weber (1864-1920) que entenderam a função da religião dentro da dinâmica sociedade. Autores mais recentes também têm buscado desenvolver sobre as tendências das religiões nos dias atuais.

Em artigo recente, Dilaine Soares Sampaio (2020), ao refletir sobre a área de Ciências da Religião e Teologia (área 44 da CAPES), em seu contexto pós-autonomia, ao pensar sobre as perspectivas teórico-metodológicas para essa área, o fez a partir de três movimentos: "endógeno", de "dentro" para "dentro", esta seria um diálogo com a própria Teologia, ou seja, dentro da própria área; "exo-endógeno", que seria "de fora" para "dentro" e, por último, "exógeno", direcionado de "dentro" para "fora". Em relação a esses movimentos, a autora lembra que eles precisam ser lidos numa perspectiva performática e não de maneira linear, já que categorias como "dentro" e "fora" são relativos aos lugares que se ocupa. Em particular, os dois últimos movimentos, "exo-endógeno" e "exógeno", são mais atrativos para o que procuro refletir nesse momento, pois sugerem aproximações e o uso crítico de teorias e metodologias de áreas afins.

Se prendendo a especificidade das Ciências das Religiões, tal movimento impõe como implicações para essa disciplina o saber colocar-se frente aos demais saberes. Colocar-se como um campo de conhecimento que propõe um olhar distinto, propõe ainda a possibilidade de ir além dos limites de alguns conceitos que se encontram fechados em si mesmos. Sem dúvidas, uma pretensão ambiciosa, mas não inviável. Algo que foi refletido por Emerson Silveira e Manoel Júnior (2017). No trabalho intitulado *A dimensão teórica dos Estudos da Religião: Horizontes Histórico, Epistemológico e Metodológico nas Ciências da Religião*, esses autores contemplam esses complexos horizontes que atualmente passaram a configurar

os estudos da religião. Sempre partindo de uma perspectiva histórica a obra recobre as revoluções que com o advento da modernidade passaram a ocorrer nas ciências humanas. Tudo isso, sem abrir mão da crítica frente às teorias e linhas de pensamentos que, nos últimos séculos do segundo milênio, passaram a determinar os rumos das ciências.

Dentro desse vasto panorama, confluem para as Ciências da Religião afirmando que dentro desse contexto de modernidade, nas ciências humanas, os estudos da religião foram intensificados no mundo Ocidental. Nesse momento de expansão dos estudos da religião, as tratativas de explicar sua dinâmica de funcionamento e significação se davam num plano hipotético teórico. Como lembra Emerson Silveira e Manoel Júnior, foi na fase tardia da modernidade que as Ciências da Religião, como área interdisciplinar e institucionalizada, em conjunto, criaram o seu leque de atividades investigativas. Um fato curioso sobre esse período é que "a ascensão das Ciências da Religião ocorreu em tempos marcados por diversas mudanças de/no comportamento sócio intelectual" (SILVEIRA; MORAES JÚNIOR, 2017, p. 14). Ou seja, desde a sua gênese, as Ciências da Religião já se constitui como uma área que se propõe a desafiar a agenda teórica e metodológica.

> As Ciências da Religião são estudos interdisciplinares que se vêem como uma área de conhecimento em instituições universitárias, sobretudo entre os saberes que investigam as expressões (humanas) das religiões e também sobre os limites e as possibilidades epistemológicas de suas pesquisas. Dessa forma, tal área advém de um momento importante, aquele quando as expressões humanas do sagrado são estudadas como temas de análises e compreensões teóricas no horizonte das Ciências Humanas – contudo, sem rejeitar a interdisciplinaridade e a cooperação científica, inclusive com as outras grandes áreas do conhecimento (SILVEIRA; MORAES JÚNIOR, 2017, p. 14).

De fato, a interdisciplinaridade é importante no meio acadêmico. A rigor, os estudiosos das Ciências das Religiões entenderam isso. É o que entendeu, por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro. Como antropólogo, destacou-se por seus trabalhos direcionados aos povos indígenas. Porém, hoje, a amplitude dos seus debates alcança uma discussão em torno das epistemologias nas ciências de modo geral. Isso é um exemplo de interdisciplinaridade. O projeto das Ciências das Religiões perpassa, justamente, pelo debate epistemológico e metodológico direcionados aos estudos das religiões. No presente estudo, procuro estudar os desdobramentos da religião católica, não propriamente a partir da instituição oficial, embora dela tire seus principais eventos como pontos de referências, mas das pessoas não institucionalizadas. Vejo isso não como ecletismo um ecletismo sem sentido, mas como uma justaposição de ideias.

Como disciplina autônoma, as Ciências das Religiões, desde a sua emancipação, que remonta as três últimas décadas do século XIX, vem se configurando como um campo que faz uso da diversidade disciplinar para apresentar e analisar as religiões em seus fenômenos específicos. E são muitas as disciplinas (subdisciplinas) que compõem o seu cabedal analítico. Seja no estudo histórico, sistemático ou empírico das religiões, as chamadas disciplinas clássicas, tais como: a História da Religião, a Fenomenologia da Religião ou, como prefere alguns, estudo comparado das religiões, a Sociologia da Religião, a Psicologia da Religião, por conta dos seus distintos métodos, conceitos, categorias e formas de abordagens, sob o rigor analítico das Ciências das Religiões, essas disciplinas tem cumprindo uma importante contribuição para a pesquisa das religiões.

Vale ressaltar que dentro do processo recente de afirmação das Ciências das Religiões, Klauss Hock (2010) considera que além dessas disciplinas clássicas, outras vertentes de pesquisas que vem surgindo nas últimas décadas e que têm contribuído consideravelmente para o desenvolvimento da Ciência da Religião devem ser mencionadas. Assim, o referido autor, chama a atenção para as seguintes vertentes: a Geografia da Religião, que trata dos impactos entre religião e ambiente; a Estética da Religião, que analisa as relações complexas entre religião e processos de percepção, e, também, a Economia da Religião, que estar interessada na relação entre religião e economia tomando por enfoque, principalmente, as consequências econômicas da atuação das religiões.

Em função disso, ou para, além disso, trata-se, ainda, como já mencionei, de uma disciplina que propõe um ponto de vista diferente em relação às demais, que também se envolvem com pesquisa sobre a religião. Seja por seus aspectos teóricos ou por sua empiria, o potencial crítico que essa dispõe torna possível, por exemplo, que manifestações como os ritos ou mitos; cerimônias ou imagens religiosas; escrituras ou imagens sejam vistas como experiências religiosas dotadas de uma variedade valores e complexidades dentro não só do campo religioso, mas da própria experiência humana. Estas, quando vistas pelo olhar "de fora", dentro dos limites de outros campos correm o risco de serem postas sob análises cheias de excessos teóricos e metodológicos, algumas vezes inadequadas e sem sentido para o objeto. Não estamos com isso, de forma alguma, excluindo as teorias e os métodos já consagrados por outras ciências, mas considerando que não se deve colocá-las sem que antes haja uma apreciação vista, quem sabe, de "dentro" do próprio evento.

De muitas maneiras, as Ciências das Religiões, seus cientistas, por conta do seu olhar diversificado, conseguem perceber nesses elementos uma leitura onde não existem textos escritos. Afinal, "não existe nenhuma razão que faça com que cientistas da religião

enxerguem apenas letras quando há tanto mais para ser visto" (GRESCHAT, 2005, p. 64). Então, afora algumas raras situações, as Ciências das Religiões busca encontrar nas religiosidades uma expressão que lhe é própria, que lhe é sobremaneira visível. Em sua perspectiva, ao se debruçar sobre seu objeto, o fenômeno religioso, entende que este pode ser estudado com empatia, o mesmo valendo para os seus adeptos, sem que haja o risco de comprometer o elemento inovador de sua abordagem. Trata-se, portanto, "de uma atitude que atinge tanto o objeto pesquisado quanto o sujeito pesquisador, fazendo com que 'nós' nos aproximemos 'deles' com um espírito pessoal, superando, dessa forma, as limitações de um estudo pessoal e frio" (GRESCHAT, 2005, p. 80 – Grifo do autor). Essa é uma das ideias chaves desse trabalho. Seja como for, compreendo que as Ciências Empíricas das Religiões possibilitam o equilíbrio necessário entre esse encontro e a teoria da qual procuro fazer uso.

1.3 Memória coletiva e memória combliniana

Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo francês, no âmbito dos estudos da memória é um dos principais autores no assunto, senão o principal. E não é por acaso. Foi no campo da Sociologia, particularmente com Halbwachs, que os estudos da memória adquiriram status de objeto de estudo. Ainda assim, embora seu nome desponte como o referencial teórico que ajuda a problematizar as fontes levantadas para essa pesquisa, Halbwachs é a penas o ponto de partida. Depois dele, outros autores e autores deram grandes contribuições para um melhor aprofundamento e desenvolvimento para os estudos da memória.

Durante muito tempo a memória foi confundida como um conceito relativo ao campo da história. Por estar relacionada ao passado, essa passou a ser vista como sinônimo de história. Com isso, por essa falta de definição, "a memória era ofuscada pela história, esta símbolo do rigor e do cientificismo que asseguravam sua credibilidade" (SANTOS, 2016, p. 99). No entanto, distinta ao campo da história, inclusive, muitas vezes vista como subordinada a ela, a memória colocou-se naquilo que é posto como o limite da história. Ou seja, onde termina aquilo que muitos entendem ser o fato científico, aquilo que pode ser problematizado teoricamente, o crítico, o domínio intelectual e começa os domínios do sensorial, é que se dão os domínios dos estudos da memória. Foi, de certa forma, nesse limite que a memória se estabeleceu. Foi nesse limite que Halbwachs estabeleceu seus mecanismos para o estudo da memória.

Danielle Hervieu-Léger (2009) enfatizou que até bem pouco tempo atrás, Halbwachs era uma figura pouco estudada, nem mesmo era conhecida no campo sociológico. De acordo

com essa autora, a reflexão pioneira de Halbwachs consiste em apresentar uma linha de pensamento construída na contramão das ideias dominantes que se encontrava em curso no início do século XX. Na sociologia, principalmente, levou-se em conta "as perspectivas que sua reflexão sobre a memória abre para a construção de uma sociologia da modernidade religiosa" (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 215). Hervieu-Léger ainda diz que suas reflexões sobre os mecanismos sociais da memória se fizeram de particular importância e atualidade para todos os domínios da sociologia, em particular para sociologia das religiões, que se encontra confrontada com o problema do futuro da tradição na modernidade, da qual ela é de particular importância.

Sem dúvidas, tendências sociológicas e filosóficas de natureza idealistas e mecanicistas se apresentavam como interpretações hegemônicas entre os intelectuais. Assim, como discípulo de Émile Durkheim, Halbwachs valorizou e insistiu na dinâmica da vida social humana. Halbwachs inseriu seu pensamento na perspectiva social de Durkheim[32] para discutir a questão da memória. Descrever, portanto, essa realidade a partir das experiências, dando ênfase aos grupos sociais em diferentes épocas, se mostrou para sua construção teórica uma fonte de grande riqueza, sua principal motivação. A partir desse campo compreensivo, contribuiu para que o sujeito individual e o coletivo fossem percebidos por perspectivas disciplinares distintas. Da mesma forma, seu trabalho contribuiu para abrir novas interrogações diante da construção das identidades dos sujeitos na esfera social e individual, procurando mostrar que o indivíduo cria uma consciência de pertença ao grupo, o que torna possível que este seja influenciado pela sociedade.

Para Halbwachs, o grupo é essencialmente responsável pela construção da memória, porém, nesse processo, existe o trabalho da memória individual. Portanto, a memória coletiva não abarca, nem explica por si mesma, todas as nossas lembranças, muito menos a sua vocação. Nesse caso, é sugestivo dizer que "nada prova que todas as ideias e imagens tiradas dos meios sociais de que fazemos parte e que intervém na memória não recubram uma lembrança individual como um painel, mesmo no caso em que não o percebamos" (HALBWACHS, 2003, p. 42). Assim, para que possa existir nesse tipo de memória uma distinção das percepções que a relacionem com alguns elementos do pensamento social, Halbwachs considera que na base de qualquer lembrança existiria uma espécie de

[32] Emile Durkeheim, em *Sociologia e Filosofia*, 1970, introduziu o conceito de "representações coletivas". A origem desse conceito tem haver com as relações estabelecidas entre o indivíduo e a sociedade. A sociedade não pode ser determinada pelo indivíduo. Ao contrário, a sociedade é quem determina a vida do indivíduo.

chamamento a um estado de consciência puramente individual que, segundo ele, chamamos de intuição sensível.[33]

São muitas as possibilidades de recordações, tanto individual quanto coletiva. As leituras que já realizei em torno da questão da memória indicam que seus estudos podem adquirir distintas formas e classificações em diferentes ambientes e situações: comunicativa, cultural, histórica, individual, coletiva, são algumas delas. Entre esses modos de lembrar, a memória, em Maurice Halbwachs, pode ser desmembrada, igualmente, em vários outros conceitos relativos. São muitas as abrangências temáticas possíveis que circundam o estudo da memória. Numa análise de cunho psicanalítico, Jan Assmann (2008) vai dizer que a memória, a partir de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, por exemplo, se aproxima do sujeito em seu âmbito interno e pessoal. Neste caso, a noção de memória coletiva existe, porém é aplicada no inconsciente da *psyche* humana e não na dinâmica da sua vida social, como percebemos em Halbwachs. Todavia, é justamente essa percepção de Halbwachs que interessa no momento.

Paul Ricoeur (2007), em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, ao abordar o pensamento de Halbwachs, chama a atenção para o fato de que após várias décadas de publicação do seu estudo, *A memória coletiva*, seu pensamento conhece um sucesso inesperado. E existe uma razão para isso: "deve-se a Maurice Halbwachs a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade" (RICOEUR, 2007, p. 130). Ricoeur colabora no entendimento de que a ideia de memória coletiva é essencialmente um apelo à compreensão que sugere que para alcançarmos a recordação é preciso contar com os outros. Considera também que as lembranças mais notadas são aquelas do espaço comum, as lembranças compartilhadas. De modo geral, é nos grupos, ou situada a partir do seu ponto de vista, que se guarda ou se forma a memória.

No que concerne a memória coletiva, Ricoeur lembra que esse é o desfecho de um pensamento que Halbwachs já havia forjado anteriormente, antes dos seus estudos da memória. Com muito esmero, havia conceituado esses estudos anteriores como "quadros sociais da memória".[34] Quanto a isso, Paul Ricoeur (2007) afirma que a elaboração desse processo de pensamento, de um quadro social da memória, se deu na época em que

[33] Recordações individuais, que se distingue das percepções construídas a partir de elementos sociais. Contudo, Halbwachs acredita que essas situações são difíceis de acontecer.

[34] Em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, de 1925, Halbwachs, buscando entender a formação da consciência social, a partir de temas como classes sociais e o suicídio,inicia de forma profunda os seus estudos da memória. Outra obra sua de referência a respeito dessa temática é *Topografia legendária dos Evangelhos na Terra Santa*, de 1941.

Halbwachs se colocava na condição de sociólogo puro, e que buscava seguir seu percurso sociológico na esteira da escola de Émile Durkheim. Nessa condição, reforça Ricoeur, ele designava a memória em terceira pessoa e lhe atribuía estruturas acessíveis à observação subjetiva. Depois disso, "o passo dado em *A memória coletiva* consistiu em desimplicar a referência à memória coletiva do próprio trabalho da memória pessoal enquanto se recorda de suas lembranças" (RICOEUR, 2007, p. 130 – Grifo do autor). De todo modo, mesmo que esses modelos de memórias apresentem padrões discursivos distintos, ainda assim, sustentam entrelaçamentos próximos.

Entre as diversas formas de memórias, quando emolduradas em seus próprios terrenos, cada uma com a sua devida importância e aplicação, o que se espera delas não é um embate que provoque a redução de uma frente à outra, mas a busca de uma hermenêutica que favoreça, a partir da análise conjunta de ambas, a compreensão dos mecanismos de funcionamento dos grupos sociais e religiosos nos dias atuais. Em contrapartida, uma pesquisa voltada para o passado pode confirmar que o sujeito da memória está ancorado, de maneira geral, em sua condição individual, no seu próprio eu. É fato recorrente que o problema da memória coletiva ainda é abordado tendo como ponto de partida a memória individual. Nesse ponto, compreendo não haver problemas, posto que a memória coletiva não opera, apenas, a partir de paradigmas individuais, muitas vezes próximos do irreal e do fictício, mas, entre outros traços sutis que a compõem, o caráter da experiência em grupo também faz parte dela. Logo, voltando à abordagem feita por Ricoeur, este filósofo entende que o coletivo precisa do individual dos outros. Essa é uma das noções presentes na tese de Maurice Halbwachs.

Filósofo num primeiro momento de sua vida, Halbwachs fez uma transição acadêmica importante em sua vida logo após ter tido um contato inicial com Emile Durkheim. Incide nesse fato, um dado importante para compreendermos o seu pensamento, haja vista que o fato social encontra-se em constância em seu trabalho. Outro dado de vital importância é a ligação estreita que Halbwachs teve com a escola dos *annales*.[35] Conforme Peter Burke (2010), Halbwachs causou profunda impressão em Marc Bloch, por conta de seu estudo sobre a estrutura social da memória, publicado em 1925. Tamanha foi essa impressão que num determinado momento acabou fazendo parte, ao lado de outros intelectuais de campos

[35] A escola dos *Annales*, a quem Burke (2010), denominou como sendo a Revolução Francesa da Historiografia, foi um movimento intelectual associado à revista francesa *Annales*. Ainda de acordo com Burke, trata-se de um movimento que pode ser dividido em três fases ou gerações. Entre os principais nomes fundadores desse movimento, que tinha por fim buscar uma abordagem interdisciplinar da história, encontram-se os historiadores Lucien Febre Marc Bloch (primeira geração, 1920-1945); Fernand Braudel (segunda geração, depois da segunda guerra) e, por último, Georges Duby e Jacques Le Goff (terceira geração, a partir de 1968).

distintos, da comissão editorial responsável pela edição do primeiro número da revista dos *annales* publicada em 15 de janeiro de 1929.

Em proximidade com o campo da História, a perspectiva que Halbwachs apresenta a seguinte situação: apesar de mostrar alguns distanciamentos da forma como algumas pesquisas históricas se desenvolvem, ele também consegue encontrar algumas aproximações com as perspectivas mais recentes. Sobre essas aproximações, Peter Burke (2010) procura esclarecer o que define essa proximidade. Para este historiador Inglês, a partir da primeira metade do século XX, os historiadores passaram a perceber que seu universo se expandia e, ao mesmo tempo, se fragmentava de modo que passou a existir, concomitantemente, a necessidade de uma nova orientação teórica. Por esta razão, todos os fenômenos que dizem respeito à atividade humana passaram a ser de interesse da chamada Nova História. Dito de outro modo, tudo passou a ter uma história. Não por acaso, como enfatiza Burke, nos últimos trinta anos passamos a nos deparar com notáveis histórias de temáticas que anteriormente não eram pensadas como detentoras de uma história própria.

Assim, por exemplo, temas relacionados à infância, a loucura, a morte, aos gestos, as mulheres e mesmo ao silêncio, entre outros, passaram e ser vistos como temas de grande potencialidade frente à conjuntura social, isso, por conta de suas variações, haja vista que todas fazem parte da construção cultural. Por conta disso, em relação ao método, fazendo referência a James Harvey Robinson, Burke compreende que a Nova História "vai servir-se de todas aquelas descobertas que estão sendo feitas sobre a humanidade pelos antropólogos, economistas, psicólogos e sociólogos" (BURKE, 2010, p. 5). Tal dinamismo nos ajuda a compreender que, relacionado a isso, a convergência com outras disciplinas se tornou uma característica peculiar à Nova História. Com isso, enfatiza-se que no propósito de tirar o homem de sua condição ignorada pela ciência e colocá-lo de forma autorizada no centro dos acontecimentos da própria história, considerando, antes de tudo, seu espaço social, cultural e religioso, o campo da história tem prestado uma grande contribuição para as ciências humanas de maneira geral. O próprio estudo da memória entrou na pauta de interesse dos seus pesquisadores.

De fato, com a Nova História o aprofundamento da discussão acerca da relação entre a história e a memória tornou-se fato relevante, pois ao se reconhecer a amplitude que se tem sobre os elementos constitutivos da memória em relação à história, propriamente dita, logo percebeu-se que a memória rompe com os limites da história. Na realidade, como insiste Halbwachs, "existem muitas memórias coletivas. Esta é a segunda característica pela qual elas se distinguem da história. A história é uma e se pode dizer que só existe uma história. É isso

que entendemos por história" (HALBWACHS, 2003, p. 105). A memória incorpora-se nos fatos contemporâneos, e são muitas. Apropria-se e valoriza as experiências individuais e coletivas. Desloca o seu ponto de referência das instituições de múltiplas naturezas para as redes coletivas, que se movimentam a partir de situações vividas. A memória abre fronteiras e possibilita que novos objetos, muitas vezes desconsiderados pela produção historiográfica, se tornem passíveis de estudo.

Halbwachs, ao falar da memória buscou situar essa problemática sem deixar de mencioná-la em suas diferentes maneiras de se organizar: individual, coletiva e histórica. Contudo, em suas análises, conferiu de forma detalhada as distinções existentes entre a memória coletiva e a memória histórica. Em sua concepção, essa distinção tem a ver com o simples fato de que a concretude, o vivido que se encontra presente em nossas lembranças nem sempre encontra suas relações plenamente semelhantes com a própria história. A história é fato definido e imóvel – mesmo que através dela possamos encontrar explicações para o tempo presente, bem como apontar algumas projeções para o futuro – ao passo que a memória, diferentemente da história, abre espaço para o estudo do presente em suas esferas políticas e culturais, além de reincorporar e valorizar o papel do indivíduo menos prestigiado no decorrer das transformações sociais. Prova disso, é a crescente utilização dos usos das fontes orais nos campos das ciências humanas na construção do conhecimento.

De todo modo, Halbwachs afirma, de forma conclusiva, que a memória coletiva não se confunde com a história, haja vista que a própria expressão memória histórica é problemática, pois é formada pela associação de dois termos que em mais de um ponto se opõem.

> A história é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidades ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. Em geral, a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social (HALBWACHS, 2003, p. 100-101).

Quanto à memória coletiva, Halbwachs considera que esta se distingue da história pelo menos sob dois aspectos:

> Ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, não ultrapassa os limites desse grupo (HALBWACHS, 2003, p. 104).

> No desenvolvimento contínuo da memória coletiva na realidade não há linhas de separação claramente traçadas, como na história, mas apenas limites irregulares e incertos. O presente (entendido como o período que se estende por certa duração, a que interessa à sociedade de hoje) não se opõe ao passado como dois períodos históricos vizinhos se distinguem. O passado não existe mais, enquanto para o historiador os dois períodos têm tanta realidade um como o outro. A memória de uma sociedade se estende até onde pode – quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe (HALBWACHS, 2003, p. 105).

Como se vê, no caso da memória coletiva, quando Halbwachs tratou dessa, o fez de maneira restritiva, no sentido do uso de alguns termos. Assim, termos específicos como tradições, transmissões, entre outros, serviram de aporte para as suas análises. Portanto, em Halbwachs, a memória coletiva pode ser desmembrada em vários conceitos. Sobre o uso dessa expressão, "memória coletiva", algumas correntes de pensamento compreende o seu uso com certa desconfiança, por considerá-la na forma como ela construída, pouco pertinente dentro do ideal cientifico, como parece ser o caso de Joël Candau.

Candau (2019), frente ao desafio de se discutir o melhor uso para o termo "coletivo", alerta para uma eventual hipostasia dessa expressão. Candau observa que muitas vezes esse termo é usado como formas de generalizações que não diferem, fundamentalmente, daquelas que consistem em intuir sobre a existência de uma identidade cultural no interior de um grupo. Ou seja, para este antropólogo, a memória coletiva é uma espécie de metáfora, assim como a memória comum, a memória social, a memória familiar e a até e memória histórica. Na melhor das suas hipóteses, essas metáforas podem até dar conta de certos aspectos da realidade social e/ou cultural, ainda assim, continuam sendo simples *flatus vocis* (pura emissão fonética) sem nenhum fundamento empírico. Trata-se, portanto, de uma generalização por ele entendida como "retóricas holistas". Sendo admissível pensar que essas retóricas são extremamente frágeis em seu estatuto cientifico.

Por "retóricas holistas", Candau entende o emprego de expressões, figuras e termos que "visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como *outra coisa* que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos" (CANDAU, 2019, p. 29). Podem ser designados assim, conforme Candau, um reagrupamento de indivíduos, tais como uma comunidade, a sociedade e o próprio povo. Outras representações como as crenças, a religião popular e a própria memória coletiva se enquadram nessa designação. Portanto, vistas nesses termos,

> essas retóricas holistas fazem parte da herança de nossas disciplinas (Sociologia, Antropologia Social e Cultural) que, no quadro de problemáticas integrativas e de esquemas de pertencimento, constituíram uma boa parte de seus vocabulários na era industrial, quer dizer, na era das massas representadas (pensadas) como entidades coletivas (CANDAU, 2019, p. 29).

A pertinência dessa compreensão quanto ao uso do termo memória coletiva, visto como retóricas holistas por Candau, embora coloque dúvida sobre a legitimidade do seu emprego em algumas análises, no discurso narrativo, porém, ela pode aparecer nos dados etnográficos através de diferentes generalizações. O que reforça a necessidade de insistir na investigação dessa expressão. Dito isso, o modo como essa generalização se revelou no presente estudo foi através do emprego do termo memórias "comblinianas", assentada na expressão "experiências comblinianas", conforme foi sugerido pelos nossos depoentes e, de maneira geral, percebida pela observação etnográfica. Por conta disso, no decorrer do texto, para manter uma maior sintonia e diálogo com o campo de pesquisa, insisto no uso dessa noção, memória "combliniana", como um tipo específico de memória coletiva. Com isso, considero que as "experiências comblinianas" são portadoras de uma memória. Uma memória coletiva que vem sendo construída por um grupo específico. Isso, porque, na medida em que essas experiências são vivenciadas e seguem sendo levadas adiante por um coletivo, de algum modo, essa situação fez com que um tipo de identidade, uma identidade coletiva, fosse construída.

A partir dessas memórias "comblinianas", notabiliza-se, justamente, aquilo que é umas das faculdades da memória, que é ajudar na formação da identidade, seja no âmbito individual ou coletivo. Partindo dessa linha compreensiva, a identidade também pode ser vista como resultante das relações estabelecidas entre memória e história. Ainda que ela seja atestada, em grande medida, na liberdade dos homens. A afirmação da identidade pode se tornar mais evidente no processo de construção dos sujeitos, enquanto atores individuais e coletivos. Por esse caminho, a subjetividade e a adoção de elementos externos na construção dessa identidade são demasiadamente consideradas. Nessa esfera da memória, abre-se, então, mais um precedente para que os debates que giram em torno das identidades, que desde o século de XIX se encontra em expansão, se tornem mais uma possibilidade de estudos para os investigadores que se dedicam a esse problema.

Nessa direção, diante do interesse de privilegiar essas experiências, o vívido, é que o uso da história oral tem seus méritos no estudo ao abrir caminhos para uma subjetividade

poucas vezes revelada. Sem dúvidas, “uma das principais vantagens da história oral deriva justamente do fascínio pelo vívido. A experiência histórica do entrevistado torna o passado mais concreto, sendo, por isso, atraente na divulgação do conhecimento” (ALBERTI, 2004, p. 22). Assim, entendo ser essa técnica adequada para os estudos das memórias. Estudar a memória, fazendo uso da oralidade, é, portanto, condição de suma importância, pois se torna uma forma privilegiada para se ter acesso a algumas representações do passado recente do qual ainda não se tem muitos arquivos ou produções literárias que ajudem na sua abordagem. Além disso, pela memória, é possível alcançar a representação que os sujeitos têm de si mesmos, dos outros e das suas experiências.

Neste sentido, é que me reporto para os estudos realizados por Paul Thompson, para quem a memória depende da percepção, da compreensão e, principalmente, do interesse. Como uma alternativa para a história social, seus trabalhos adquirem relevância, principalmente, pela atenção que é dada a memória de sujeitos comuns, tidos como anônimos. Uma direção que na sua escrita historiográfica ocupou grande parte dos seus estudos. Em sua obra *A voz do passado: história oral*, 1992, baseado na literatura da psicologia social e da gerontologia, Thompson lembra que um dos proveitos mais significativos que podemos tirar das reminiscências da memória diz respeito à importância e aos valores que são atribuídos a determinadas pessoas, ou momentos da sua vida. Entende que “é muito mais provável que uma lembrança seja precisa quando corresponde a um interesse e necessidade social” (THOMPSON, 1992, p. 153). Para Thompson, quanto mais significativos certos nomes ou eventos, quanto maior o interesse, maior a probabilidade de ser lembrado.

Thompson considera que os esquecimentos e os silêncios; as diferenças essenciais que se percebem entre uma memória pessoal imediata e uma tradição oral de longa data fazem com que a própria fidedignidade da memória tenha sua credibilidade posta sob suspeita. Ainda assim, insiste Thompson, a memória dispõe de um valor histórico por apoiar-se em alguns pontos fortes: primeiro, ela pode proporcionar, e de fato proporciona, informações significativas e, por vezes, única sobre o passado. Em segundo lugar, pode também transmitir a consciência individual e coletiva que é parte integrante desse mesmo passado. Vista dessa forma, a memória histórica “não é apenas sobre eventos, ou estruturas, ou padrões de comportamento, mas também sobre como eles são vivenciados e lembrados na imaginação” (THOMPSON, 1992, p. 184). A memória pode ajudar a revelar um território de experiências marcado não pelo que se coloca como verdadeiro, mas pelo que se estabelece pelas divergências e pelos simbolismos que são construídos em torno dessas experiências.

Porém, a esse respeito, existe uma crítica contundente, e de longa data, desde a década de 60, que tem sido feita à história oral enquanto método (não técnica). Essa diz que a memória como fonte histórica não pode ser tratada de modo confiável, tendo em vista que ela se complica em sua credibilidade por estar condicionada a fragilidade física e emocional do homem. Ainda mais agravante, é o fato desta memória vim a ser manipulada pelas versões e representações daqueles que transmitem de forma oral o passado de interesse. Todavia, subjacente a estas acusações, a resposta que se tem dado por parte daqueles que defendem a importância do uso da memória é que ela está sujeita a manipulações da mesma forma que os documentos escritos estiveram, e ainda estão, sujeitos a processos seletivos e/ou tendenciosos. Por isso, os mesmos critérios analíticos de investigações que devem ser aplicados a outras fontes também devem ser direcionados para a história oral.

Existe uma relação estreita entre a memória e a interiorização imediata do tempo presente. Nesse caso, o depoente, ao fazer memória do passado, ele não se ausenta do tempo presente. Ao contrário, o tempo presente está para ele como a própria validação do passado. Afinal, "o passado conserva-se e, além de conservar-se, atua no presente, mas não de forma homogênea" (BOSI, 2016, p. 48). Fica perceptível, então, que quando fazemos uso dos depoimentos orais, a memória é acessada de modo a não deixar de fazer suas próprias relações e, por vezes, seleções com o tempo presente. Quanto a isso, alguns autores acreditam que isso pode ocasionar problemas para o pesquisador, tendo em vista que algumas informações podem ir de encontro com os registros tidos como oficiais.

De acordo com Newton Cabral, a memória é a forma como se interioriza a história imediata e essa interiorização é feita com o mundo de significações que alcança cada depoente. Portanto, "o depoimento pode aproximar-se ou distanciar-se do registro imediato do documento escrito, uma vez que o cenário da memória é um campo de experiências que abrange também o inconsciente" (CABRAL, 2010, p. 2). Da mesma forma, é preciso fazer uso desses registros com cuidado, pois se considerarmos as versões apresentadas por um depoente como verdade absoluta, certamente, estaríamos incorrendo num grave erro. Afinal, "os entrevistados, quando constroem suas histórias de vida, ou relato de suas lembranças, o fazem de forma bastante livre, sem se prenderem a uma organização cronológica" (SANTOS, s.d, p. 3). Nesse caso, a preocupação lógica e coerente que estes buscam aplicar não está, de forma alguma, voltada para o tempo cronológico, mas para a força da mensagem que se busca transmitir.

De fato, é difícil não considerar que exista uma parcialidade nos depoimentos orais. Por essa razão, como insiste Antonio Santos (s.d), citando Michael Hall, não devemos deixar

de aplicar aos relatos produzidos pela história oral os mesmos rigores analíticos que devem ser aplicados a outras fontes consultadas pelos historiadores. Até porque, como têm sido discutidas, as informações obtidas pelo uso da memória muitas vezes implica no encontro de informações do passado ancoradas em fatos do tempo presente. Relativo a isso, o tempo presente acaba se tornando o ponto de partida, e não o contrário. Por isso, ganha força a necessidade de uma crítica analítica nas informações coletadas. A memória, em muitos sentidos, não está isenta de uma rememoração baseada em fatos que não correspondem com o real. Afinal, o imaginário também faz parte do ato cognitivo da memória.

> É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente (BOSI, 2016, p. 407).

Penso que subjacente nesta citação, o imaginário se faz presente como um elemento decisivo, no sentido de tornar a função da memória um pouco mais abrangente do que ela realmente demonstra. Deste modo, o imaginário, como uma das funções da memória, se enquadra como uma das formas da história das representações. Vale lembrar que este mesmo imaginário foi, durante muito tempo, negligenciado pelos historiadores. Hoje, porém, ele foi revestido de toda uma cientificidade, assim como a própria memória. “O objeto da história da história é bem este sentido difuso do passado, que reconhece nas produções do imaginário uma das principais expressões da realidade histórica e nomeadamente da sua maneira de reagir perante o seu passado” (LE GOFF, 2013, p. 40).

No que diz respeito a esta cientificidade dos estudos da memória, Ecléa Bosi (2016), em seu trabalho *Memória e sociedade: lembranças de velhos* conseguiu demarcar de forma precisa o caráter científico existente nos estudos da memória. Neste trabalho, a autora conseguiu através da memória de pessoas com mais de 70 anos dar um longo salto para a compreensão de muitos fenômenos ligados à esfera da história social paulista. Ao se propor fazer “um estudo sobre memórias de velhos” (BOSI, 2016, p. 37), chegou a resultados que se mostraram valorosos não apenas para a psicologia social, seu campo natural de pesquisa, mas conseguiu organizar um trabalho que hoje mostra ser um clássico cuja leitura se tornou obrigatória para aqueles que se interessam pelos estudos da memória nas diversas disciplinas.

História e Antropologia, particularmente, e os demais campos de pesquisa que se perspectivam sob estas ciências, têm tirado grande proveito deste estudo.

De acordo com Jacques Le Goff (2013), o conceito, bem como o próprio estudo da memória, é crucial. Afinal, "a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele apresenta como passadas" (LE GOFF, 2013, p. 387). Esse é um dos pontos de vista que ajudam na compreensão do porque os estudos da memória podem ser abarcados por diferentes campos de pesquisa. E mais, ao longo da história, a constituição da memória histórica, seja ela coletiva ou individual, passou por diferentes processos em seu desenvolvimento. São muitos os autores que podemos verificar que se preocuparam com essas duas perspectivas.

Le Goff (2013), com o intuito de encontrar a melhor forma possível de abordagem para os estudos da memória, o classificou de forma sucessiva em cinco etapas na escala histórica: (1) a memória étnica nas sociedades sem escrita, ditas 'selvagens'; (2) o desenvolvimento da memória, da oralidade à escrita, da Pré-História à Antiguidade; (3) a memória medieval, em equilíbrio entre o oral e o escrito; (4) os progressos da memória escrita, do século XVI aos nossos dias e, por fim, (5) os desenvolvimentos atuais da memória. Fica claro que quando se trata da conservação e, principalmente, do resgate da memória, não são poucas as preocupações de natureza teórica e metodológica que surgem diante da necessidade de encontrar dentro de um contexto específico a melhor forma para se desenvolver a fecundidade de tal modo de investigação.

No caso em questão, a função da memória, a partir da perspectiva que nos interessa, no caso, histórico-antropológica, colocou como desafio para este trabalho a condição de ser portador de uma nova versão, ou uma versão ampliada com novos elementos surgidos sobre os fenômenos investigados. Tudo isso, a partir dos depoimentos orais das pessoas que se fizeram, por conta de suas experienciais pessoais, guardiões de uma memória a respeito de Comblin e dos acontecimentos que giram em seu redor. Acontecimentos que, por serem recentes, ainda não podem ser encontrados em outras fontes na forma como procuro. Na medida em que os depoimentos iam avançando, aos poucos, pude compreender que as pessoas que conviveram com Comblin tem muito a contribuir com a reconstrução dessas memórias. As memórias que foram revelas a respeito de Comblin, como era de se esperar, expõem com riqueza de detalhes cada situação vivida, cada acontecimento que ele e seus colaboradores conseguiram protagonizar.

No tocante a essas memórias comblinianas, sobretudo, como uma experiência coletiva, essas são demasiadamente vasta. Abrangem uma totalidade que recobre distintos territórios da América Latina. São muitos os eventos e sujeitos que poderiam dar testemunho dessa realidade. Assim, pareceu-me preferível continuar privilegiando a fala e as próprias experiências dos que estão próximos. O que Clifford Geertz chamou de "artesanato local". Ao tratar das características da Antropologia, e do que ela tem em comum com a jurisprudência, Geertz considera que ambas se "entregam à tarefa artesanal de descobrir princípios gerais em fatos locais" (GEERTZ, 2014, p. 169). Esse trabalho artesanal, da mesma forma, se torna um laboratório interessante para se pensar a construção social da memória. Para isso, é preciso pensar na conservação da memória. E para tal conservação, são exigidas algumas estratégias. Em longo prazo, essas estratégias exigem o estabelecimento de etapas elementares, sendo duas delas a transmissão e, depois dessa, a sua durabilidade. Visando a manutenção da memória, os grupos humanos entenderam que,

> (...) se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas (HALBWACHS, 2003, p. 29).

Esta citação de Halbwachs, de forma sintética, resume o esforço que procurei empreender ao longo desse momento do trabalho. Não tenho dúvidas que todas as sentenças dessa citação bem poderiam ter sido escritas a partir da experiência que coloco como ponto de reflexão para discorrer sobre a memória coletiva. Pois, estou levando em conta que essa citação chega a um fim plural. Sendo assim, se o conceito de memória do qual procuro fazer uso é esboçado pela materialidade social, logo, considero estar operando a partir de um lugar representativo no pensamento de Halbwachs. Até porque, essa mesma materialidade social tem relação com estruturas dinâmicas que, por sua vez, tem a ver com aquilo que é vivido, com o concreto, com o sentido e, principalmente, com o aquilo que é experimentado coletivamente nas estruturas sociais.

Ao procurar compreender as memórias das "experiências comblinianas", logo percebi que essas, em grande medida, mantinham-se distantes dos conceitos que definem a memória do ponto de vista individual e subjetivo. Em relação a isso tomo como exemplo o depoimento de Luzinete Balbino, que ao fazer memória do momento que conheceu Comblin, teve como principal referência para sua lembrança uma realidade empírica que faz parte da sua própria realidade, e da realidade de muitas outras pessoas, os pobres. "Quando ele chegou, que

chegou aqui, ele não se preocupou de procurar o belo, a beleza, o bonito, não. Ele procurou enxergar o que tava por trás dessa beleza" (BALBINO, 2020). Na sua interpretação, o que estava por trás desse belo era o sofrimento do povo, algo que Comblin tinha percebido logo que chegou no Brasil. "Penso eu, que ele deve ter colocado, assim, as duas realidades diferentes e ele logo fez a opção pelos pobres e isso me encantou, quando ele fez a opção pelos que não tinha voz e não tinha vez" (BALBINO, 2020). Aqui, Luzinete fez uso do meio social consciente para resgatar a sua memória.

Como se vê a primeira memória de Luzinete Balbino em relação à Comblin encontra-se sedimentada na dimensão do social. Halbwachs, em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, 1925, aprofunda a ideia de que ao fazer uma recordação, ou mesmo buscar uma localização das lembranças, sem que para isso se tenha por referência os contextos sociais é uma tarefa impossível, pois a construção da memória encontra suas bases no contexto social. Para Alfredo Teixeira (2020), nessa concessão, os quadros sociais da memória são, estruturas dinâmicas que se ajustam às experiências do presente. Talvez por isso, o que deixa de ter pertinência nos dias atuais é esquecido pelo grupo social. "Esses quadros correspondem a um universo de significações pertinentes para a vida presente do grupo e são integrados num trabalho de recriação em função desse mesmo presente" (TEIXEIRA, 2020, p. 921). Sendo assim, o tempo presente é mais do que um espaço para conter o passado, é um lugar para se reconstruir esse passado.

O mundo empírico observável, social e coletivo, é o eixo principal para a descrição dessas memórias. As memórias comblinianas encontram-se definidas em torno de um projeto comum, no caso, a melhoria das condições de vida de muitas pessoas. Ou seja, existe uma forte predileção pelo concreto. Partem do concreto e para o concreto retornam. Em relação a isso, mesmo que em outros depoimentos os conteúdos que interessam nessa questão apresentem-se como memórias reveladoras daquilo que Ecléa Bosi (2003) denominou de "código restrito",[36] se referindo a essa expressão no sentido que é usada pelos sociolinguistas, é fato que nos demais depoimentos não existem qualquer restrição. Na verdade, o que existe de maneira aberta, sem restrições, é uma memória oral que se apóia, prioritariamente, na imagem e nos gestos práticos do próprio Comblin, naquilo que se refere ao seu empenho e

[36] No esforço de buscar uma compreensão a mais a partir dos depoimentos, o não dito, quando se transforma o depoimento oral num texto escrito (transcrito), de imediato, percebe-se que existe nesses uma significativa diferença em relação ao que se chama fala culta (em instâncias e espaços oficiais). Os conteúdos produzidos a partir da consciência nessa modalidade vão apresentar-se como substâncias narráveis reveladoras, o que se chama de código restrito.

dedicação direcionados, sempre, para a formação e a evangelização direcionadas para os mais pobres.

As memórias comblinianas apontam, sobretudo, para dimensões que se referem à formação da própria identidade. Durante a escuta dos depoimentos, no momento que as conversas giravam em torno do eixo memórias que traziam de Comblin, ficou evidente que o resgate dessas memórias privilegiava sua atuação pastoral e social em favor dos mais pobres. O teólogo, o acadêmico, também foi lembrado, mas por poucos. No plano pastoral e teológico, as referências eram as instituições de formações por onde ele passou, desde a sua chegada à cidade de Recife/PE, em 1965. No foco dos depoimentos, encontram-se as experiências que, no passado, foram vivenciadas por seminaristas e leigos. Quando a formação começou a ser pensada a partir do contexto social de cada um, muitos se viram motivados a saírem dos muros estreitos dos seus seminários e se inserirem cada vez mais na realidade social daqueles que se encontrava em situação de risco social. Trata-se de uma opção teológica e pastoral.

Descobrir esse aspecto social, que no caso de Comblin faz parte de várias esferas da sua vida, é um dos caminhos que sugerem uma aproximação dos estudos da memória na perspectiva de Halbwachs com as experiências comblinianas. Sem se prender na unilateralidade presente em cada fala, e nos pontos de vistas de cada um, as substancias das memórias individuais que foram reveladas ajudam na formalização da própria memória coletiva. A partir das lembranças que foram resgatadas pela memória, pude perceber que as experiências passadas influenciaram na constituição das suas identidades. Faz sentido, pois, na trajetória de cada sujeito as experiências vividas no passado não desaparecem, elas seguem cumprindo sua função e mantendo a identidade do sujeito sempre em constante construção e reconstrução. A respeito disso, Maria da Soledade da Silva, conhecida entre os seus pares por Nenê, não hesitou em afirmar que Comblin fez a diferença na sua vida. Embora não tenha mencionado propriamente a palavra identidade, alguns dos sentidos e significados desse termo, quando aplicado à construção individual de uma pessoa, encontram-se presentes nas qualidades que ela adquiriu para si depois da intervenção de Comblin em sua vida.

> Pra mim, ele faz tanto sentido em minha vida. Se hoje eu estou aqui, conversando com você, tendo essa abertura, é graças a ele. Ele ajudou a me libertar, primeiro da timidez. Eu não falava quase nada, imagina? (Risos). Eu não conversava com ninguém. Ainda sou, mas não sou mais como antes. Outra questão, também, ele me abriu, assim, os horizontes para a missão, para o outro, para o pequeno, para o pobre, para o sofrido. Antes eu não tinha, eu não me incomodava muito não. E depois, o compromisso, assim, a

> responsabilidade, assumir a responsabilidade com a causa. (...). Ele me abriu muitos os olhos para isso (SILVA, 2018).

Esta rememoração feita por Maria da Soledade parte de um caráter subjetivo, porém é construída em torno de uma materialidade que é coletiva. Fazendo uso do aforismo de Ecléa Bosi (2003), através da fala de Maria da Soledade, entende-se que "o tempo vivo da memória" é, de fato, o tempo presente. Seu depoimento fixa-se na memória social, mas que por várias razões, se aproxima da memória religiosa. Maria da Soledade recorre às experiências do passado em função das necessidades que são postas no presente, um traço que é comum na memória social. Em sua memória, o compromisso com o outro, que é o pobre e aquele que sofre, se aproxima da concepção de memória de Halbwachs por estabelecer laços sociais entre vários indivíduos de uma mesma sociedade e que se encontram ativos no tempo presente.

Ivan Targino, que foi aluno de Comblin no início das experiências iniciais da Teologia da Enxada, ao resgatar Comblin em sua memória, suas lembranças se voltaram para o período em que ele, junto com outros seminaristas, buscavam encontrar um método teológico que levasse em conta a cultura e o modo de agir dos homens e mulheres do meio popular. Aliás, não só ele. Nos depoimentos daqueles que viveram as efervescências políticas e religiosas dos anos 60 e 70, o foco das suas memórias não se distancia muito do que foi posto à baila por Ivan Targino. O panorama descritivo comum partiu sempre dos eventos que se deram a partir dos desdobramentos de recepção do Concílio Vaticano II, que apontava para a Igreja Povo de Deus; e, especificamente no Nordeste, da rede de organizações eclesiais (ITER, CEBs, Teologia da Libertação, etc.) cuja atuação de Comblin se fazia sentir nesses movimentos mais amplos. Assim, o Comblin que Targino traz em sua memória é que este,

> (...) está relacionado com o trabalho que ele começa a desempenhar na Arquidiocese de Olinda e Recife, como um dos assessores de Dom Helder Câmara e como professor do Seminário do Nordeste. Foi os contatos primeiros que eu tive com padre Comblin, foi a partir de 65. Quando terminado o seminário menor eu passei a fazer o curso de Filosofia no seminário regional do Nordeste, nome que naquela época estava sendo dada naquela instituição. E naquele momento, eu não tinha, assim, um contato muito direto, mas ele sempre era uma referência pra todos nós, enquanto alguém que tava contribuindo para elaboração de uma nova perspectiva da inserção da Igreja no Nordeste. (...), ele era uma figura importante, tanto no pensamento, na reformulação dos cursos de Filosofia e Teologia na regional do Nordeste, como também naquela assessoria direta a Dom Helder Câmara. (...), isso provocou uma grande revolução no Seminário Regional do Nordeste, na inserção da Igreja junto com as camadas menos favorecidas da

> população. E estávamos presenciando, ainda, o Concílio Vaticano II que trazia a tona estas questões (TARGINO, 2017).

Frei Roberto Eufrásio de Oliveira, em sua memória sobre José Comblin, confirma o direcionamento que foi apontado pelos demais. Caracteriza-se por estar dentro das dimensões sociais, ou seja, está sempre relacionada a um contexto social preciso. As memórias comblinianas encontram-se, definitivamente, enraizadas nesse terreno. De maneira decisiva, Frei Roberto considera que Comblin faz parte de "todo esse movimento que nasce e cresce a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín e estar presente no Nordeste" (OLIVEIRA, 2020). Um movimento que transcende o espaço e o tempo. As condições de vida dos pobres neste mundo excludente devem ser enfrentadas, na visão de Comblin, sempre com notável radicalidade. Para Comblin (2008), a autenticidade de muitos cristãos, e da própria Igreja, serão julgados pela forma como tratam os pobres.

> (...) quando Dom Helder Camara começou com a implantação do Concílio Vaticano II no Brasil, foi com ele (José Comblin) como assessor. A pessoa de Dom Helder, e essa proposta de uma Igreja que abarca todas as realidades, mas, principalmente, dos pobres da periferia. Ele (José Comblin) estendeu isso pra própria vida dele (OLIVEIRA, 2020).

Como se pode ver, as "experiências comblinianas" recuperam as perspectivas de Halbwachs, que enfatiza a manutenção da memória na efervescência dos meios e acontecimentos sociais. O indivíduo que lembra o faz a partir de um grupo de referência, que tem um significado importante para a construção da memória. A memória é um trabalho particular do sujeito, mas as bases para a sua construção muitas vezes vêm de um grupo. No grupo, tudo pode se tornar um elemento para a rememoração seja um dado abstrato ou concreto. Foi por isso que procurei encontrar o sentido dessa afirmação através das "experiências comblinianas". Posto que essas experiências são aquilo que se pode chamar de grupos de referências. E o que seria, então, esse grupo de referência? "O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e confundiu seu passado" (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 288). Na sequência do tempo, o grupo continua presente na vida do sujeito, não necessariamente pela presença física, mas pela possibilidade que lhe é dada de sempre de estar retomando os modos de pensamentos e as experiências que são próprias do grupo.

Por ser um grupo de referência tudo pode ser atualizado, o passado serve para lembrar e reconhecer o processo coletivo que fora construído a partir de uma afinidade. Dito isso, tudo

que é registrado pelos sentidos e resgatado pela memória, em geral, são momentos, acontecimentos e experiências vividas que, no fim, ajuda a revelar os significados sociais e simbólicos existentes em torno de um grupo. O sentido de uma memória que reconstrói relações sociais se confirma ao passo que, para Halbwachs, essa reconstrução não significa repetição e uma volta aos acontecimentos do passado. Na verdade, trata-se de retomar essas vivências e acontecimentos de maneira atualizada, dentro de um quadro de interesse e preocupações que ainda chama a atenção.

Sem dúvidas, a memória é uma maneira de manter vivo o evento. A memória se fixa de acordo com o emocional. A memória resgata, conserva e pode estimular tanto o amor quanto o ódio. De fato, é um combustível para os acontecimentos da história. No entanto, nem sempre a história pode tratar da memória como documento. A memória é uma versão específica dos fatos. É comum que existe uma tensão nesses fatos, pois o esquecimento também faz parte deles, como lembra Paul Ricoeur (2007). Na hora da narrativa, é que descobrimos qual o peso e a medida de quem se fala, seja para heróis ou vilões. Diante das diferentes estruturas narrativas, aquela que interessa se aproxima daquelas que Ricoeur (1988), classifica como narrativas proféticas (no sentido de envio). E o documento do qual fazemos uso, de forma mais concentrada, é a memória. A esse respeito, é que damos importância e atenção às narrativas. E é isso que veremos daqui por diante.

1.4 Narrativas em torno de Comblin: a construção da imagem do "profeta"

Nas narrativas, não se busca exatidões, dados incontestáveis, nem mesmo verdades históricas. Diferente disso, "interessa a versão dada pela relação da fala no enunciado narrativo" (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 22). É por isso que os termos "liberdade", "esperança", "pobres" e "profeta", conforme foram enunciados na citação que se segue, feita por Hermínio Canova, e que foi, igualmente, narrado pelos demais depoentes adquire relevância. O Comblin que surge nas narrativas é elevado a condição de "profeta". Um profeta que viveu no Nordeste e se fez um trabalhador camponês.

> A liberdade. Ele era profeta. O sentir, a maneira de escrever, de pensar a Igreja, de pensar a missão, a formação. E o profeta, tu sabe, o profeta é uma pessoa livre. Livre de estruturas, de instituição, de bispo. Não é contra, é livre. A liberdade do profeta. Espírito crítico, olhar pra frente, esperança, pobres. A esperança dos pobres viverá. Ele tinha essa esperança profética. E esta, é a liberdade. O profeta é um homem livre, não está ligado a uma estrutura. Então, transmitia-se, aqui, as pessoas, os leigos, as leigas. Mas sempre na perspectiva missionária (CANOVA, 2018).

Ao final da escuta de cada depoimento, e sua posterior transcrição, me dei conta que tinha a disposição um material denso, rico e, acima de tudo, complexo, pois esta referência se tornou uma quase condição. A expectativa que já era alta em relação aos resultados advindos das narrativas foi superada em vários sentidos. Em grande medida, a complexidade a que me refiro não se encontra no que foi narrado e revelado de modo explícito pelas, mas no desafio de buscar uma compreensão que dê sentido ao que foi revelado através da oralidade. Por serem narrativas nascidas a partir de uma realidade próxima, as *performances* que valorizam as narrativas, também interpelam a necessidade de cuidados ainda maiores. Nem sempre o objeto de interesse aparece nas informações reveladas abertamente, mas na forma como essas informações são reveladas. O caminho que é percorrido por parte de quem constrói as narrativas, muitas vezes, são mais atrativas e dizem mais do que a própria história que procuram revelar.

O narrativismo em algumas disciplinas acadêmicas ainda ocupa uma posição marginal, como parece ser o caso da História, conforme considera Valdei Lopes de Araújo (2016). Muitos consideram que levar a sério o narrativismo e seus efeitos seria o mesmo que comprometer a integridade dos procedimentos teórico-metodológicos da disciplina. Talvez por isso, Valdei Lopes entende ser preciso separar os "verdadeiros historiadores" dos "críticos literários". A principal acusação que recai sobre as narrativas, históricas principalmente, é que essas "seriam 'ficções verbais cujos conteúdos são tão *inventados* quanto *descobertos* e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes na literatura do que com seus correspondentes nas ciências'" (ARAÚJO, 2016, p. 8-9 – Grifos do autor). Ainda assim, essas possíveis dimensões "inventadas" das narrativas têm obtido, nas três últimas décadas, uma recepção interdisciplinar significativa. Certamente, devido a sua capacidade de propor modelos explicativos para algumas realidades cuja explicação lógica e sistemática não é possível dentro parâmetros científicos "duros". Enquanto a narrativa em si, sua natureza e função, ela pode ser estudada e criticada cientificamente.

Afinal, no universo das narrativas, existe uma realidade que é criada pelo homem, sendo que esta reivindica continuamente para si a centralidade, como parte fundamental dessa criação. A respeito dessa possibilidade criativa, existente por trás das narrativas, considero que é essa quem sustenta a parte invisível daquilo que é expresso na memória narrativa. Visto por esse ângulo, as narrativas construídas pelos homens são feitas de maneira autônoma e criativa. Na medida em que constrói uma realidade que não está plenamente dada, mas, muitas vezes, apenas no plano das ideias, este mesmo homem consegue dar forma a algo que

é simplesmente impossível de ser obtido pelos caminhos factuais. Mas, ainda assim, fazem a diferença. De modo diverso, ele cria, recria e estabelece algo que encontrou e reconheceu na sua própria subjetividade como verdadeiro e, por isso, fundamental.

Pela narrativa é possível acessar e conhecer uma realidade que é construída, idealizada. Longe de ser desorganizada e sem fundamentos estruturantes, as narrativas se alinham a partir de estruturas que encontra seus fundamentos num percurso que vai muito além de prescrições teóricas e metodológicas, lógicas e rigorosas conhecidas. Isso ajuda a entender o interesse pelas narrativas, pois as visões reducionistas que sugerem que essas nada mais seriam que criações verbais fictícias, ou de outra natureza, cujos conteúdos seriam formas inventadas sem qualquer valor correspondente para as ciências, tem sido superada. Hoje, longe disso, as narrativas têm ganhado cada vez mais espaço, não apenas na literatura, mas em outros campos da pesquisa. Essas descobriram que existe uma dimensão lógica a ser explorada nas narrativas. A Filosofia, a História e a Antropologia, por exemplo, recentemente, fizeram essa descoberta.

Uma leitura atenta ao trabalho que foi desenvolvido por Paul Ricoeur, sobre o qual nos deteremos um pouco mais adiante, é o bastante para percebermos que esse autor, como filósofo, conseguiu estabelecer uma mudança de percepção na questão da narrativa. A partir da década de 60, os grandes debates que foram desenvolvidos em torno da narrativa, principalmente na narrativa histórica, em geral, foram levados provocados por filósofos e teóricos do campo literário. Assim, vista por esses especialistas, as narrativas devem ser tratadas com o mesmo critério e rigor analítico impostos a outros meios de estudo. Portanto, ela encontra seu lugar no debate acadêmico. Embora existam diferenças e oposições nas linhas argumentativas quanto ao uso das narrativas, ainda assim, não deixam de considerar que as diferentes formas narrativas são fundamentais quando se trata de alcançar distintas formas de conhecimentos.

Diferente do fato acontecido, que está preso no tempo passado, imutável, impedido até de uma leitura que se apresente como a verdadeira, pelas narrativas é possível trazer esse passado para o tempo presente e, porque não dizer, para o futuro, animando-o e colocando-o num contínuo movimento. Dessa forma, os dados que foram colocados à minha disposição, por meio das narrativas, de maneira geral, acabaram fornecendo importantes elementos para a composição do trabalho. Alguns deles imprevistos. Quando isso ocorre, entendo que não se pode ignorá-los, mesmo que eles obrigam a pesquisa a percorrer um caminho não previsto antes. Digo isso levando em conta que os colaboradores desta pesquisa, ao não economizarem nas palavras durante a oralidade, mesmo que elas, muitas vezes, tenham escapado ao tema, ou

tenham sido tecidas de maneira nem sempre diretivas, cheias de idas e vindas, essas narrativas orais me colocaram diante da necessidade de ter que me deter com mais atenção aos novos elementos que sugeriam. Estas evocaram uma provocação: qual a imagem de Comblin que eles queriam me transmitir?

Nos depoimentos, são muitas as possibilidades postas pelas narrativas. Muitas dessas, inclusive, se encontram tecidas por semelhanças que se encontram presentes nos detalhes mais peculiares. Semelhanças essas que não surgiram por acaso. Assim, para fomentar essas semelhanças, um direcionamento que procurei seguir em nossas conversas tinha a ver com os contextos e as circunstâncias como cada um deles conheceram Comblin. A imagem que me foi apresentada, certamente, pouco se assemelha a figura que seria apresentada por alguém vindo dos setores acadêmicos. Estes últimos, conhecedores do renomado teólogo progressista, apresentariam um Comblin cuja imagem estaria relacionada a qualidade da sua produção teológica. Apresentariam, talvez, algum aspecto prático da sua caminhada missionária desde quando chegou à América Latina.

Fazendo um caminho narrativo diferente desse sugerido, Maria da Soledade da Silva, no entanto, apresentou um Comblin que talvez não seja tão conhecido por uma parte dos seus leitores, afeitos ao profícuo teólogo. Em vez dessa figura, apresentou por sua narrativa o "profeta dos pobres" na condição de um camponês nordestino e com uma enxada nas mãos. Uma narração que não foi apenas sua, mas que também se fez presente em outras através do uso de elementos semelhantes. Sem dúvidas, a imagem símbolo descrita na oralidade, apesar de sofrer leves variações, por questões contextuais, no final, apontam para um mesmo sentido. No depoimento de Maria da Soledade, quando descreve seu primeiro contato com Comblin, sua narrativa se prende a uma descrição que privilegia a simplicidade de alguém que é capaz de se inserir, mesmo que de forma desajeitada, na realidade a qual ele pertence.

> A primeira vez que eu vi padre Zé foi quando nós chegamos lá (na escola de Mogeiro), três horas da tarde, num sábado. Sol quente. A entrada era ao lado da casa paroquial. Não era por onde a gente entra hoje, aquele portão não existia, era um outro. Então, quando eu subi as escadas que cheguei em cima, no refeitório, que eu olhei, padre Zé tava onde tem, não sei se você observou, um pé de acerola, ou de siriguela. Ele com um chapéu de palha e uma enxada. Um sol quente. Olhe, ele chega estava vermelho limpando aquele mato. Aí, um missionário que foi com a gente, Arimatéia, disse: eita, que agricultor forte! Num sol, numa poeira. E ele limpando. Então, foi a primeira vez que eu conheci ele. (...) Um modelo de profeta. Muito simples, muito simples no jeito de ser profeta. (SILVA, 2018).

Essa narrativa sugere a presença de uma figura religiosa que se move a partir de uma base social, leiga e cristã, algo que faz parte da definição da Igreja dos pobres. Uma figura profética que se fez trabalhador e pobre como os pobres. Não muito diferente dessa descrição feita por Maria da Soledade, Ednaldo Rodrigues Batista, ao resgatar em sua memória a figura de Comblin, em sua narrativa, procurou reconstruir a figura do trabalhador nordestino, do simples camponês. Para isso, deu ênfase ao momento em que Comblin, pela primeira vez, chegou à sua comunidade, no distrito Café do Vento, com o intuito de fazer uma aquisição naquele local. A compra de uma propriedade cujo propósito seria realizar, entre outras tarefas, retiros e formação para os leigos e leigas.

> (...) vieram aqui, gostaram demais. Que era bem assim: tinha muito verde ainda. Até levada aqui tinha. Ah, que era bom pra fazer retiro. Aí, falou com padre Zé: ah, bom, bom (nesta ocasião, seu Ednaldo procurava imitar o sotaque de Comblin). E essas árvores, tudo foi ele que plantou. Um pezinho de qualquer planta que nascia ele dizia que não podia cortar, porque ela chora. (Risos). Dói. Aí, compraram esse, esse hectares. Aqui era muito acidentado, demais. Fizeram as casas aqui. E até hoje (...). Ele gostava muito daqui. Gostava muito daqui. Trabalhava com a enxada, ali em baixo. (...) ele era uma pessoa muito rasteira, muito da base, era um profeta do povo. (BATISTA, 2018).

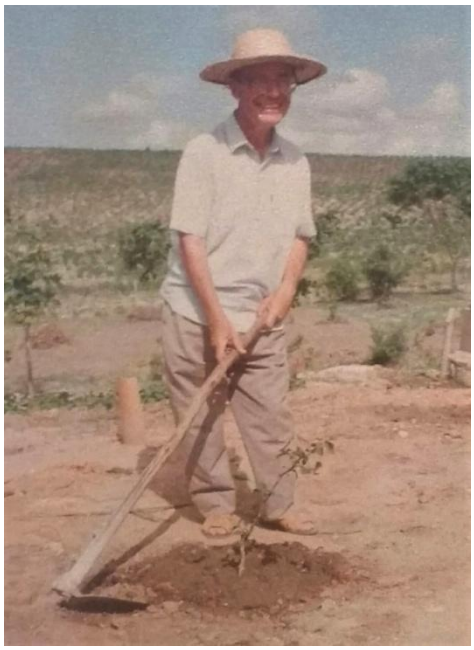
Esse trecho do depoimento de Ednaldo nos lembra um pensamento de Comblin: o profeta não fala somente com palavras, mas fala com toda a sua vida. “A profecia não é puro discurso, mas ação pública de grande visibilidade. A pessoa do profeta levanta-se do meio do seu povo” (COMBLIN, 2008, p. 12). Entre as muitas representações possíveis e as possibilidades que Comblin relacionou para apresentar a figura do profeta nos dias atuais, existiu uma que convenceu profundamente os seus formandos e colaboradores: Comblin convencia e inspirava os pobres porque ele mesmo assumia a condição de pobre. Acreditava sempre que os verdadeiros profetas se levantavam no meio dos pobres, e assim continuaria a ser. Quando surgem fora dessa realidade procuram, de alguma forma, ultrapassar essa fronteira e se instalam no mundo dos pobres. Seu testemunho de pobreza, de trabalhador braçal, conforme apresentado nos recortes dos depoimentos, era a manifestação profética que muitos enxergavam nele.

Ao utilizar-se desse gesto como uma forma válida e objetiva, ao que parece, foi uma das tarefas assumidas por Comblin. Consciente dos problemas socioeconômicos enfrentados pelos pobres das zonas periféricas das cidades e, sobretudo, do mundo camponês, Comblin propôs uma maior atenção para essa parcela tão expressiva e, ao mesmo tempo, ignorada da sociedade. Afinal, em cada período histórico, os pobres, como categoria de análise, apesar da

polissemia que carrega o termo, tiveram características e significados distintos. De qualquer modo, na perspectiva da libertação, para Comblin (2011), os pobres sempre foram critério para a profecia. Nesse incurso, coincidiu que os gestos proféticos de Comblin no Nordeste se deram num período em que a desvalorização do povo nordestino era evidente, principalmente seus trabalhadores. Especialmente, os do campo. Por essa razão, seu modo de aproximação e colaboração para com essa representação da sociedade exigiu de sua parte o uso de ações dinâmicas e profundas nessa direção.

Assim, sem desconsiderar esses "gestos proféticos", adotados por Comblin, as narrativas que o cercam acentuaram esses pilares identitários da sua pessoa. Para isso, contaram, ainda, com o reforço de outros eventos particulares, para consolidar uma imagem que já era amplamente conhecida. Uma imagem que já o apresentava como um "profeta" nordestino, feito imagem e semelhança com esse povo. O registro fotográfico a seguir reforça, visualmente, o que foi descrito oralmente pelas narrativas.

Imagem 1. Comblin trabalhando no Sítio Café do Vento – Sobrado/PB.



Fonte: acervo do Centro de Formação Padre José Comblin – Sítio Café do Vento, Sobrado/PB.[37]

[37] Ednaldo Batista do Nascimento, no seu depoimento, fez questão de lembrar essa foto. Com muito orgulho, disse que esse registro foi feito no sítio Café do Vento, onde ele mora com sua família. Por minha solicitação, me levou ao exato local onde a foto foi tirada. Só lamentou que a "muda" plantada por Comblin teve que ser removida do local, para dar lugar a uma futura construção. Ele mesmo, novamente atendendo a uma solicitação minha, fez uma pose semelhante ao de Comblin, para que eu pudesse fazer um novo registro, em homenagem a esse momento tão significativo para aqueles que seguem dando continuidade aos projetos comblinianos.

Diante das descrições feitas nas narrativas, e atestadas na imagem acima, se faz necessário ter em mente que todos esses dados aludem a uma dimensão muito mais ampla e complexa. Assim, como recurso de análise, a compreensão, "é o processo pelo qual se reconhece algo interno a partir de sinais dados externamente, através dos sentidos" (AMARAL, 2004, p. 13). Mas nem sempre o uso desses sentidos é tão exigido. Nas narrativas, a compreensão muitas vezes é possível sem que para isso sejam necessários maiores esforços tendo em vista que na relação comunicativa entre o observador e o observado, este último favorece o primeiro quando nos recursos de sua narração já se coloca com tamanha clareza que o subentendido fica, prontamente, entendido. Não existem horizontes encobertos. Ao contrário, o que se pretende é garantir que a mensagem que se quer transmitir, seu significado e conteúdo, chegue ao observador sem a necessidade de maiores esforços compreensivos e/ou interpretativos. Embora essa pretensão seja quase impossível, pois o esforço compreensivo é inerente à natureza do pesquisador observador.

De todo modo, considero que isso não é uma questão sobre a qual deva me ocupar. Ainda assim, faz sentido dizer que nem todas as compreensões e interpretações são absolutas. Tampouco devem ser consideradas como produtos acabados e definitivos. Certo dessa realidade, tenho por principal preocupação não perder o foco sobre o ponto de vista do "outro". Afinal, este sempre tem algo a dizer e o que diz tem significado, independente da compreensão do seu intérprete, deve ser considerado. Nesse sentido, é que me direciono para as narrativas por ver nelas um sentido, sentido este que tem relação com o desempenho da criatividade humana e sua experiência no movimento do tempo, seja ele no passado, no presente ou no futuro. A narrativa também serve para estabelecer identidades, seja no seu processo de estabilidade ou continuidade. De igual modo, pode servir como parâmetro representativo de uma sociedade. Ou, numa escala menor, de um grupo específico, devido à capacidade de expressar oralmente sua realidade.

Ao explorar as subjetividades das narrativas, expressas a partir de memórias individuais, foi possível dimensionar como cada sujeito, valendo-se dos elementos da sua própria realidade, colocou em evidência o seu lugar na sociedade e o papel que desempenha na construção desta. Ao fazerem tal revelação, o lugar que os outros ocupam na construção de suas próprias vidas também foi revelado. O depoimento de Nilza Leonizia é um bom exemplo disso. Sua narração se soma as de Maria da Soledade e Ednaldo Batista por expressar uma imagem semelhante as que foram feitas por estes. Em relação a primeira, sua narrativa se torna ainda mais semelhante, pois remonta, assim como foi feito por Maria da Soledade, ao dia que contato pela primeira vez com a Escola Missionária Feminina da cidade de Mogeiro.

Contudo, Nilza fez questão de descrever não só o impacto sentido que teve ao ver Comblin nas condições de alguém igual a ela, mas, principalmente, fez questão de ressaltar a importância que ele passou a ocupar em sua vida.

> (...), uma coisa que me chamou muito atenção, de padre Zé, porque, quando eu cheguei, a primeira vez que eu cheguei, ele tava com uma enxada limpando. Tem uma foto da enxada. Quando eu vejo essa foto, eu lembro daquele dia. Foi marcante pra mim. Nunca apagou isso em mim. Ele me ensinou muito, assim, a valorizar o agricultor. Porque, ele tava lá com a enxada, suado, com um chapeuzinho na cabeça. E aí, veio receber a gente. A gente ia chegando na primeira quinzena, pra fazer essa formação missionária. Então, isso me marcou muito. Esse desejo dele pelos agricultores, pela enxada, pelos pobres, né? Ele se dedicou aos pobres. Toda sua vida foi pelos pobres. E também criou a teologia da enxada, que ele fez também. Então, isso é muito forte, assim, na minha vida. (...) As pessoas que conheciam ele diziam que ele era um profeta, mas eu nunca imaginava que era assim, né? (SILVA, 2017).

Pelas narrativas, é sugerido que Comblin não teria sido considerado por muitos um "profeta" se não estivesse inserido naquele universo junto deles, em plena vivência comunitária numa realidade camponesa. Fato curioso é que mesmo que ele não tenha nascido nesse território, naquele ambiente, ainda assim, para aquele grupo de pessoas, ele conseguiu cruzar as fronteiras e se colocou no centro dessa realidade, onde se sentiu realizado diante de sua missão. Comblin acreditava que "a missão do profeta é aquela que foi também de Jesus: ir ao mundo dos pobres para despertar a esperança, e já começar a fundar o reino de Deus" (COMBLIN, 2008, p. 264). No conjunto das expressões orais, os padrões narrativos estabelecidos através da memória, nos termos postos por cada sujeito, coloca no campo de ação a participação daqueles que narram. O que de forma alguma deve ser visto como um problema.

Tal apelo narrativo pode ser visto como mais um espaço de atuação para as reflexões da "Antropologia Interpretativa", conforme estabelecida por Clifford Geertz (1986). O caráter dialógico presente nessa Antropologia sugere um fazer etnográfico que valorize o modo de ser, pensar e fazer de um povo, o que não implica abrir mão da interpretação do próprio antropólogo, mas, como lembra Leila Amaral (2004), trata-se de investir na conexão elucidadora entre os esquemas conceituais do antropólogo analista – "os conceitos de experiência distante" – com os esquemas conceituais do nativo – "os conceitos de experiência próxima". É preciso se convencer das representações culturais dos outros. Seus referenciais narrativos sugerem o uso de algumas vertentes hermenêuticas que lidam com as

interpretações a fim de melhor entender o que está em jogo no processo das narrativas. Com esse entendimento é que se inclui as contribuições de Paul Ricoeur.

Numa linha contrária ao positivismo,[38] a hermenêutica (filosofia da interpretação) se debruça sobre um território muito mais amplo e complexo. Seu objetivo primeiro é encontrar e definir o que é singular dentro das ciências humanas em sua totalidade. Ante a insensibilidade do positivismo frente à cultura e a criatividade humana, a hermenêutica adotou uma postura diferente. Defendeu a criatividade e os valores humanos em geral. Wilhelm Dilthey, filósofo e historiador, conseguiu oferecer uma importante contraposição à visão desdenhosa do positivismo em relação às ciências humanas. Segundo Dilthey, o método da "explicação" é seguido pelas ciências naturais, enquanto as ciências humanas preferem seguir o método da "compreensão". Neste último, cabe ao investigador, por meio do julgamento reflexivo, buscar, justamente, compreender os valores e significados que estão por trás daquilo que se investiga, sejam os produtos culturais e/ou os eventos.

Dentro da tradição hermenêutica, a narrativa é uma de suas linhas mais recente. Portanto, no decorrer dos últimos anos, a hermenêutica, seja filosófica, histórica ou antropológica, teve como tendência se mover em direção as narrativas. Diante de tal empreendimento, busco em algumas vertentes narrativas os elementos que julgo necessários para conseguir abarcar, de alguma forma, as representações, as imagens que são construídas dentro das condições mnemônicas pelas narrativas.

Na historiografia, nas suas discussões meta-histórica, existe por parte de alguns autores o entendimento de que a narração nada mais é de que um ato poético, que faz parte do conhecimento histórico. Ou seja, "a narração é um processo de *poiesis*, de fazer ou reproduzir uma estrutura de experiência temporal tecida de acordo com a necessidade de orientar-se no curso do tempo" (RÜSEN, 2016, p. 47). Quanto ao produto dessa narração, ele nada mais é do que "uma história". Sobre essa história, sua narração necessita do estabelecimento de uma diferenciação entre o que é factual e ficcional. Até porque, "a narração histórica é comumente definida como aquela que lida apenas com fatos e não com ficções" (RÜSEN, 2016, p. 47). Trata-se de uma diferenciação que pode ser feita. Porém, não deixa de ser problemática tendo

[38] Sistematizado na primeira metade do século XIX, principalmente a partir da obra de Augusto Comte (1798-1857) foi definido por três princípios: 1) *fenomenalismo*, visão que considera que apenas as coisas que podem ser percebida pelos sentidos, ou pelos instrumentos científicos são relevantes para o conhecimento; 2) *correlacionismo*, visão de que a tarefa essencial da ciência é articular correlações entre os fenômenos; 3) *fisicismo*, visão de que a Física é a maior ciência e deve ser imitada por todas as outras ciências. Assim, a reivindicação dos positivistas, era que as demais ciências deveriam ter a forma e leis universais, como a Física. Ver: MEGILL, Allan. Historiologia/filosofia da escrita histórica. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **História e narrativa**: a ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 35-43.

em vista que chamar de ficção algo que não poder ser sentido em seu estado bruto soa como uma imposição permeada por uma dose de positivismo.

Existe, assim, na peculiaridade da narrativa histórica, conforme estabelece Jörn Rüsen (2016), três qualidades que devem ser consideradas. 1) Ela está amarrada à mediação da memória. Ela mobiliza a experiência do tempo passado, que está gravada nos arquivos da memória de modo que a experiência do tempo presente torna-se compreensível e a expectativa do tempo futuro, possível; 2) Ela organiza a unidade interna das três dimensões (passado, presente e futuro) pelo conceito de continuidade; 3) Por último, ela serve para ajudar a estabelecer a identidade dos seus autores e ouvintes. A partir dessas três qualidades, Rüsen considera que a narrativa histórica gera a orientação da vida prática no tempo. Além dessas qualidades, existem ainda nas narrativas históricas algumas tipologias que servem para organizar as formas de vida humana. Salientando que essas tipologias não podem ser negadas, pois do contrário, a vida humana perderia o chão que a sustenta. O quadro abaixo, ajuda no detalhamento desses tipos narrativos.

Quadro 3. Tipos narrativos no campo da História

	Memória das/dos	**Continuidade como**	**Identidade pela**	**Sentido do tempo**
Narrativa tradicional	**Origens**, constituindo as formas atuais de vida.	**Permanência** das formas de vida originalmente constituídas.	**Afirmação** de padrões culturais pré-dados de autocompreensão.	O tempo ganha sentido de **eternidade**.
Narrativa exemplar	**Casos**, demonstrando as aplicações de regras gerais de conduta.	**Validade das regras** que cobrem temporalmente diferenças de vida.	**Generalização** das experiências de tempo às regras de conduta.	O tempo ganha sentido de **extensão espacial**.
Narrativa crítica	**Desvios**, problematizando as formas atuais de vida.	**Alteração** das ideias dadas de continuidade.	**Negação** de padrões dados de identidades.	O tempo ganha o sentido de ser um objeto de **julgamento**.
Narrativa genética	**Transformações** das formas estranhas de vida às próprias.	**Desenvolvimento** em que as formas de vida mudam de modo a estabelecer sua permanência dinamicamente.	**Mediação** entre permanência e mudança para um processo de autodefinição.	O tempo ganha o sentido de **temporalização**.

Fonte: Jörn Rüsen (2016).

Conforme o quadro acima, cada uma dessas tipologias narrativas, dentro de uma perspectiva histórica, cumpre uma função na vida humana: afirmação, negação, regularidade e transformação, e daí por diante. Acredita-se que os mais diferentes temas e problemáticas existentes nas relações humanas, que são passíveis de serem analisados cientificamente, podem ser utilizados como experimentos para esses tipos narrativos. Na sua aplicação, cada tipo leva em consideração alguns aspectos da vida humana. A partir das vivências individuais e coletivas é possível chegar às origens que substanciam cada um dele. Embora não sejam suficientes, as narrativas tradicionais, exemplares, críticas e genéticas, cada uma dispõe de uma teoria própria, ou simples explicação que ajudam a revelar as condições existenciais de cada grupo ou pessoa no percurso do tempo.

Sobre esses tipos narrativos, apesar de serem distintos em suas maneiras de abordar cada situação, eles não se excluem, mas se conectam. Uma explicação mais detalhada demandaria um maior tempo. Por isso, já é o bastante saber que cada uma dessas tipologias, independentes ou conectadas, se apresenta como mais uma ferramenta de análise para os estudos das narrativas. De muitas maneiras, são úteis para serem aplicadas em pesquisas de natureza empírica. No caso das narrativas comblinianas, a questão que se coloca é como elas poderiam ser classificadas dentro dessas tipologias, em qual delas buscar uma aproximação? A busca por uma resposta me levaria longe, pois, em cada caso, seriam muitos os elementos e as peculiaridades narrativas a serem consideradas. Em todo caso, pensando numa perspectiva comparativa, por assim dizer, poderia chegar a algumas ideias de ordem lógica, conceitual e temporal que, talvez, fossem úteis.

Saindo do campo da história e entrando no terreno da filosofia histórica, Paul Ricoeur oferece reflexões significativas ao afirmar que as narrativas, em forma de testemunhos, nos conduzem das condições formais do nosso tempo presente para o conteúdo das “coisas do passado”, (*praeterita*). Ou seja, a narrativa, através do testemunho, “inaugura um processo epistemológico que se inicia na memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental” (RICOEUR, 2007, p. 170). Retomando a questão da experiência, quando esta é aproveitada na narrativa, se torna um forte instrumento para analisarmos a função do sujeito em sua própria narração, inclusive, em sua relação com o outro de quem se narra.

Segundo Adriano D. Rodrigues (1994) a experiência pode ser considerada como “um conhecimento que se possui no presente, mas que se refere, no entanto, sempre a algo de ausente que se reporta ao passado e se considera como perdido” (RODRIGUES, 1994, 101).

A marca do narrador, impressa em sua oralidade, fica em evidência quando suas versões da história são fundamentadas a partir de suas próprias experiências cotidianas. Considera-se, também, que as experiências não são oriundas de situações vivenciadas pelo próprio indivíduo que narra, mas que ela pode estar atrelada a experiências de outros. As narrativas, portanto, dentro dos depoimentos orais, torna-se através dos sujeitos que narram um modo de operar e interferir no tempo e nas experiências dos indivíduos de modo geral. Com este entendimento, retomo o pensamento de Paul Ricoeur, particularmente, quando este sugere a demarcação da questão do tempo como uma forma para se chegar à compreensão da identidade pessoal, da identidade de si.

Para a compreensão da identidade de si, Ricoeur sugere, ainda, a necessidade de encontrar outras relações narrativas. Do encontro destas narrativas é que ocorre um modo que favorece ainda mais a compreensão da identidade de si. Nesse caso, a narração da história de vida, e do local onde ocorrem as relações culturais e sociais, também influenciam na compreensão de uma vida. Ou seja, na identidade do sujeito. Conforme Ricoeur:

> a pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas "experiências". Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da historia relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem (RICOEUR, 1991, p. 176).

Essa citação deixa em evidência que o tema da identidade em Ricoeur ganha contornos ainda mais definidos se considerarmos seus estudos realizados na sua obra *O si-mesmo como um outro.* No estudo quinto dessa obra, por exemplo, em suas abordagens iniciais, relata a existência de dois conceitos relativos à identidade, que ajudam a entender a permanência no tempo. No caso, a identidade "*idem*" e a identidade "*ipse*". O que isso implica dizer? De acordo com Maurício F. da Silva (2017), a primeira (*idem*) se refere aquela identidade da mesmidade, das características objetivas, daquilo que não muda no sujeito, já a segunda, (*ipse*), tem a ver com as mudanças que o sujeito é capaz de desenvolver, representando o que é mutável em sua vida o que, naturalmente, vai interferir na sua constituição identitária. No presente estudo, ganha importância a ideia de acrescentarmos como elemento narrativo, valorativo a construção da identidade do sujeito e a participação de outro sujeito como parte fundamental desse processo. Não um sujeito que narra, mas um sujeito de quem se narra. Um sujeito que foi capaz de dar ênfase e contribuir para o melhor

estabelecimento das relações. E, por isso mesmo, foi capaz de colaborar na construção da identidade pessoal de muitos indivíduos.

Considerando que, para Ricoeur, o tempo pode ser o palco ideal para narrações construídas em torno de ações práticas, logo entendemos que este mesmo tempo pode agregar experiências humanas distintas. E o que é mais importante, ainda conforme Ricoeur, não há uma unicidade, tampouco fragmentações na forma de narrar. Na verdade, para este autor, existem duas maneiras de narrar, "uma é a maneira histórica, a qual explica documentos; a outra é a maneira ficcional, a qual é uma exploração do imaginário" (RICOEUR, 2010, p. 213). Daí surge à necessidade de uma hermenêutica que seja capaz de extrair das relações existentes, entre os sujeitos que narram e os sujeitos de quem se narra, o sentido das *práxis* humanas, pois as estruturas narrativas decorrem das implicações dessas relações. Pensando nisso, Paul Thompson considera que as narrativas cumprem uma função importante quando se trata de conhecer as experiências individuais. Assim, acredita que "as narrativas são utilizadas, acima de tudo, para caracterizar as comunidades e os indivíduos e para transmitir suas atitudes" (THOMPSON, 1992, 185). E mais, são utilizadas, ainda, "para contar vidas individuais, visando transmitir valores; e o que transmitem é a verdade simbólica e não os fatos do incidente descrito, que é o que menos importa (THOMPSON, 1992, p. 185). Por isso, a narração de suas histórias pode provocar um impacto sobre eles.

De fato, cada narrativa é única e tem consequências para todas as partes envolvidas. A julgar pelo lugar de fala e a experiência vivenciada por cada um, individualmente ou coletivamente, cada narrador constrói suas próprias interpretações dos momentos que procuram descrever e coloca os outros, como a si mesmo, dentro das suas formas e padrões narrativos que idealiza. O caráter simbólico das narrativas também faz parte dessa construção. Em razão disso, a questão da experiência não pode passar despercebida, pois é ela, e por ela, que a narrativa adquire a devida relevância.

Para alguns autores, o trabalho com narrativas está sempre, e de alguma forma, relacionado à experiência. Isso porque, "uma das principais maneiras que o ser o humano teria de manifestar, comunicar e até mesmo compreender a experiência seria colocá-la sob a forma narrativa" (HARTMANN, 2005, p. 126). Sendo assim, compreendo que diferentemente das narrativas escritas, nas narrativas orais a interação que se estabelece entre o narrador e aquele que fomenta as narrações, acaba provocando uma troca de experiências entre estes. Uma vez que isso acontece, a noção de colaboração deve ser posta como meta desde a fase preparatória do projeto. Ao assumir essa relação dialógica, se estabelece uma "interação entre quem fala e quem ouve" (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p.20). Quando isso ocorre, o diálogo acontece de

modo que o tempo e o espaço, tanto do narrador depoente quanto do entrevistador, se estabeleçam numa intensa sintonia. E é justamente aí que a perspectiva antropológica acerca das narrativas vai encontrar seus caminhos de mediação.

Segundo François Laplantine, nos últimos anos, tem sido comum na Antropologia a busca por uma abordagem que privilegie a base, ou seja, a ideia de uma ruptura com qualquer modo de conhecimento abstrato ou especulativo já é considerado algo incontornável. Com esse novo direcionamento, tem se dado espaço para um conhecimento "baseado na observação *direta dos comportamentos sociais a partir de uma relação humana*" (LAPLANTINE, 2007, p. 149 – Grifo do autor). Também tem sido recorrente, e aceitável, a ideia de que não se pode estudar os homens e seus comportamentos ancorados em fundamentos que se colocam como herdeiros da tradição positivista. Assim, para melhor estudar os homens, muitos acreditam que "só se pode fazê-lo *comunicando-se com eles*, o que supõe que se compartilhe sua existência de maneira durável (Griaule, Leenhardt) ou transitória (Lévi-Strauss)" (LAPLANTINE, 2007, p. 149 – Grifo do autor).

Laplantine lembra ainda que esse estudo tem relação com a etnografia, que, por sua vez, não pode ser entendida apenas como uma simples coleta de dados, que se realiza por meio de um método indutivo. Mas, para sua maior eficácia, essa se vê na condição de ter que se impregnar dos temas recorrentes da sociedade estudada, suas ideias e suas angústias. Assim, em relação à etnografia, pode-se dizer que esta é, antes,

> (...) a experiência de uma imersão total, consistindo em uma verdadeira *aculturação invertida*, na qual, longe de compreender uma sociedade apenas em suas manifestações "exteriores" (Durkheim), devo interiorizá-la nas significações que os próprios indivíduos atribuem a seus comportamentos (LAPLANTINE, 2007, p. 150).

Seguindo esse novo itinerário, compreende-se que na Antropologia as narrativas são abordadas de forma a interpretar a realidade dos sujeitos, seja através da experiência pessoal ou coletiva, da qual o observador também faz parte. Uma vez que se aceita a ideia de que a prática antropológica, no caso, a etnografia, acontece contando com a colaboração da experiência pessoal do observador, logo, se reconhece que "nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, e sim sujeitos observando outros sujeitos" (LAPLANTINE, 2007, p. 169). Na pesquisa antropológica, faz parte da sua cientificidade tudo aquilo que é vivido entre o pesquisador e seus interlocutores, o que inclui os problemas de interação. Afinal, o fazer antropológico não parte apenas da observação do pesquisador para o sujeito que se observa, o contrário disso é uma situação que também dispõe de sua validade.

Observar a si próprio em interação com os outros é, igualmente, um gesto que interessa no processo do conhecimento.

Em função disso, recorro ao campo antropológico por entender que esse transita com mais frequência pelos pressupostos da experiência, não somente em seu sentido conceitual, mas, principalmente, em seu exercício prático, ou seja, está inserido em suas epistemologias. Um representante importante desse pensamento é Godfrey Lienhardt. De nacionalidade inglesa, esse antropólogo em sua obra *Divindade e Experiência: A Religião dos Dinka*, publicada em 1961, faz uso da noção de experiência para explicar que na religião Dinka, ou mesmo na divindade, o que se espelha é a experiência vivida. Lienhardt diz que o simples sentimento religioso, por si só, em suas respectivas dinâmicas, não é capaz de exprimir em profundidade a relação com a religião e com a divindade, mas isto só possível a partir da experiência vivida. "Experiência que pode ser a de um indivíduo, de um grupo, de toda uma sociedade; experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo" (GOLDMAN, 2006, p. 166-167).

A Antropologia, portanto, liga-se a experiência. Essa é uma possibilidade argumentativa que procuro mostrar elencando algumas das ideias presentes no pensamento de Clifford Geertz. Mesmo que na sua obra a palavra experiência não seja desenvolvida de maneira objetiva, seus argumentos usados para outros conceitos servirão de aporte para a ideia da experiência, como é o caso da Antropologia interpretativa. A partir dos anos de 1960, no âmbito da Antropologia, Clifford Geertz aparece como um dos nomes mais citados. Principalmente, quando o problema geral era encontrar uma maneira adequada para captar como os elementos culturais da sociedade poderiam ser estudados na contemporaneidade. Situação que pressupôs uma crítica a Antropologia clássica e colocou no centro do debate o papel desempenhado pelos etnógrafos e dos textos produzidos a partir da etnografia. No âmbito dessa discussão, as proposições que foram feitas por Geertz a respeito desses debates encontram-se discutidas em dois dos seus ensaios, sendo estes: *A interpretação das Culturas* (2008) e o *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa* (2014).

A partir dessas obras, e não só delas, categorias como interpretações, comparação e mesmo a cultura, adquiriram novos valores na Antropologia. Geertz mostra que mesmo a partir de algumas práticas que aparentam ser velhas, existem fatos novos, ou renovados, acontecendo. Fenômenos do mundo contemporâneo merecem seu lugar nos estudos culturais. A Antropologia descobriu várias outras disciplinas e até subdisciplinas dentro dela mesma. Dentro do tempo ou do espaço, e até independente desses, os conceitos mudam. Por isso, é preciso ultrapassar as fronteiras dos conceitos, das ideias e dos métodos e discuti-los sob as

luzes do nosso tempo. Faz-se necessário que o antropólogo, e os cientistas sociais de maneira geral, se apropriem de ferramentas que tornem possível seu ingresso intelectual nessa nova realidade. Privilegiando o artesanato local, Geertz deu esse passo.

A sua Antropologia interpretativa, que está ligada ao estudo semiótico da cultura e, por consequência, a sua análise microscópica, pode ser vista como uma maneira de se colocar a procura de um significado para as realidades que se estuda. A interpretação é realizada a partir de uma realidade específica, o que nos remete a experiência de um grupo local, pois sua participação evocativa é considerada. A proposta de Geertz (2008) é de que os textos elaborados na perspectiva antropológica nada mais são que interpretações, e, por serem interpretações, estão à procura de um significado. Um significado que pode ser revelado, por exemplo, através dos objetos artísticos e da própria estética que eles ajudam a definir. Ainda sobre as artes, Geertz considera que essas estão dentro de uma ação simbólica e que por isso podem ser vistas como um modo para conceber significados.

Em suas reflexões, Geertz considera que a busca por essas ideias deve ser realizada nos mais diversos âmbitos, pois nem sempre são postas como um reflexo do real, ou em suas próprias funcionalidades práticas. Ainda que exista por traz da interpretação e dos significados das coisas, entre o espírito e o objeto, há uma materialidade que interfere na forma de viver, tornando empírico o mundo dos significados dos objetos. Para Geertz (2008), isso seria um modo de viver e de pensar uma experiência coletiva. Na complexa relação e nas lacunas que existem entre realidade, tempo, espaço e suas expressões é que a Antropologia, no que concerne a experiência, vai manter o seu foco. A partir do ponto de vista do nativo, cuja compreensão consiste em perspectivar-se do lugar de fala do outro, Geertz (2008) diz que podemos encontrar em suas narrativas um caminho privilegiado para acessarmos as suas culturas e, a partir delas, as interpretações que fazem de si mesmo. Para um acesso ainda mais profundo, é importante olhar outras dimensões, principalmente, as que estão dentro da cultura, como é o caso da religião, da arte, da ciência, entre outros.

Tratados como sistemas significativos, e não simplesmente como fenômenos casuais, as dimensões culturais locais também são capazes de propor questões expositivas mais amplas. Por isso mesmo, merecem uma interpretação com todos os critérios possíveis.

> A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou (GEERTZ, 2008, p. 21).

A verdade é que nas culturas locais existe um saber que, por vezes, são incompreendidos ou desconsiderados por argumentações estruturais, mais amplas. O saber local fala de um modo que outros não entendem, pois, esses outros, não são capazes de falar a partir de seus elementos e seus valores afetivos. O saber local talvez nem mesmo considere que a arte e a religião sejam seguimentos da sua cultura, conforme é da compreensão de outros saberes, mas sejam entendidas como expressão - aspectos de suas vidas. É preciso mergulhar nessas experiências. Experiência, de acordo com o dicionário Aurélio, tem como seu principal significado: conhecimento, ou aprendizado, obtido através da prática ou da vivência: experiência de vida; experiência de trabalho. Indo um pouco mais a fundo na análise, ao fazermos uma busca para os significados dos termos que definem a palavra experiência, amplia-se ainda mais o significado para o seu sentido teórico e prático. Assim, ao fazermos uso desse recurso polissêmico, que na linguística tem a ver com a representação de um grande número de significações numa só palavra, ou a partir de uma palavra, estamos chamando a atenção para um problema que nos foi apresentado com grande seriedade e de uma forma muito sensível no decorrer do nosso trabalho de campo.

Geertz (2014), considerando a formulação do psicanalista Heinz Kohut, procurou ver a experiência nos termos de uma distinção: “experiência próxima” e “experiência distante”. Em termos conceituais, experiência próxima seria aquilo que alguém – um paciente, um sujeito, um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros utilizassem desses mesmos mecanismos. Quanto ao conceito de experiência distante, esse é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até mesmo um padre ou um ideologista – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. Obviamente, como destaca Geertz, essas diferenças não são normativas, tampouco se trata de preferir um em vez de outro. Portanto, “limitar-se a conceitos de experiência-próxima deixaria o etnógrafo afogado em miudezas e preso em um emaranhado vernacular. Limitar-se aos de experiência-distante, por outro lado, o deixaria perdido em abstrações e sufocado em jargões” (GEERTZ, 2014, p. 62). De uma forma ou de outras, o que interessa é que esses conceitos, em seus modos práticos, são de grande valia quando usados para compreender como se estrutura as experiências reveladas.

Nesse sentido, quando se observa nas experiências comblinianas um deslocamento de suas narrativas do plano particular para um contexto mais amplo, onde se privilegia a inclusão de outros projetos do passado, outras experiências coletivas, igualmente ligadas a Comblin, é porque existe nessas narrativas aquilo que Paul Ricoeur chamou de fenômeno da inovação

semântica. Nas narrativas, vistas como uma forma de discurso, essa inovação se dá pela produção de uma nova pertinência, o que exige uma ação criativa da imaginação. O estabelecimento de novas tramas, que são próprias das narrativas, passa pela experiência temporal vivida. Ricoeur sugere que "existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural" (RICOEUR, 2010, p. 23). Relações ou trocas que, mesmo distantes pelo tempo e espaço, seguem configurando novas fontes de informações, reveladas por novos elementos narrativos.

O surgimento, portanto, de novos dados, novas referências narrativas não podem ser ignoradas, pois demandam novas orientações, outras direções que se somam as demais que já foram sinalizadas por Nilza Leonizia, Maria da Soledade e Ednaldo Batista. Assim, de volta a dimensão empírica do estudo, o depoimento de Alder Júlio Ferreira Calado, revela em sua narrativa novos mitos, abarca novas categorias. Sobre as experiências comblinianas é significativo seu depoimento, no sentido de sintetizar o que vem a ser essa categoria como valor empírico. Em sua narração, as "experiências comblinianas" são a estética e a prática de um movimento que se ancora numa realidade que vai muito além de uma convenção de ordem local. Considera, ainda, que as experiências comblinianas apontam para uma forma de compreender a figura de Comblin não só em sua individualidade, mas naquilo que diz respeito aos valores coletivos. A compreensão dessas experiências passa pelo uso de adjetivos coletivos, só assim é possível entender essa expressão, ou seja, sempre situado num contexto comunitário e grupal. Alder Júlio coloca essa questão da seguinte forma:

> (...) desde a fundação da chamada Teologia da enxada esta observação é pertinente para entender Comblin como alguém que só pode ser compreendido situado grupalmente, comunitariamente. Até mesmo no início da Teologia da enxada, dos núcleos, por exemplo, fundados lá em Tacaimbó, Pernambuco, e Salgado de São Félix, na Paraíba, lá pelos idos de 69. Isso é, eu estou dizendo de uma primeira experiência combliniana (CALADO, 2017).

Não muito diferente desse pensamento, Hermínio Canova chamou a atenção para a importância da experiência que se manifesta nas relações construídas em torno de Comblin. Só que para este, a importância das experiências comblinianas se faz notar através de laços ainda mais estreitos, diria até afetivamente estruturais. Por isso, fez questão de destacar que uma das premissas básicas das escolas missionárias de Comblin, é que a formação não

começava pelos livros, mas pelas relações pessoais e pelos acontecimentos que se davam em torno dessa relação. Pois, como destaca, na escola dele era assim:

> (...) toda a formação era sempre a partir dos acontecimentos. A escola dele, também, a primeira coisa: nossas experiências, nossa comunidade, o entrosamento na comunidade. Qual é a nossa experiência? Qual é a nossa realidade? De onde a gente vem? Então, era assim que começava. Não começava no livro, começava da base. Tua experiência na vida. Na escola dele, de Mogeiro, o método dele era: quatro dias com aquela turma só pra contar. Cada um contar um pouco da sua experiência. De onde vem, a sua família, a sua comunidade (CANOVA, 2018).

De forma conjunta, essas duas narrativas propõem que a experiência em questão é, portanto, algo que vai longe. Trata-se de um termo carregado de significados, pois se torna substancialmente revelador quando usado para nos inserirmos na realidade que buscamos conhecer. Estamos diante de algo que confere e dá valor às relações que foram sendo construídas em torno de Comblin. No fazer dessas relações, destacam-se primeiramente as experiências coletivas, no caso, seus projetos pastorais: a teologia da enxada, as escolas missionárias, casas de formação, entre tantas outras. Depois disso, a relação pessoal que ele próprio construiu com um número significativo de pessoas, sendo que essas se expressam pela subjetividade na qual ainda se pode observar a existência de uma base que serve de orientação e reflexão na vida de muitas pessoas. E é, justamente, dessas relações, dessas experiências que partem as narrativas construídas.

Agora, olhando de forma ampla para as narrativas, aqui apresentadas, o tema da opção pelos pobres quando não é posto de forma aberta, outros caminhos narrativos usados ajudam a tornar presente este tema. Nas narrativas nativas é notório o quanto a presença de elementos como o chapéu de palha, a enxada, a terra e os pobres são valorizados. E não é por acaso. Estes, mais do que instrumentos de trabalho, são símbolos que representam a coragem, a luta e o trabalho, ações que estão presentes no cotidiano dos pobres, o que confirma a legitimidade dos projetos comblinianos. As narrativas enfatizam que essas ferramentas (transformadas em símbolos) são o sacramento (sinais) de luta e trabalho. Não existe profeta que não trabalhe para o povo e com o povo, que ajude naquilo que é próprio de sua vida. É de minha compreensão que as narrativas apresentadas, evidenciam essa ideia.

Emerson Silveira (2018) ao escrever sobre as narrativas das três correntes católicas mais conhecidas das últimas décadas, carismáticos, progressistas e conservadores, considera que em cada uma dessas correntes existe em suas narrativas uma tentativa de resgate mítico de suas origens. Nessas narrativas, a primazia pelo catolicismo ideal, almejada por cada uma,

passa, primeiro, pela construção do mito de origem que corresponda de forma mais acertada com o próprio mito de origem do catolicismo e, depois disso, pelas interpretações afinadas com o catolicismo contemporâneo. Desse modo, "as narrativas míticas desses três grupos reagem e interagem com as configurações contemporâneas e, por isso, introduzem mudanças nas histórias míticas que contam sobre suas origens, seus desenvolvimentos e suas identidades centrais" (SILVEIRA, 2018, p. 26).

Nas narrativas advindas da corrente progressista, onde, naturalmente, se situa as narrativas comblinianas, o passado mítico, conforme lembra Silveira (2018), encontra no Concílio Vaticano II, nas Conferências de Medellín e Puebla, bem como na própria Teologia da libertação a origem perfeita para a origem de sua construção. A partir desses eventos, que segundo as interpretações feitas da corrente progressista católica ajudaram a imprimir no catolicismo um selo socioeclesial, as narrativas afloram com bastante força, mas nem sempre numa linha homogênea. Muitas vezes, a partir desses eventos, o próprio passado bíblico é visitado de modo que suas posições religiosas, políticas e ideológicas encontrem suas justificativas nas próprias passagens bíblicas. É recorrente que se encontrem nos evangelhos, por meio das ações práticas de Jesus, que a opção pelos pobres não é um posicionamento assumido recentemente. Conformem narram, o que vem a ser o passado mítico progressista, a causa primordial de Jesus foi sempre estar ao lado dos pobres. Todavia, essa pretensão dos progressistas causa desconforto entre os carismáticos.

Com frequência, os carismáticos censuravam, e ainda censuram os progressistas de colocarem suas ideologias políticas acima dos valores éticos, tradicionais e morais evangélicos. Acusam também de serem marxistas e materialistas em demasia. Porém, essas acusações, ao longo das décadas, não parecem ter abalado o olhar e as interpretações da corrente progressista. A fé no Jesus Cristo Libertador (BOFF, 1986), seguem acreditando, deve inspirar práticas libertadoras, por isso, sempre vai culminar na visão que a caridade em favor dos pobres deve ser encarada como luta por justiça social, não simplesmente caridade. E se não for a partir da Igreja, com o apoio da instituição, essa luta será vivenciada de qualquer forma. Inclusive, por movimentos alinhados com a Igreja, mas que agem de forma paralela a ela, pois nem sempre contam com o seu apoio.

As narrativas, portanto, ajudam na efetivação de uma imagem, ou no percurso da experiência humana. Em certa medida, a apropriação do que ocorreu no passado, e como ocorreu, sob o acréscimo de novas intenções do tempo presente, e até mesmo futuro, é projetada nas narrativas. Uma situação que não traz prejuízo ao entendimento daquilo que é investigado. Ao contrário disso, ajuda na compreensão de algo que se mostra ainda maior do

que aquilo que se espera. Uma grandeza que em muitas situações seu alcance não é possível por meio dos fatos dados, tidos como concretos, mas somente através das subjetividades de muitas pessoas. Uma subjetividade cuja revelação só é possível através da permissão da consciência e da linguagem verbal dos próprios sujeitos.

Julgo que no nosso campo disciplinar a questão primordial nas narrativas não é colocá-las como um simples objeto de investigação, priorizando a sua coerência e a boa qualidade da narração, mas compreender a história que elas procuram revelar, sobre quem narram e para quem se narra. É um caminho que se faz em vários sentidos, em sentidos contrários ou uniformes. Não se trata de algo que já foi feito, mas que continua sendo feito. Que ainda não está definido. Essa é a questão principal que me leva a compreender a imagem "profética" que estabeleceram de Comblin que, segundo os depoimentos prestados, persiste e se fortalece cada vez mais nos recentes dias. Como lembrou Alder Júlio, numa narração que coaduna com a que foi feita por Hermínio Canova, cujo trecho do depoimento foi destacado logo no início deste momento do capítulo, "Comblin é mencionado como profeta da liberdade. Inscrição que você encontra aposta no túmulo, na pedra sobre a qual estar sepultado. Então, um profeta da liberdade, da liberdade" (CALADO, 2017). Nesse processo compreensivo, o lugar de fala e o olhar estabelecido por cada um é fundamental. Por isso, mesmo fazendo uso da perspectiva histórica e filosófica e suas concepções em boa parte desse momento do estudo para entender o que elas têm a dizer sobre as narrativas, a importância da Antropologia e, mais ainda, da etnografia, adquiriu uma maior relevância em razão da sua forma de perceber e interagir com o campo de pesquisa.

Imagem 2. Comblin, Profeta da Liberdade

Fonte: registro feito durante a pesquisa de campo (04/01/2019)

Por fim, finalizo esse momento afirmando que narrar, já dizia Comblin (1968), é dizer o essencial. Através da narração se realiza novos acontecimentos, se faz história. Mesmo quando se narra um acontecimento que, até então, não era de relevada importância, depois de narrado, passa a ter a sua importância no espaço e no tempo. A narrativa é um tipo de discurso que ganha força, muito por conta do que ela coloca como continuidade, perenidade e perspectiva futura. Por isso, merece seu lugar no presente estudo.

2. UMA ENCÍCLICA, UM BISPO, UMA ENXADA: ELEMENTOS PARA O PERFIL PROFÉTICO DE COMBLIN

As pessoas que tiveram a oportunidade de conhecer Comblin, seja pessoalmente ou por outros intermédios, e que dele trazem alguma memória, narram esta figura sob distintas maneiras. Sobre o seu jeito de ser, na maioria das vezes, este foi visto como alguém de poucas palavras, mas decisivo e provocativo quando lhe era solicitado expor a sua opinião. Por vezes, a ironia também lhe era uma característica. Muito dizem que não era muito de falar, antes, era de ouvir. Ainda assim, não deixou de ser significativo o ponto de vista estabelecido por seus colaboradores quando estabeleceram que Comblin agiu como um profeta comprometido com a causa dos pobres.

Para as narrativas, as imagens são fundamentais. E as imagens que foram resgatadas e reconstruídas sobre Comblin, algumas delas herdeiras de um passado quase "mítico", uma vez que sua história se vincula a um dos maiores representantes da ala progressista da Igreja Católica no Brasil do fim do século XX, Dom Helder Pessoa Camara. Sobre este, a fama de bispo-profeta lhe foi atribuída em função da forma como se colocou e enfrentou a ditadura militar no Brasil. Além da presença dessa figura marcante em sua vida, a imagem de Comblin foi sendo desenvolvida, com maior profundidade, tendo por referência seus próprios gestos e ações. Essas referências convergem, novamente, a um passado que foi construído a partir da associação de alguns elementos que se tornaram representativos em sua vida. Assim, os três elementos destacados já no título desse capítulo – uma encíclica, um bispo e uma enxada – são indissociáveis da sua imagem dentro das narrativas.

Estes três elementos, que por si só já trazem todo um simbolismo carregado de significados, religioso e de trabalho, expressam na vida de Comblin algo que é maior do que a própria objetividade das palavras pode oferecer. Cada vez que estes elementos eram rememorados, dava-se a ele ainda mais força e sentido. Mesmo depois de muitos anos, esses elementos ainda representam algo de grande valor, pois seguem ocupando um lugar no sentimento dos colaboradores deste trabalho. Assim como os símbolos, se eles continuam sendo alimentados pelas narrativas é porque estão vivos. De muitas maneiras, quando eles surgiram nas conversas, se estabeleciam sempre como um fio condutor na tessitura das narrativas elaboradas. No que consiste a história de cada um desses elementos, e a correlação de cada um com a figura central deste trabalho, é o que será tratado daqui por diante neste capítulo. Mas, não sem antes chamar a atenção para um aspecto importante da vida de

Comblin, isso no que diz respeito a sua integração com o Nordeste, seja com o seu povo, seja com os seus ícones de devoção e fé.

Todo aquele que serve de inspiração para muitos, também foi inspirado por alguém. Homens e mulheres que, em diferentes esferas da vida, ensinaram a muitos a buscar o melhor de si, certamente, também trazem em suas vidas exemplos de pessoas que serviram de inspiração e referências para suas próprias vivências. Com José Comblin não foi diferente. Sua predileção missionária, posta em evidência quando optou em deixar a Bélgica, no Nordeste do Brasil sofreu uma forte influência vinda da figura do padre José Antonio de Maria Ibiapina, ou simplesmente padre Ibiapina, (1806-1883). Para Comblin, este foi o maior missionário do Nordeste. Ao escrever um livro de cunho biográfico sobre o padre Ibiapina, logo nas primeiras linhas introdutórias fez questão de escrever que Ibiapina foi o maior missionário do Nordeste do Brasil, em termos de distancias percorridas. Foi também "o maior pelas obras realizadas, pela fé e pelo entusiasmo que despertou no povo nordestino, tão abandonado naquele tempo" (COMBLIN, 2011, p. 7).

> Padre Ibiapina inventou um método missionário muito significativo para os nossos tempos. A evangelização não se faz somente pela administração dos sacramentos, mas também pelo exercício concreto e prático do amor ao próximo. Numa região em que a desigualdade é tão radical, e onde ainda há massas rurais e urbanas que vivem de modo precário, o exemplo de Padre Ibiapina constitui uma lição muito atual (COMBLIN, 2011, p. 10-11).

Não causa estranhamento que tal observação feita por Comblin sobre o método de evangelização e missionário do padre Ibiapina, a importância que atribui ao exercício prático e concreto que culmina no amor ao próximo, também seja um dos métodos mais presentes no seu projeto missionário. Inclui-se, ainda, como parte do método, o apego à vida itinerante e os constantes desacordos e rejeições frente a algumas atitudes vindas das Igrejas locais. Nem sempre os bispos e as dioceses viam com bons olhos essas experiências missionárias que foram conduzidas por Ibiapina. No entanto, tamanha foi à admiração de Comblin pelo ministério desse missionário dos sertões nordestino e pela forma como se dedicava aos desafortunados que, ainda em vida, fez questão de deixar registrado que após a sua morte gostaria de ser sepultado ao lado do padre Ibiapina, na casa de Caridade de Santa Fé, atualmente Santuário padre Ibiapina, na cidade de Solânea/PB. E assim foi feito.

Nessa mesma direção, outra referência nordestina, importante na vida de Comblin, foi o padre Cícero Romão Batista (1844-1934). Sacerdote do povo, a religiosidade popular e a fé dos nordestinos o transformaram no maior patriarca e padrinho dessa região. Porém, foi tido

como rebelde e excomungado pelo seu próprio clero, como bem lembrou Comblin (2011). Hoje, o que se conhece por opção pelos pobres, conforme as orientações das Conferências de Medellín e depois Puebla, através desse sacerdote nordestino, tornado Santo pelo voto popular, pode-se dizer que, na prática, já tinha sido realizado a mais de um século no sertão nordestino, assim entendia Comblin. "O povo consagrou padre Cícero porque ele antes entregara a vida aos pobres. Amou sinceramente os pobres. Foi incansável defensor dos pobres, que o procuravam para solucionar todo tipo de problema e questões" (COMBLIN, 2011, p. 41). O compromisso com a causa dos mais pobres, portanto, de acordo com Comblin, encontra uma de suas raízes mais representativas no sertão do Nordeste. Nas palavras de Comblin, foram 62 anos de vida que o padre Cícero passou advogando a causa dos pobres e, como resposta, até hoje o povo dos pobres nunca o abandonou.

Padre Ibiapina, com seu método missionário; e padre Cícero, com seu compromisso concreto junto aos pobres,tendo por referência essas duas figuras da religiosidade popular e da própria cultura do Nordeste, logo se vê que nas ações realizadas por Comblin é possível encontrar incidências dos trabalhos que foram realizados décadas antes por estes dois sacerdotes. Obviamente, encontramos significativas diferenças haja vista que cada tempo produz suas construções culturais, da qual a religião não escapa, o que influencia nas formas de acesso junto ao povo. Assim, vivendo em momentos mais recentes, foi preciso buscar novos modos de interagir, buscar soluções para os problemas que se busca enfrentar, seja no campo social, político e religioso.

2.1 Comblin: um padre *Fidei Donum* na América Latina

Pode-se dizer que a vida missionária do padre José Comblin na América Latina se iniciou quando, em 21 de abril de 1957, o Papa Pio XII (1939-1958) publica a Carta Encíclica *Fidei Donum* (O Dom da fé). Através desse documento, o sumo pontífice buscou renovar seu apelo para o tema da missão, só que dessa vez acrescentou em seu discurso que o trabalho missionário, a partir de então, deveria contar com a participação de bispos e padres diocesanos e não somente ficar a cargo dos missionários religiosos. Assim, nessa Encíclica, Pio XII afirma que a vida católica se mede pela parte espontânea tomada em favor das obras missionárias. Ainda diz que existem nas Dioceses tantos ministros que nenhum prejuízo essas sofreriam caso quisessem fazer o sacrifício de enviar alguns sacerdotes para a missão (*FD* n. 27). Por isso, ressalta que:

> (...) para a solução mais eficaz das múltiplas questões ao recrutamento e escolha dos missionários, não bastam de forma alguma esforços isolados. Delas tratai, veneráveis irmãos, em reuniões, para resolvê-las servi-vos das instituições, se as houver, que em vosso país se devotam às missões. Desse modo, com maior facilidade podereis aplicar os meios mais eficazes para despertar entre os jovens vocações missionárias, e mais leve se tornará vossa responsabilidade pelo progresso seguro do bem comum da Igreja. Favorecei em vossas dioceses a União missionária do clero, tão recomendada por nossos predecessores e por nós mesmos. Já a elevamos à dignidade de Obra pontifícia, de forma que a ninguém é lícito duvidar da grande estima que lhe dedicamos, nem da esperança de frutos provindos de seus progressos. Unam-se, pois, estreitamente, os esforços provocados pelos pastores da Igreja e pelos encarregados das santas missões, visto que o bom êxito depende sobretudo da concórdia. Apraz-nos lembrar aqui os presidentes nacionais das Pontifícias Obras Missionárias, cujos esforços encorajareis, sustentando com vosso zelo e autoridade seus conselhos diocesanos. Fazemos igualmente menção dos superiores das beneméritas Instituições, para as quais a Santa Sé não cessa de apelar em prol das prementes necessidades das missões, e que não podem aumentar o número dos missionários sem o benévolo apoio dos ordinários. Procurai, de comum acordo, conciliar os interesses verdadeiros, atentamente pesados. Se, no momento, parecerem esses divergir, por que não considerá-los novamente, com o vigor de uma fé viva e a causa sobrenatural da unidade e catolicidade da Igreja posta diante dos olhos? (*FD*, n. 28).

Antes mesmo desta Encíclica, o tema da missão já era uma insistência recorrente nas atitudes de Pio XII. Em documentos anteriores a *Fidei Donum*, este Papa já havia publicado duas Encíclicas que chamavam a atenção para o tema da missão: *Evangelii Praecones* (1951) e a *Ad Sinarum gentes* (1954). Da mesma forma, os pontífices que o antecederam, também fizeram uso dos documentos do magistério da Igreja (Declarações, Exortações apostólicas e Encíclicas papais) para destacar e tornar público a importância do trabalho missionário. Entre alguns desses documentos encontram-se: *Sancta Dei Civitas* (Leão XIII, 1880); *Maximun Illud* (Bento XV, 1919); *Rerum Ecclesiae* (Pio XI, 1926). Depois de Pio XII, o Papa João XXIII (1958 – 1963), e o próprio Concílio Vaticano II (1962 – 1965), convocado por este último, esboçados por esses documentos pré-conciliares, continuaram dando ênfase em seus próprios documentos ao tema da ação missionária.

Angelo Giuseppe Roncalli (1881 -1963), João XXIII, por exemplo, logo em sua primeira Carta Encíclica, *Princeps Pastorum* (Sobre as missões católicas), procurou confirmar os direcionamentos que foram dados por seus predecessores, no sentido de expandir as ações missionárias. Nessa Carta, fez memória das iniciativas missionárias que foram feitas pelos papas Bento XI, Pio XI e Pio XII. Em relação a estes dois últimos, considerava que foram oportunos os desenvolvimentos no campo missionário alcançados no decorrer desses dois papados. Ainda de acordo com João XXIII, os resultados, providenciais e visíveis a que chegaram, podem ser conferidos quando se olha para as estatísticas dos territórios confiados a

missão, no caso, a África e a Ásia. Para sustentar essa posição, faz uso de alguns dados estatísticos. E, de acordo com estes dados, "o primeiro Bispo de raça asiática foi sagrado em 1923, e os primeiros Vigários Apostólicos de raça africana foram nomeados em 1939. Até 1959, contam-se 68 Bispos de raça asiática e 25 de raça africana" (*PP*, 8). E mais,"o clero nativo passou, de 919 membros, em 1918, a 5.553 em 1957 para a Ásia, e de 90 membros a 1.811, no mesmo espaço de tempo, para a África" (*PP*, 8).

A exposição desses dados fortalece a ideia de que, para João XXIII, as Igrejas locais que se encontravam presentes nos territórios de missão, mesmo aquelas fundadas e estabelecidas pela sua própria hierarquia, seja pela vastidão de território, seja pelo número crescente de fiéis e pela ingente multidão que esperam a luz do evangelho, mesmo assim, estas seguiam diante da necessidade das obras vindas dos missionários de outros países (*PP*, 10).Como se percebe o tema da missão é recorrente no pensamento dos governos da Igreja, nunca foi exclusivo de um único Papa. No caso de João XXIII, o diferencial do seu projeto pastoral é que este ambicionava um *aggiornamento*[39] para a Igreja Católica, algo que se tornou uma chave de leitura importante para compreendermos essa instituição e sua relação com o mundo moderno a partir da segunda metade do século XX, inclusive na perspectiva da ação missionária.

Sobre o Concílio Vaticano II, em todos os seus desdobramentos e amplitude, seu alcance em um momento reduzido como esse é uma tarefa impossível. Por isso, me deterei rapidamente de modo mais atento a um de seus documentos. Mas, ainda assim, vale uma breve menção sobre a importância do Concílio em si mesmo e dos desdobramentos advindos no pós-Concílio. Remetendo-se a Marshal Sahlins, Dilaine Sampaio (2012) vai tomar o Vaticano II como um evento, isso porque, conforme menciona essa autora, o referido Concílio adquiriu uma enorme significância cultural e, também, extrapolou as fronteiras da própria instituição eclesiástica, ou seja, "conseguiu mudar a ordem até então existente no que se refere às relações internas da instituição eclesiástica que o promoveu, bem como nas relações entre a igreja católica e o mundo a sua volta" (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 66-67). No meu entender, a herança deixada pelo Vaticano II ainda está sendo descoberta.

O Concílio Vaticano II, mais do que propor uma nova eclesiologia, um novo modelo de Igreja expressa no conceito *Povo de Deus*, no campo da missão, ele se apresenta como um

[39] A palavra *Aggiornamento*, em sua descrição terminológica, significa, em italiano, atualização. Já no seu sentido histórico, aplicado ao Concílio Vaticano II, esse termo foi usado por João XXIII se referindo ao modo como ele entende a reforma da Igreja, uma atualização. Sua aplicação se coloca no sentido de tirar a Igreja da "forma passada", que seria uma ação necessária para fazê-la reflorescer, para melhor situá-la no tempo presente. Ver: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, Paulinas, 2015.

evento produtivo para compreensão da natureza missionária da Igreja, tanto em seu contexto interno quanto na forma como os seus sujeitos externos perceberam e buscaram desenvolver suas respectivas ações missionárias nos diferentes contextos locais. Sem mencionar que nas narrativas de muitos grupos católicos, que até hoje atribuem a esse Concílio um caráter "mítico", ao passo que situam no Vaticano II a origem da sua história e fundamento das suas ações atuais. De modo específico, alguns dos documentos que foram produzidos no âmbito desse evento se atêm ao campo missionário. Nessa temática, o documento que se destaca é a *Ad Gentes* (AG), decreto conciliar sobre a atividade missionária da Igreja.

Mas, de maneira mais polida, a Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (luz das gentes ou luz dos povos) representa uma importante tentativa de conciliar a Igreja como "sacramento no Cristo" com a sua natureza missionária. Esse auto-entendimento da Igreja vai se destacando ao longo dos oito capítulos que compõem a referida Constituição. No entanto, é no segundo capítulo, ao tratar da Igreja como Povo de Deus, que o documento trata de modo mais assertivo o caráter missionário da Igreja. "'Ai de mim se não evangelizar!' (1 Cor 9, 16), e continua, sem descanso, a enviar arautos do evangelho, até que as jovens Igrejas fiquem perfeitamente estabelecidas, e continuem por si mesmas a obra da evangelização" (LG, 17). Um mandamento solene vindo do Cristo e do qual cabe a Igreja cumpri-lo até os confins da terra. Este mesmo mandamento, porém, quando adotado de modo estratégico, em diferentes contextos históricos, se tornou um caminho proveitoso para alguns Papas aplicarem suas convicções de interesse, e nem tanto os interesses da Igreja em sua coletividade, como veremos mais adiante.

Agora, de maneira detida ao tema da missão, o documento conciliar que repercute e dialoga com o clamor missionário é, sem dúvidas, o Decreto conciliar *Ad Gentes*, que trata da atividade missionária da Igreja. Nesse documento, sua pauta analítica percorre o tema da missão se aprofundando nas questões relacionadas à sua natureza, seus princípios doutrinais e teológicos, até as práticas e modos de ações do próprio sujeito missionário. Existem limites nesse documento, ainda assim, como sugere João E. Valle (2015), ele representa para Igreja uma evolução na sua missiologia no século XX. Essa palavra evolução, no entanto, deve ser mais bem investigada. Entre as muitas recomendações, distribuídas ao longo dos seis capítulos que compõe o documento, encontra-se, no terceiro capítulo, uma que sugere que o progresso missionário das Igrejas particulares, ou Igrejas jovens como é utilizado no documento, alcança o seu fim quando ela alcança o seu enraizamento na vida social e cultural de uma assembleia local de fiéis.

Existe nesse Decreto uma orientação que coloca as Igrejas particulares à frente da Igreja universal, pois somente através das Igrejas particulares é que existe a universal. Mas, alerta que elas devem estar em plena comunhão. Sendo assim, para que essa comunhão possa acontecer de maneira adequada ela deve estar sob a orientação de um bispo e definida pela própria legislação canônica. O seguinte trecho ajuda a esclarecer melhor os termos dessa ideia de comunhão.

> Deve manter-se íntima a comunhão das Igrejas jovens com a Igreja inteira, cujos elementos tradicionais elas devem juntar à sua cultura própria, para fazer crescer a vida do Corpo místico por meio de trocas mútuas. Por isso, devem cultivar-se os elementos teológicos, psicológicos e humanos que podem contribuir para fomentar este sentido de comunhão com a Igreja universal. Estas Igrejas, não raro situadas nas regiões mais pobres do globo, veem-se ainda a braços com insuficiência, ordinariamente muito grave, de sacerdotes, e com falta de subsídios materiais. Por isso, têm muitíssima necessidade de que a ação missionária continuada da Igreja inteira lhes subministre os socorros que servem, antes de mais, para o desenvolvimento da igreja local e para a maturidade da vida cristã. Essa ação missionária deve estender também às Igrejas fundadas há longa data, e que se encontram em estado de retrocesso ou decadência. Estas igrejas, porém, devem renovar o seu zelo pastoral comum e as obras oportunas pelas quais as vocações para o clero diocesano e para os institutos religiosos cresçam em número, sejam discernidas com mais segurança e cultivadas com mais eficácia, de maneira que, pouco a pouco, possam prover às suas próprias necessidades e auxiliar outras (*AG*, 19).

Conforme o trecho acima do decreto, a Igreja particular cumpre a tarefa de representar a Igreja universal. Também tem a obrigação de contribuir por meio de diferentes serviços, que passam por uma ação missionária, com a manutenção da estrutura e da hierarquia da Igreja Universal. Para que essa relação possa ser mantida em bons termos, é importante que a ideia de comunhão esteja fortemente estabelecida por um princípio de cooperação e não de submissão. Fica entendido que a Igreja local para existir, no que se refere ao testemunho evangélico e missionário, não precisa, necessariamente, da Igreja universal. No entanto, a Igreja universal, com todo o seu plano salvífico e sua carga institucional, para chegar às bases mais restritas da sociedade ela precisa da Igreja local. Contudo, é a Igreja universal quem determina os termos nessa relação.

A natureza desse documento conciliar e, antes desse, a própria Encíclica *Fidei Donum*, torna imperiosa a necessidade de ter que revisitar duas premissas que fazem parte do modo de atuação da Igreja no contexto da história universal: a evangelização das culturas, que acontece por conta da missão da Igreja, e, por consequência dessa, a própria colonialidade. A partir desses dois movimentos, é possível constatar que por mais que a Igreja romana se proponha a

lidar com o diferente, com as demais culturas e com a diversidade religiosa, no fim, esta ainda se mostra presa a um comportamento que coloca a si mesma como alto referencial. A Igreja se vê como absoluta no que se refere a sua relação com outras culturas e correntes religiosas.[40] Ou seja, o que se coloca fora dos seus padrões é, comumente, visto como incompleto ou mesmo errôneo. Por isso, a necessidade da missão. É por meio da ação missionária que a Igreja entende que pode alcançar aquilo que dever ser melhorado, corrigido. O que há de diferente, deverá ser enquadrado conforme suas orientações.

Ao se manter firme nessa orientação, como uma Igreja autorreferencial, como uma religião não sincrética, que não se mistura, sequer já se misturou com outras realidades culturais ou mesmo religiosas, a instituição católica se coloca numa posição de ser a única e verdadeira. Sobre isso, Leonardo Boff em seu livro *Igreja: carisma e poder*, ocupou-se minuciosamente da questão do sincretismo, da qual a Igreja Católica não escapa. Para esse teólogo, a Igreja, por se entender com uma religião revelada, ou seja, por ter recebido seus principais elementos estruturantes direto do seu fundador, Jesus Cristo, sempre se colocou como uma religião não sincrética o que, na opinião de Boff, é um erro, uma negação a sua própria história. Na verdade, "a Igreja, em sua estrutura, apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa" (BOFF, 2005, p. 198). Nas mais diferentes disciplinas, os estudos que se voltam para o fenômeno religioso têm mostrado que a religião cristã é tão sincrética quanto qualquer outra religião. Isso inclui, fundamentalmente, a própria vertente católica.

Naquilo que diz respeito à atividade missionária da Igreja, em sua relação com a cultura, Paula Monteiro (1995) ressalta que na medida em que a Igreja reconheceu que o catolicismo não podia ancorar-se tão somente no modelo da cultura europeia, de certo modo, a própria diversidade cultural veio a se tornar um problema para ela. Não por acaso, é que no contexto pós-guerra, período no qual os países do chamado *terceiro mundo* começam a definir suas culturas tomando por referência suas próprias especificidades e buscando manter distância da cultura ocidental cristã, é que a Igreja começa a repensar o que ela sempre chamou de missão, no caso, lançar-se pelo mundo na tarefa de conversão dos outros. Agora, contrapondo-se a sua própria noção, que durante a primeira metade do século XX dividia o mundo entre cristãos e não cristãos, "o trabalho missionário começa a reconhecer que os

[40] Ernst Troeltsch (1865 - 1923), teólogo e filósofo que nos seus estudos passou da Teologia para a Sociologia e da Sociologia para a História, em seu livro *O caráter absoluto do cristianismo*, de 1901, dedicou-se a estudar a presunção de superioridade da religião cristã. Contudo, consta que na sua trajetória intelectual ele mesmo reavaliou esse seu entendimento. Antes de morrer, "ele criticou sua própria posição anterior e optou pelo ponto de vista muito diferente de que o Cristianismo é 'absoluto' para os cristãos, e que outras religiões universais são igualmente 'absolutas' para os seus adeptos" (HICK, 1998, p. 13).

indivíduos podem, legitimamente, escolher outras crenças religiosas; este novo outros passa a ser chamados de *não cristãos*" (MONTEIRO, 1995, p. 233-234 – Grifo da autora). O eufemismo em destaque evidencia que os objetivos da conversão que se buscava pela missão sofreram um enfraquecimento significativo.

O que se vê depois disso, ainda de acordo com Paula Monteiro, é a Igreja de Roma buscando estimular a autonomia das Igrejas locais. Com isso, torna-se necessário fazer uso de termos que sejam capazes de deixar bem estabelecido sua relação com a diversidade cultural. Assim, depois de experimentar algumas expressões, tais como: *adaptação* e *aculturação*, chegou-se ao uso do termo *inculturação* por entender que este compreende a ideia de um movimento que busca levar o missionário em direção a lógica da cultura tradicional e não o contrário, como era o caso da adaptação anterior cuja intenção se pautava pelo ajustamento das especificidades culturais nativas aos valores europeus. Portanto, a Igreja romana "abandona a vontade de conversão do outro e assume a posição antropológica clássica na qual o eixo da relação entre duas culturas diversas é a compreensão e o conhecimento" (MONTERO, 1995, p. 234). Numa análise atenta de alguns dos documentos do Vaticano II, percebe-se que o princípio de empatia para com o outro começa a ser valorizado.

Nesse ponto, os efeitos da colonialidade, que reflete a superioridade cristã, revelam sua face, principalmente, nas relações entre cristãos europeus e os povos negros e indígenas do mundo. Quanto a isso, convém retornar a Pio XII. Na história, são paradoxais os pontos de vista a seu respeito. Se por um lado, os dezenove anos do papado de Eugenio Maria Giuseppi Pacelli (1876 – 1957) é visto por alguns autores com desconfiança, que o acusam de ser "o papa de Hitler",[41] por outro lado, ele é apresentado por outros autores como o "papa dos Judeus".[42] Um Papa que, de modo estratégico e silencioso, salvou milhares de judeus do holocausto. Sem dúvidas, dois olhares contraditórios em relação a Pio XII. Dois caminhos narrativos que podem ser apreciados e discutidos. Mas não é esse o cerne da questão. Antes, interessa situá-lo na sua tendência conservadora dentro da instituição eclesiástica, já que alguns vislumbram a possibilidade de um progressismo em algumas de suas iniciativas. Algo que, de fato, chama a atenção nos momentos iniciais do seu papado.

Pelo seu programa pontificial, posto com rigor logo a após a segunda guerra mundial, dificilmente Pio XII pode ser visto como um papa reformador. Prova disso é que no ano Santo de 1950, por meio da encíclica *Humani generis* (Do gênero humano), ele acabou condenando

[41] Ver: CORNWELL, John. **O papa de Hitler**: a história secreta de Pio XII. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
[42] Ver: GORDON, Thomas: **Os judeus do papa**: o plano secreto do Vaticano para salvar os judeus das mãos dos nazistas. São Paulo: Geração editorial, 2014.

iniciativas anteriores que ele mesmo havia encorajado através da encíclica *Divino Afflante Spiritu* (Pela inspiração do Espírito Santo). "Sua encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) introduziu a crítica bíblica moderna na Igreja, embora os oficiais da Cúria Romana continuassem a se pronunciar contra aqueles que a usavam" (RAUSCH, 2000, p. 28). Tais iniciativas têm a ver com a abertura dada a teologia clássica para que ela pudesse se valer dos estudos da linguística da arqueologia e da história a fim de acrescentar em suas reflexões interpretações mais acuradas. Depois da *Humani generis*, no entanto, esses avanços foram paralisados. Assim, por não apresentar um conteúdo progressista, essa encíclica é usada como prova definitiva de que esse papa era um conservador no sentido extremo do termo e que não media esforços para rejeitar a modernidade.

Pio XII, escreveu Paul Johnson (2001), era um aristocrata triunfalista, alguém nascido na "nobreza negra"[43] de Roma, que tinha por destino, desde o nascimento, ocupar o trono de São Pedro. Diz, ainda, que muito por conta da sua postura inabalável, ao ponto da obsessão e, principalmente, da confiança em seus próprios poderes que o levava a uma extrema segurança dos direitos de sua Igreja e ofício, este se identificava por completo com a sabedoria divina. Não por acaso, era um papa centralizador. Gostava de tratar sobre quase todos os temas. Porém, o debate e a abertura de opiniões sobre esses, principalmente aquelas contrárias as suas, não era algo que lhe aprazia. Muito por conta disso, as inibições sobre certos debates e os silenciamentos pesaram sobre alguns teólogos, principalmente jesuítas e dominicanos. Yves-Marie Congar e Marie Dominique Chenu (dominicanos); Henri de Lubac e Pierre Teilhard de Chardin (jesuítas), por exemplo, foram silenciados depois da encíclica *Humani Generis*.

Mas, segundo Thomas P. Rausch (2000), estudiosos contemporâneos estão cada vez mais próximos de uma nova avaliação sobre o papa Pio XII e, principalmente, se levar em conta toda a extensão do seu papado. Acredita-se que Pio XII, de certo modo, preparou o caminho para o Concílio Vaticano II. De qualquer modo, esse papa que morreu em 1958, independente de ser conservador ou progressista, é fato que uma de suas encíclicas representou para a América Latina o início de uma nova fase, marcada pela introdução de padres europeus nesse continente. Refiro-me a encíclica *Fidei Donum* (O dom da fé), publicada em 21 de abril de 1957. Ressalta-se que o período em que essa Encíclica foi publicada é, sobremaneira, marcado pelo impulso da descolonização e do discurso

[43] De acordo com Paul Johnson, "a 'nobreza negra' foi o grupo de famílias romanas que se colocou ao lado do Papa contra os 'brancos', defensores das forças do rei para retomar os domínios papais e unificar a Itália" (JOHNSON, 2001, p. 561).

anticolonialista. Afinal, depois da guerra, a África se revestiu de uma nova consciência política que a fez lutar por sua emancipação.

A encíclica *Fidei Donum* insere-se nesse contexto. Antonio T. Montenegro lembra que "o processo de descolonização africano após 1945 ocorre num momento em que a Europa, ao perder a hegemonia mundial, assiste à ascensão e proeminência dos EUA e da URSS" (MONTENEGRO, 2019, p. 39), e que foi nessa conjuntura que as Organizações das Nações Unidas (ONU) começaram a procurar desenvolver entre as nações uma relação baseada no respeito sob o princípio da igualdade e do direito e de autodeterminação dos povos. É fato conhecido que Pio XII viu com desconfiança o surgimento de uma nova consciência por parte dos povos que foram, por um longo período, "domesticados" pelos missionários da Igreja. Assim, para Pio XII, o processo de descolonização era algo a ser visto com muita cautela, haja vista que esse processo trazia como consequência para o cenário mundial o surgimento de um número expressivo de nações reivindicando espaço e voz e, principalmente, seu lugar nos eventos globais.

Ao passo que a ONU resolveu apoiar a independência dos povos africanos, a Igreja, através da encíclica *Fidei Donum*, procurou manter-se próxima dessa orientação política. Esse é o cenário de publicação da Encíclica. Consta nesse documento a seguinte afirmação de Pio XII:

> Portanto, já que assim é - dissemos a algumas - não seja negada àqueles povos a justa liberdade política, que com o tempo vai aumentando, nem posto qualquer entrave a ela"; a outras, concitamos a "agradecerem à Europa seu acesso a essa dignidade; porque, sem o reconhecimento de sua influência em todos os domínios, poderiam, movidas por um amor cego ao próprio engrandecimento, cair na grave desordem antiga ou ser levadas à escravidão". Agora, inculcando de novo esse dúplice conselho, nosso maior desejo é que se concilie na África uma frutuosa concórdia de todas as forças; que exclua de ambos os lados preconceitos e descontentamentos; supere os perigos e angústias de um patriotismo desregrado; e, finalmente, faça que, àqueles povos cujas riquezas naturais são grandes e aos quais o futuro sorri, possam ser comunicados os excelentes benefícios da educação cristã, que tanta vantagem já trouxeram aos povos dos outros continentes (*FD* n. 6).

Como observou Antonio Montenegro, consta nesse trecho a visão colonialista e imperialista da Igreja Católica. Ou seja, "o colonialismo dos governos europeus e da Igreja, unidos, representam e instituem os povos da África como devedores da denominada civilidade alcançada" (MONTENEGRO, 2019, p. 40). Existe na Encíclica, uma estratégia missionária voltada, primeiro, para África, depois para a América Latina. A premissa fundamental era desenvolver o trabalho missionário e o combate ao comunismo. No Brasil, uma vez radicados

e bem situados, o contexto encontrado por esses padres fez com que suas ações acabassem contrariando o segundo objetivo da Encíclica. Como lembra Comblin (2019), estes descobriram que o inimigo a ser enfrentado não era o comunismo. Por fim, o que de fato aconteceu é que esses padres ajudaram a transformar o rosto da Igreja desse continente. De muitas maneiras, colaboraram no processo de transformação da Igreja em seu modelo eclesial, curiosamente, com fortes traços progressistas.

Antes dessa Encíclica, não se encontram muitos registros referentes a ações missionárias realizadas por sacerdotes diocesanos. O aspecto missionário da Igreja, num certo sentido, sempre esteve reservado para os membros das ordens e congregações religiosas. A Encíclica *Fidei Donum* não apenas fortaleceu esse carisma, presente num número significativo dessas organizações, mas, como fora solicitado, contribuiu para que os setores seculares da Igreja considerassem a importância e a necessidade do trabalho missionário. Sob esta nova compreensão, uma representação importante do presbiterato diocesano europeu, alargou não apenas sua compreensão teológica de missão, mas, motivado por essa nova emergência posta por Pio XII, ao que parece, foram levados a por fim a uma prática de confinamento em suas respectivas Igrejas locais.

Atendendo, portanto, aos apelos do Papa Pio XII, muitos sacerdotes diocesanos europeus, oriundos das mais diferentes dioceses, se colocaram, ou foram postos por seus bispos a disposição para ingressarem numa jornada missionária frente aos países do chamado "terceiro mundo". Eram territórios que passaram a chamar a atenção da Igreja, não só por conta dos avanços de outras denominações religiosas, protestantismo e espiritismo, mas pelos fortes avanços do sistema comunista em alguns dos países desse bloco mais empobrecido. Essa era a missão, esse era o combate a ser enfrentado pelos dos padres *Fidei Donum*. Nesse plano político-religioso, coube a esses missionários atuar na criação de linhas pastorais que fossem capazes de promover, sem restrições, uma aproximação entre a intervenção social e a fé. Assim, compreende-se que por meio das suas três encíclicas missionárias que foram publicadas no decorrer do seu papado (*Evangelii praecones*, 1951; *Ad Sinarum gentes*, 1954; *Fidei donum*, 1957), de modo particular, nesta última, Pio XII insiste na manutenção da colonialidade como uma forma de alargamento não só de suas fronteiras institucionais, mas de impor a manutenção do seu *status* de poder.

Durante as décadas que antecederam a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Igreja se mobilizou por meios de ações no campo da política e da cultura. Durante um longo período, essa foi uma das formas encontradas por essa instituição para estabelecer sua autoridade perante as demais sociedades e práticas culturais. De acordo com João B. Libanio

(2005), os missionários saíam de seus países, sobretudo, europeus, com a mensagem já pronta, segundo o credo da Igreja. E nesses países estrangeiros, os de *terceiro mundo*, vertiam suas doutrinas sobre as mentes dos habitantes sem a mínima preocupação com a cultura autóctone. "Eles pressupunham ter a verdade e a salvação, enquanto os infiéis não-batizados se encontravam na condição de condenados" (LIBANIO, 2005, p. 32). Ou seja, por meio desse modo de realizar a missão, insiste Libanio, realizavam o esquema da *plantatio ecclesiae*, plantando em outras terras a Igreja europeia, como expressão única e válida da Igreja de Cristo.

Em linhas gerais, esses acontecimentos que remontam ao período anterior e pós-guerra, indubitavelmente, se colocam como um dos períodos mais difíceis da história da humanidade, senão o mais difícil. De maneira geral, a Igreja saiu desse inverno sem abalos em seu prestígio. A forma como buscou manter-se distante desses acontecimentos garantiu a sua estabilidade, bem como a possibilidade de sugerir alternativas para que a sociedade, destroçada por diferentes regimes totalitários, buscasse uma nova retomada, uma reconstrução. Mas, nem tudo estava ao seu controle. Esse foi um período que encerrou a época do colonialismo. Na África e na Ásia vários países e povos chegaram a sua independência.[44]A primeira vista, o fim das colônias representaria o fim das missões católicas. E em contrapartida, as Igrejas locais ganharam legitimidades e autonomia para desempenhar suas atividades pastorais levando em conta, tão somente, seus próprios contextos e realidades culturais.

Com a derrocada da Europa na Segunda Guerra, a ideia de revolução alcançou a concepção missionária adotada pela Igreja Católica. A aceleração da descolonização da África e da Ásia, por ocasião do fim da Guerra, colocou em cena o processo de independência e autonomia de diferentes povos. O etnocentrismo europeu passou a ser criticado e confrontado regularmente. Assim, "já não havia espaço para uma evangelização a partir da Europa que se impunha ao mundo todo. Criava-se uma solidariedade mundial, cuja expressão institucional foi a fundação de Organização das Nações Unidas em 1945" (LIBANIO, 2005, p. 33). Uma vez que foi rompido o fator que provocava a submissão das Igrejas locais, no caso, o vínculo e obediência exclusiva com a Igreja de Roma, essas entraram no processo considerável de

[44] A propósito do fim do colonialismo, nos países do chamado "terceiro mundo", Giacomo Martina (2014), mesmo que de forma breve, aponta alguns dados significativos. De acordo com esse historiador, tanto na África quanto na Ásia vários povos atingiam sua independência. A partir de 1945, o "terceiro mundo" ia progredindo. As Filipinas chegaram a sua independência em 1945, seguido pela Indonésia (1946). Índia (1947). Depois da Índia, as colônias britânicas da África, entre 1950 e 1960, chegavam a sua independência. Rapidamente, cita: Líbia (1951), Sudão e Marrocos (1956), Nigéria (1960), Tanzânia (1961), Quênia (1963). (...). Depois de 1960, que assinala o período decisivo, outros Estados foram gradualmente alcançando os mesmos objetivos.

crescimento, haja vista que o centralismo voltado para a Igreja de Roma cedeu espaço a participação e independência.

Segundo Giacomo Martina (2014), ao desaparecerem as colônias, antes mesmos até que os Estados africanos chegassem a sua independência, foram criadas dioceses locais que se reuniam, conforme na Europa e na América Central, em províncias eclesiásticas que tinham como chefe um metropolita. Com essa proposta em curso, muitos clérigos e fiéis se sentiam integrado no catolicismo e ao seu próprio país, ou seja, uma Igreja independente em muitos aspectos: cultural, político e econômico. Para Igreja de Roma, contudo, a admissão dessa legitimidade das culturas locais acabou lhe criando um problema amplo e complexo. A inculturação era uma realidade presente, já não se podia ignorá-la. Ainda assim, a ideia de um clero autóctone, embora já fosse uma situação presente durante alguns papados anteriores,[45] e já imitada por Pio XII, era uma situação que este Papa via com bastante reserva e cautela. Por conta disso, dessa evolução, considera-se que,

> a estreita ligação das Igrejas locais com a vida cultural, social e política do próprio povo, a necessidade de unir fidelidade religiosa a Roma e obediência política às autoridades estatais, a dificuldade de superar o novo nacionalismo africano e asiático, e o materialismo avassalador constituem os temas essenciais das três grandes encíclicas missionárias de Pio XII, *Evangelii praecones* (1951), *Ad Sinarum gentes* (1954), *Fidei donum* (1957) (MARTINA, 2014, p. 240).

Estas Encíclicas nascem do desejo da Igreja, em especial de Pio XII, de fomentar a missão. A *Fidei Donum* representa a insistência da Igreja de demarcar sua presença no mundo e de manter renovada sua autoridade no campo da evangelização, tornando-se presença de Cristo a sua maneira. Essa atitude, que reflete a imposição de um modelo religioso e, e também cultural através do poder, configura uma prática imperialista. Em se tratando disso, a literatura tem se concentrado com bastante atenção nessa questão. As ideias de Edward W. Said (1935-2003), em especial sua obra *Cultura e imperialismo*, coloca a nossa disposição um itinerário, senão preciso, importante e com grandes possibilidades para pensarmos as relações de poder e como elas podem ser estabelecidas no âmbito da cultura través de imposições de ideias imperialistas. Salientando que o referido autor quando trata da cultura e do imperialismo, não encontramos em suas análises exemplos paralelos que nos coloquem diante

[45] Conforme observa Giacomo Martina (2014), a necessidade de um clero autóctone já tinha sido reconhecida por alguns pontífices do século XIX (Gregório XVI, com a *Neminem profecto*, de 1845, Leão XIII, com a *Ad extremas Orientis oras*, de 1893) e tinha sido reafirmada com grande vigor por Bento XV na *Maximum illud*, de 30 de novembro de 1919, e por Pio XI, com a *Rerum Ecclesiae*, de 28 de fevereiro de 1926.

do caso específico da Igreja. Mas, entendo que os mecanismos utilizados pela Igreja refletem o poder e, portanto, os pressupostos imperialistas.

Edward W. Said, de nacionalidade palestina, é um autor de referência no cenário internacional quando se trata de temas voltados para a cultura e outros que se relacionem a esta temática. Suas argumentações em torno da cultura e do imperialismo têm gerado a produção de inúmeros trabalhos relativos a esse tema. Da mesma forma, hoje em dia, é difícil estudar o pós-colonialismo sem mencionar as contribuições de Said a respeito. A importância e a profundidade dos seus estudos ficaram evidentes em sua obra *Orientalismo*, de 1978. A partir desse trabalho, nota-se que Said, em suas argumentações, se distancia do sentido geográfico que é atribuído ao termo "orientalismo". Em vez disso, prefere pensá-lo como uma invenção cultural e política do próprio Ocidente.

No que concernem às análises usadas para se pensar o imperialismo, que leva ao colonialismo, vigentes na época do período pós-segunda guerra, em geral, eram de cunho marxistas e fortemente ancoradas na ideia de lutas de classes. Edward Said, por sua vez, preferiu fazer uso de sua formação, Literatura comparada, e optou por interpretar a questão do colonialismo como um campo de disputas que se dava pelo uso da linguagem. Assim, como sugere Bruno de Carvalho (2010), em vez de fazer uso das teorias de Karl Marx, que privilegia as condições socioeconômicas, antes preferiu recorrer às proposições de Michel Foucault, valorizando como condição de poder a dimensão discursiva como campo de produção e elaboração de condutas e pensamento. Na questão da análise do colonialismo, as perspectivas histórica e sociológica, em suas linhas econômicas e políticas, serviram por muito tempo como o principal instrumento de análise para os mais diferentes campos das Ciências Humanas. Pouco espaço era dado para a perspectiva adotada por Said.

Hoje, porém, a experiência mostra que o imperialismo está presente para além dos planos políticos e econômicos. Imperialismo, como lembra Said, não é um termo fácil. Entre o passado e o presente, o que se observa é que "o sentido do 'imperialismo', palavra e ideia hoje tão controversas, a tal ponto carregadas de todo tipo de questões, dúvidas, polêmicas e premissas ideológicas que se torna difícil usar o termo" (SAID, 2011, p. 36). Ainda assim, é possível delimitar o uso do termo definindo o tipo de colonialismo, o seu local de aplicação e a que propósito ele serviu, ou ainda serve. Feito isso, é compreensível que o imperialismo e sua questão sejam no tempo presente um tema vigente. Ao ampliar, portanto, a questão do imperialismo, a partir de elementos que antes não tinham sido considerados, como é o caso da cultura na experiência imperial moderna, abre-se espaço para um cruzamento irresistível entre cultura e imperialismo, como nos faz crer Said.

Ainda que seja difícil vincular essas duas realidades, ou seja, o envolvimento da cultura com o imperialismo, é possível fazer algumas observações a partir do campo das artes e pelas disputas de territórios e possessões, aquilo que seria uma geografia do poder. Afinal, "imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outras" (SAID, 2011, p. 39). Concentrando-se nesse conceito de imperialismo e nos objetivos da Igreja, tendo em mente as ideias, os discursos e, principalmente, os documentos de Pio XII, não é difícil encontrar por trás de tudo isso um ideal imperialista, revestido com aspectos religiosos. A cada princípio, a cada ponto de reflexão presente nos tratados desse papa percebe-se que nem tudo era questão de ordem evangélica ou teológica, elas possuíam consequências sociais e políticas. Até porque, na esteira das revoluções, a Igreja, através do Papa, lutava para seguir exercendo sua influência e poder num momento marcado por novos acontecimentos, entre os quais o desenvolvimento das novas nações, que estavam propensas a se separar da Igreja.

Com a supremacia da instituição católica em perigo, Pio XII acabou atuando em duas frentes, como primaz da Igreja e como monarca de um reino. Como Pacelli não dispunha de uma inclinação para a diversidade religiosa, tampouco para o apoio à descentralização política para outros povos recém independentes, noções como imperialismo e colonialismo aplicados para se pensar o *modus operandi* da Igreja Católica passaram a fazer muito sentido. O imperialismo, no sentido proposto por Saíd, não pode ser reduzido a uma simples onda de narrativas sistematizadas. Antes, ela é um tipo de domínio que se dá através de uma imposição política e culturalmente destinada aos territórios coloniais a fim de abastecer a Europa com os recursos materiais, entre outros, como nos faz crer Saíd por meioda seguinte citação: "o imperialismo, afinal, é um gesto de violência geográfica por meio do qual praticamente todo espaço do mundo é explorado, mapeado e, por fim, submetido a controle" (SAID, 2011, p. 351). Mais do que isso, o imperialismo é uma ideia, que pode se fazer presente em um discurso e posicionamentos tomados por diferentes instâncias da sociedade, como é o caso das instituições religiosas.

> O imperialismo, afinal, era um empreendimento conjunto, e um traço marcante de sua forma moderna consistia em ser (ou alegar ser) um movimento educacional; ele se propunha expressamente a modernizar, desenvolver, instruir e civilizar. Os anais de escolas, missões, universidades, sociedades eruditas e hospitais na Ásia, África, América Latina, Europa e Estados Unidos estão repletos dessa história, que com o tempo veio a formar as chamadas correntes modernizadoras, na mesma medida em que silenciou os aspectos mais duros do domínio imperialista. No fundo, porém, ela

> preservou a divisão oitocentista entre o nativo e o ocidental (SAID, 2011, p. 348-349).

A propósito desta citação, no pensamento e nos escritos de Said, não há como deixar de notar um tom de combate em relação aos discursos violentos dos imperialistas, bem como das justificativas usadas por estes para insistir no domínio colonial. E não para por aí. As metáforas usadas por Said, muitas delas sob a inspiração de T. S. Eliot, sendo uma delas a expressão "sob outros ecos", nos faz acreditar que essas metáforas têm uma clara intenção. Mesmo que seja uma intenção subjetiva, Said nos instiga a pensar que toda grande narrativa esconde o desejo de solapar algo que esteja ao seu alcance. Assim, não escapa o pensamento que tais narrativas podem ser tanto as seculares quanto as religiosas. Pensando nisso, é que retomo o diálogo com Antonio Torres Montenegro (2015), pondo em destaque o seu artigo *História e memória: combates pela história*. Nesse texto, em dado momento, Antonio Montenegro realiza algumas análises impulsionadas por Said.

No artigo em questão, esse historiador chama a atenção para a dimensão ampla e complexa da dominação econômica e como esta pode ser operada pelo domínio do campo cultural. Por essa via estratégica, o âmbito cultural se torna uma potência já que os processos de globalização (financeiro e industrial) disseminaram-se, entre outros, nos meios de comunicação, que ajudam a propagar uma rede de afinidades. Aqui, o campo da cultura é usado pelo mercado e pelo comércio para impulsionar e reestruturar novas tendências no viver, no crer e no pertencer. Atrelado a isso, novas ideias e valores são lançados e consumidos, o que denota um imperialismo sendo posto em prática de maneira mais sutil e convincente. Sem danos imediatos, talvez só em longo prazo. Nessa direção, este autor acredita que o convite expresso na Encíclica *Fidei Donum* pode ser lida na perspectiva dos estudos acerca do imperialismo cultural.

> Esses padres não vinham em missão apenas para discutir e refletir com os cristãos do Brasil acerca do protestantismo, do espiritismo e do comunismo. Ao contrário, seu objetivo era educar, reeducar, ensinar valores e princípios por meio de discursos e práticas de combate ao protestantismo e ao comunismo. Em última instância, os padres tinham uma missão: realizar um combate no campo religioso, mas também político. Ora, a questão da perda de fiéis para outros movimentos de cunho político, espiritual e religioso remete para o plano das relações de poder. Afinal, uma igreja com menos seguidores é sinônimo de uma instituição menos poderosa (MONTENEGRO, 2007, p. 9).

Nessas observações feitas, que envolvem pontos de interesses relativos à manutenção da supremacia religiosa e do poder político da instituição católica, conforme ressaltados por Montenegro, a circulação de missionários por outros continentes – africanos, asiáticos e americanos – buscando atuar e interferir tanto na religião quanto em outras representações mais amplas da sociedade, se tornou do ponto de vista da Igreja uma estratégia fadada ao sucesso. Mas, depois de todos os preparativos e esforços feitos para pôr as premissas da Encíclica em prática,[46] os resultados que vieram não foram os que a instituição católica esperava. Apesar de Pio XII se fechar ao mundo moderno, e ao diálogo com outros povos, mantendo-se resistente aos avanços do comunismo, os próprios sacerdotes missionários *Fidei Donum* entenderam que era preciso repensar a índole missionária da Igreja. Assim, ao chegarem a esse entendimento, a inculturação se tornou uma pauta obrigatória na agenda desses missionários, o que acabou exigindo uma urgente reformulação dos seus pensamentos e das suas próprias práticas missionárias.

As redefinições tanto do exercício quanto das funções sacerdotais desses missionários no Brasil foram estabelecidas a partir daquilo que eles encontraram de concreto nesse território. Da década de 50 em diante, as estruturas políticas e sociais e, principalmente, as condições religiosas aqui encontradas, em nada favorecia a transmissão das ideias do catolicismo e da visão clerical para a qual foram designados. Não fazia sentido. Foi preciso que esses passassem por uma reconversão deles mesmos, o que veio à custa de muito trabalho. A perspectiva missionária tomou uma nova orientação, não mais o combate ao comunismo e as outras denominações religiosas, o interesse passou a ser o desenvolvimento político-social-econômico. Para muitos, a Igreja deveria dedicar uma grande atenção a esse desenvolvimento integral do ser humano. Ao fazerem essa opção, muitos optaram pelas experiências de trabalhar na prestação de serviços evangélicos em pequenas células, sendo que muitas dessas desembocaram no surgimento de inúmeras CEBs.

[46] No processo de envio de padres *Fidei Donum* aos países do chamado "terceiro mundo", sob diversas perspectivas, pode-se dizer que a Universidade Católica de Louvain, Bélgica, cumpriu um papel de fundamental importância no momento. Em cooperação com essa Universidade, o Colégio Pró-América Latina (COPAL), fundado em 1953, em Louvain, na Bélgica, nasceu do desejo dos padres belgas e da própria Igreja de trabalhar na formação de futuros missionários para serem enviados em missão para a América Latina. De acordo com Ottaviani e Frezzato (2018), esse colégio, num período que durou cerca de cinquenta anos (1953-2002), se tornou um instrumento fecundo de evangelização por parte da Igreja europeia em terras além da Europa. E, mais ainda, depois da publicação da Encíclica *Fidei Donum*, o COPAL se tornou o principal órgão de ressonância dos apelos missionários que foram estabelecidos por Pio XII. Além dessa parceria, foi no seio da elite teológica da Universidade de Louvain que foi formulada a Teologia da Libertação. Esta instituição foi importante "pelo fato de alguns de seus professores terem se deslocados para a América Latina, onde se tornaram animadores intelectuais dos meios católicos e de uma série de organismos acadêmicos e religiosos" (NERIS; SEIDL, 2015, p. 143). Entre alguns desses nomes, encontram-se: Roger Vekelmans (1921-2007); François Houtart (1925-2017); Gustavo Gutiérrez Merino (1928 - ...) e o próprio José Comblin (1923-2011).

Diante disso, é possível dizer que muitos deles, quando foram confrontados com circunstâncias que não conheciam, romperam com o sacerdócio burguês de seus países de origem, na maioria deles europeus, e redefiniram seus sacerdócios a partir de uma nova realidade. Para o caso brasileiro, como demonstraram Wheriston Neris e Ernesto Seidl,

> a partir da década de 1960, quando a crise de vocações locais atingia o nível mais crítico, entre 1960 e 1970, rapidamente os missionários foram se impondo nessa periferia do espaço católico como as principais lideranças de movimentos e organismos de renovação pastoral da Igreja Católica. Atores decisivos da história cultural e política da região, o estudo dos modos de circulação e inserção concreta desses agentes sociais torna possível discutir tanto os modos de vinculação desse componente institucional – tão distante de Roma – a processos e movimentos nacionais e internacionais, quanto os fatores que favorecem a emergência de uma nova configuração institucional, marcada pela diversificação dos *Habitus* sacerdotais e pela lenta gestação de uma nova cultura sacerdotal que ampliou o espectro de militância institucional católica e de vinculações entre fé e política (NERIS; SEIDL, 2015, p. 141).

São muitos os padres *Fidei Donum* que atuaram, e ainda atuam pelo Brasil. É quase certo que uma tentativa de chegar com precisão a sua totalidade e aos seus nomes é um esforço que está destinado à necessidade de uma pesquisa minuciosa e demorada. Ainda assim, é possível dizer que países como Espanha, Itália e França foram os que mais enviaram sacerdotes *Fidei Donum* para a América Latina. A partir de pesquisas realizadas junto a edições comemorativas de algumas revistas e fóruns missionários realizados pelos países de origem desses missionários, Neris e Seidl (2015) chegaram aos seguintes números: na década de 1960, vieram da Espanha 1.059 missionários; entre 1959 e 1975 vieram da Itália 1.105 missionários e, por último, da França, em 1964, contabilizava-se cerca de 568 missionários. Outros países como a Holanda, Áustria, Irlanda, Bélgica e Canadá também contribuíram com a circulação dessa rede transnacional católica.

Em respeito às suas histórias e, principalmente, para evitar reduzir esses sacerdotes a simples números, tendo em vista que eles prestaram uma grande contribuição a esse continente, em particular em relação às questões voltadas para o campo social, gostaria de mencionar o nome de alguns desses missionários: Gerard Cambron (1916-2002); Carlo Ubialli (1939...); Jacobus Josephus de Boer (1935...); Joseph Servat (1922-2014); Lambertus Bogaard (1930-2005); Dom Xavier Gilles de Maupeou d'Ableiges (1935...) e Hermínio Canova (1946...). Devido a percursos típicos locais e, separados por longas distâncias territoriais e serviços institucionais aos quais esses se filiaram, torna-se inviável estabelecer um pensamento conjunto a respeito desses missionários. Contudo, o estudo desses itinerários

torna possível discutir que o imperialismo católico europeu, a partir do momento que esses missionários passaram a exercer suas funções sacerdotais em terras tupiniquins, começou a perder o controle não só sobre esses sacerdotes, mas, no que é mais grave para a Igreja, da sua premissa fundamental, que é o seu domínio internacional e a regulação das iniciativas dos fiéis católicos.

No caso de Comblin, as motivações de sua vinda para a América Latina, inicialmente para o Brasil, foram narradas por ele mesmo em depoimento concedido a Antonio Torres Montenegro, em março de 1998. Nesta entrevista, Comblin disse que não via futuro para a Igreja Católica em seu próprio país, Bélgica, tampouco na Europa. Também disse que a prosperidade do materialismo em que se encontrava a Igreja na Europa contrastava com a sua decadência pastoral. "Não havia planos de mudança, apenas o que se vislumbrava era consolidar o que já estava consolidado" (COMBLIN apud MONTENEGRO, 2007, p. 12). Antonio Montenegro procurou lembrar que a maneira como Comblin descreveu a sua inquietação e desacordo com a situação da Igreja na Bélgica, levava-o a pensar em ir atuar em outro país. Inicialmente, pensava na África. Por isso, ele próprio (Comblin) afirma que para um belga, esta era a primeira ideia que vinha à mente. Todavia, sua inquietação foi atendida quando Pio XII lançou convocação junto aos bispos para que estes enviassem padres para a América Latina.

No depoimento de Comblin, encontramos os elementos que atestam a sua preocupação e o anseio que sentia para exercer o seu ministério sacerdotal distante desse mundo antigo. Um mundo que nada se discutia, tampouco se questionava.

> Comecei a ficar preocupado e, depois, desesperado. Sentia que toda a Igreja na Europa estava no caminho da decadência e da desintegração, porque nada oferecia aos contemporâneos. Somente havia essa obsessão do comunismo, que Pio XII alimentava sistematicamente. Prestei atenção a uma citação do padre Leiber, que achei num livro de Friedrich Heer, um historiador austríaco. A citação era a seguinte: o padre Leiber explicava que, no momento atual, a Igreja era como uma fortaleza assediada numa ilha. Cortou todas as pontes, fechou a porta e jogou a chave na água. Mesmo querendo, ela não podia mais se salvar. Assim pensava o homem que mais conhecia os pensamentos do Papa. De fato, Pio XII tinha cortado as pontes que poderiam dar acesso ao mundo e condenado todos os católicos que procuravam acercar-se a esse mundo. Eu comecei a pensar: "não vou dedicar a minha vida a contemplar a decadência da Igreja na Europa e finalmente à sua agonia. Vou tentar encontrar no mundo uma outra possibilidade. Mas, aonde?" A primeira idéia que vinha na mente de um belga era a África. Porém, nenhuma porta se abriu. E o desastre parecia cada vez mais inevitável. O desastre aconteceu na década dos anos 60, sobretudo, 67 e 68. Todo edifício moral tradicional caiu por terra com a revolução sexual. As mulheres fizeram secessão e deixaram de transmitir o catolicismo aos seus

> filhos. O capitalismo selvagem do neo-liberalismo implantou-se. A democracia cristã entrou em decadência. Vi tudo isso de longe. Nada me surpreendeu. O milagre foi o Concílio que se reuniu antes do desastre. Desta maneira, pôde elaborar uma mensagem para o futuro. Dez anos mais tarde o Vaticano II não teria sido possível. Desta época guardei algumas grandes amizades, e a impressão de ter perdido os melhores anos da vida. A Igreja européia afogou-se no sistema paroquial. Como é que o clero local não se dava conta? Todos os dias eles renovam as ilusões. Faziam de conta que tudo existia ainda, simplesmente porque tinham a agenda cheia de reuniões de uma infinidade de pastorais, sem conteúdo real. Então apareceu o imprevisível. Pio XII mandou todos os bispos da Europa e da América do Norte um apelo urgente para enviar sacerdotes para a América Latina.[47]

Para efeito de análise, este trecho do depoimento de Comblin se mostra bastante significativo quando se trata de discutir a sua insatisfação com os rumos da Igreja na Europa. Quanto a isso, Mônica Muggler, (2012), em seu trabalho biográfico sobre Comblin, *Padre José Comblin: uma vida guiada pelo Espírito*, ao resgatar esse momento da vida deste sacerdote, endossa esse discurso ao dizer que a sua angústia com a situação de esgotamento vivida pela Igreja na Europa era grande. Por isso, insiste Mônica, Comblin tinha por intuição que a Igreja precisava sair do seu mundo fechado, ir além, ir ao encontro da sociedade humana, haja vista que esta vivia uma evolução em todos os setores da sua vida. Em função disso, vivendo essa situação de estagnação, na qual o clero, bem como o próprio Pio XII, não conseguia enxergar, "o jovem sacerdote padre José Comblin começou a indagar-se: - como assistir à decadência de uma Igreja condenada a morrer porque não quer se atualizar? – Não, não vou dedicar toda a minha vida a isso..." (MUGGLER, 2012, p. 45).

Com essa convicção, e contando com a intervenção do bispo da Diocese de Campinas, Dom Paulo de Tarso Campos, Comblin, e mais dois padres doutores, Michel Schooyans e Carl Laga, chegam ao Brasil em 1958. Sendo que Comblin se antecipou na viagem e chegou cerca de seis meses antes dos demais padres, no mês de junho. Comblin recebeu como responsabilidade a tarefa de ministrar aulas no seminário diocesano. Em 1959 passou a desenvolver atividade docente na Universidade Católica de Campinas, SP. Não demorou muito para que Comblin percebesse que sua verdadeira missão ia muito além dos restritos muros de uma universidade. Por isso, passou a buscar maiores informações sobre os movimentos e os trabalhos desenvolvidos pelos sujeitos sociais e religiosos que se encontravam espalhados por esse país, que fora escolhido para ser o seu destino missionário.

[47] Depoimento concedido a Antonio Torres Montenegro em: 7 e 24 de março de 1998. Disponível em: http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=206&path%5B%5D=210. Acesso em: 17 de mai. 2019.

A essa altura do início do seu itinerário missionário, encontrava-se engajado com a Pastoral Operária de Campinas, da qual foi um assessor influente.

Estando no Brasil, mesmo dispondo de uma oportunidade de aplicar a visão clerical e a mensagem católica, conforme recebeu ao longo do seu processo formativo na Europa, Comblin preferiu se colocar numa posição que contrariava as orientações básicas da Encíclica *Fidei Donum*. Ou seja, conforme atestou Ottaviani e Frezzato, Comblin desconstruiu as premissas da carta Encíclica *Fidei Donum*, de Pio XII, "afirmando que a presença de comunistas no Brasil é irrelevante e que o comunismo e sua crítica da religião não poderão atingir o sentimento religioso do povo brasileiro e latino-americano, tal como ocorreu na Europa" (OTTAVIANI; FREZZATO, 2018, p. 3). A partir daí, os primeiros compromissos e os projetos aos quais Comblin se envolveu, mesmo que numa condição prosaica, como foi com a Ação Católica,[48] em Campinas, deixou em evidência que apesar da sua formação sacerdotal européia, por vezes alinhavada a uma visão etnocêntrica, colonialista, imperialista, portanto, excludente das culturas dos países do terceiro mundo, este se mostrou capaz de refazer e reelaborar sua visão de mundo a partir de novos referenciais.

Em face da nova opção pastoral adotada por Comblin, que foi igualmente sentida na prática de outros padres *Fidei Donum*, contrariando a premissa básica da missão que foi confiada a esse grupo sacerdotal, que formava uma espécie de cooperativismo religioso católico, penso que a questão a qual se coloca não é outra senão a do imperialismo cultural católico. Tomo o imperialismo como ideia central neste momento do estudo, instigado pela Encíclica *Fidei Donum*, porque parece haver poucas dúvidas que a Igreja Católica, mesmo após a Segunda Guerra Mundial, continuou pensando em si mesma como o grande império cultural. Como reflexo disso, os padres que saiam em missão para outros continentes tinham como principal objetivo ensinar, corrigir e consertar o que estava errado. No Brasil, durante muito tempo esse imperialismo católico teve uma livre recepção, porém, a partir da década de 1960, começou a enfrentar algumas resistências, embora os grupos e movimentos que formaram essas resistências não tenham juntado forças o suficiente para impedi-lo.

[48] Comblin conhecia bem a Ação Católica, pois foi na Bélgica que esse movimento surgiu, sob a liderança do jovem sacerdote Joseph-Léon Cardjin. Além de conhecer esse movimento, Comblin conheceu o próprio Cardjin, filho de operários. O conhecido método VER, JULGAR e AGIR surgiu a partir das experiências da Ação Católica que, como lembra Newton Cabral (2008), insistia na formação na ação e pela ação.

2.2 Um “profeta” no Nordeste: “Mas afinal, quem é Comblin?”

Nesse momento do trabalho, em consonância com o momento anterior, é interessante iniciar trazendo uma observação que fora feita por Comblin, pois relaciona-se com mais uma figura profética de grande influência no seu próprio percurso sacerdotal e missionário no Nordeste, Dom Helder Camara.

> Na segunda metade do século XX apareceu, na América Latina, uma geração de bispos diferentes. Foram verdadeiros profetas. Tiraram a Igreja da sua inércia de colônia para lançá-la a uma vida ativa. Muitos já o disseram: a Igreja latino-americana nasceu em Medellín. Antes disso era um apêndice da Igreja européia. Um grupo de bispos a emancipou da dependência passiva. Foram bispos profetas que despertaram a Igreja sonolenta e fizeram com que ela encontrasse de novo o caminho do evangelho (COMBLIN, 2008, p. 203).

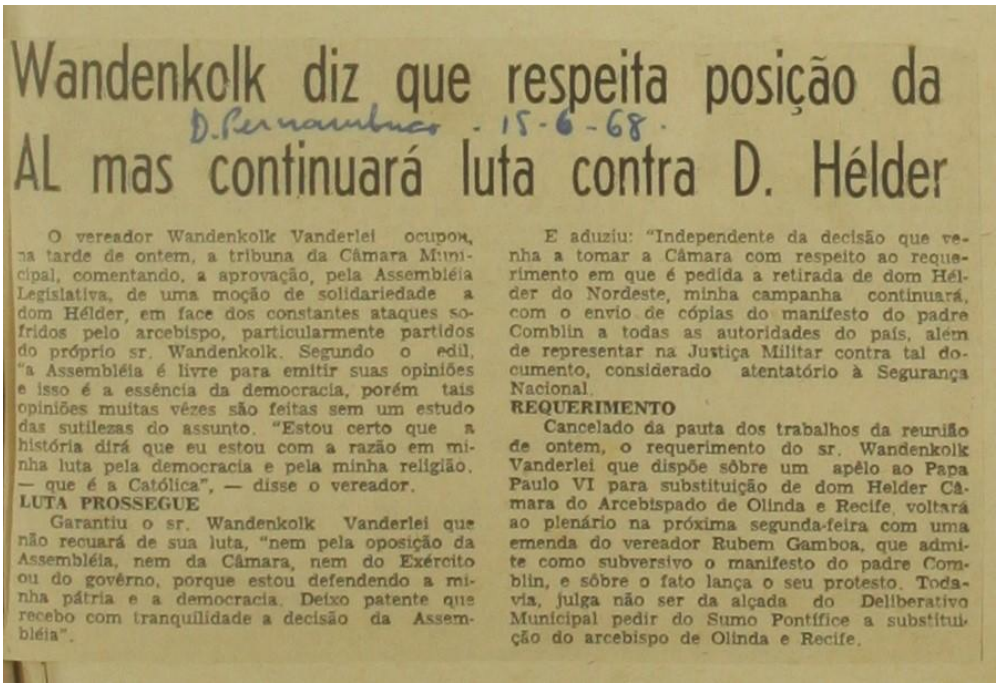
Embora não seja mencionado nessa citação, a presença de Dom Helder entre aqueles que figuram serem os chamados bispos profetas é algo que não se discute. Uma informação que se confirma mais adiante nesse mesmo trabalho de Comblin, de onde foi extraída a citação acima. Posta esta informação, antes de prosseguir colocando no centro da discussão a figura de Comblin, interessa um empreendimento sobre a caminhada de renovação que a Igreja de Olinda e Recife passou a vivenciar a partir da chegada de Dom Helder Camara, que tomou posse em 13 de abril de 1964. Uma renovação que com o passar dos anos confirmou o início da gestação de um novo modelo eclesial, que ganhou forma a partir da Igreja povo de Deus. A adoção desse novo modelo exigiu por parte desse bispo uma forte atuação não só no campo religioso, mas também no político, o que desagradou à elite local recifense. Sua rejeição frente às altas autoridades foi imediata. Mas, do mesmo modo, se viu identificado com as esperanças e o apoio do povo.

Em contato com algumas fontes jornalísticas impressas, foi possível encontrar uma série de situações conflituosas envolvendo Dom Helder e que foram postas em evidência pela imprensa da época. Este bispo era sumariamente acusado de ter ligações com grupos comunistas, sendo ele tratado mesmo comunista. Não foram poucos os incidentes em que Dom Helder se viu envolvido. Entre os seus principais detratores, encontrava-se o nome do vereador recifense Wandenkolk Wanderley. Este encabeçava a lista daqueles que mais se empenharam em difamar a figura desse bispo. Wandenkolk procurava em todos os espaços possíveis fatos e situações que pudessem comprometer a imagem de Dom Helder. No evento que ficou conhecido como o “Caso Comblin”, que diz respeito ao vazamento de um

documento escrito por Comblin, a pedido de Dom Helder, para ser usado nos preparativos para a Conferência de Medellín, uma cópia desse documento chegou às mãos desse vereador, o que trouxe muitos problemas para Dom Helder e, mais ainda, para o próprio Comblin.

Sobre esse caso, devido a sua relevância, me deterei a ele com mais atenção adiante. Por enquanto, sua menção serve para ilustrar como a postura e as opções pastorais e eclesiais de Dom Helder lhe trazia problemas não só de natureza religiosa, mas, principalmente, de natureza social e política. Foram muitas as manchetes de jornais impressos que faziam ressoar esses conflitos, tais como a que se segue:

Imagem 3. Wandenkolk Wanderley em luta contra Dom Helder Camara



Wandenkolk diz que respeita posição da AL mas continuará luta contra D. Hélder

D. Pernambuco - 15-6-68.

O vereador Wandenkolk Vanderlei ocupou, na tarde de ontem, a tribuna da Câmara Municipal, comentando, a aprovação, pela Assembléia Legislativa, de uma moção de solidariedade a dom Hélder, em face dos constantes ataques sofridos pelo arcebispo, particularmente partidos do próprio sr. Wandenkolk. Segundo o edil, "a Assembléia é livre para emitir suas opiniões e isso é a essência da democracia, porém tais opiniões muitas vêzes são feitas sem um estudo das sutilezas do assunto. "Estou certo que a história dirá que eu estou com a razão em minha luta pela democracia e pela minha religião, — que é a Católica", — disse o vereador.

LUTA PROSSEGUE

Garantiu o sr. Wandenkolk Vanderlei que não recuará de sua luta, "nem pela oposição da Assembléia, nem da Câmara, nem do Exército ou do govêrno, porque estou defendendo a minha pátria e a democracia. Deixo patente que recebo com tranquilidade a decisão da Assembléia".

E aduziu: "Independente da decisão que venha a tomar a Câmara com respeito ao requerimento em que é pedida a retirada de dom Hélder do Nordeste, minha campanha continuará, com o envio de cópias do manifesto do padre Comblin a todas as autoridades do país, além de representar na Justiça Militar contra tal documento, considerado atentatório à Segurança Nacional.

REQUERIMENTO

Cancelado da pauta dos trabalhos da reunião de ontem, o requerimento do sr. Wandenkolk Vanderlei que dispõe sôbre um apêlo ao Papa Paulo VI para substituição de dom Helder Câmara do Arcebispado de Olinda e Recife, voltará ao plenário na próxima segunda-feira com uma emenda do vereador Rubem Gamboa, que admite como subversivo o manifesto do padre Comblin, e sôbre o fato lança o seu protesto. Todavia, julga não ser da alçada do Deliberativo Municipal pedir do Sumo Pontífice a substituição do arcebispo de Olinda e Recife.

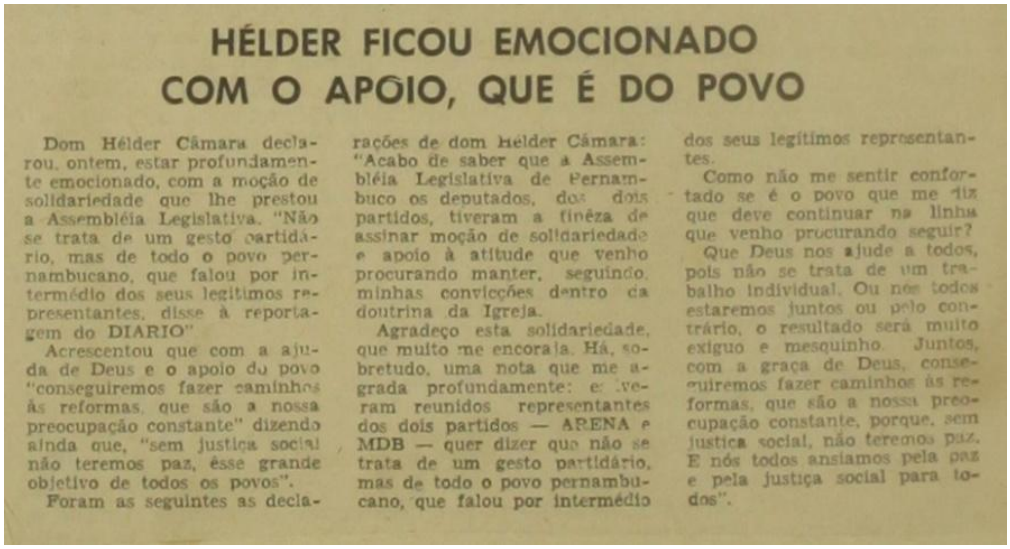
Fonte: Jornal *Diário de Pernambuco*, 15/06/1968 - (IDHeC – Recife/PE)

Notadamente, apesar de todas as implicações políticas que o cercava, Dom Helder era um símbolo de compromisso para os mais empobrecidos. Um fator que contribuiu sensivelmente para a afirmação dessa imagem era sua preocupação com a situação de miserabilidade humana. Em função disso, sua maneira de demonstrar sua opção pelos pobres era assumida se comprometendo com ações de caráter assistencialistas voltadas diretamente para esse grupo social. Tinha plena consciência que sua tarefa episcopal não se resumia a um serviço pastoral voltado tão somente para os fiéis católicos. Questões como a reforma agrária, por exemplo, também faziam parte da sua pauta. Dom Helder sempre procurou os governantes para que esses dessem as respostas necessárias para o enfrentamento das

injustiças sociais. A ausência de respostas servia como justificativa para fortalecer ainda mais o seu entendimento de que a verdadeira transformação, justa e pacífica, só podia vir da luta realizada pelos pequenos. Não por acaso, foi, por várias vezes, acusado de fomentar a luta de classes.

Como já tinha dito, por suas ações voltadas para os mais empobrecidos, foi acusado de manter alianças com grupos comunistas. Ele próprio foi chamado de comunista, de bispo vermelho. Daí resulta sua conhecida frase: "se eu dou comida aos pobres, chamam-me de santo. Se eu pergunto por que os pobres não têm comida, chamam-me de comunista".[49] Apesar das acusações, como sugere a imagem abaixo, o povo estava com ele.

Imagem 4. Dom Helder conta com o apoio do povo



HÉLDER FICOU EMOCIONADO
COM O APOIO, QUE É DO POVO

Dom Hélder Câmara declarou, ontem, estar profundamente emocionado, com a moção de solidariedade que lhe prestou a Assembléia Legislativa. "Não se trata de um gesto partidário, mas de todo o povo pernambucano, que falou por intermédio dos seus legítimos representantes, disse à reportagem do DIARIO"

Acrescentou que com a ajuda de Deus e o apoio do povo "conseguiremos fazer caminhos às reformas, que são a nossa preocupação constante" dizendo ainda que, "sem justiça social não teremos paz, êsse grande objetivo de todos os povos".

Foram as seguintes as declarações de dom Helder Câmara: "Acabo de saber que a Assembléia Legislativa de Pernambuco os deputados, dos dois partidos, tiveram a finêza de assinar moção de solidariedade e apoio à atitude que venho procurando manter, seguindo minhas convicções dentro da doutrina da Igreja.

Agradeço esta solidariedade, que muito me encoraja. Há, sobretudo, uma nota que me agrada profundamente: é: veram reunidos representantes dos dois partidos — ARENA e MDB — quer dizer que não se trata de um gesto partidário, mas de todo o povo pernambucano, que falou por intermédio dos seus legítimos representantes.

Como não me sentir confortado se é o povo que me diz que deve continuar na linha que venho procurando seguir?

Que Deus nos ajude a todos, pois não se trata de um trabalho individual. Ou nós todos estaremos juntos ou pelo contrário, o resultado será muito exíguo e mesquinho. Juntos, com a graça de Deus, conseguiremos fazer caminhos às reformas, que são a nossa preocupação constante, porque, sem justiça social, não teremos paz. E nós todos ansiamos pela paz e pela justiça social para todos".

Fonte: Jornal *Diário de Pernambuco*, 14/06/1968 - (IDHeC – Recife/PE)

Como se vê, quando se trata de resgatar a história e as memórias de Dom Helder são muitas as possibilidades narrativas. Ainda mais quando se trata de percorrer sua trajetória de vida como ministro e servo da Igreja. Sua vida, muito se assemelha a outras figuras históricas já conhecidas no cenário religioso católico. Por essa razão, são inúmeras as biografias que apresentam o seu percurso de vida e suas distintas facetas. Na produção acadêmica, com grande frequência, seu nome é mencionado nos debates que envolvem os mais diversos aspectos cotidianos, seja no âmbito social, político ou religioso. Assim, justiça social, direitos humanos e a defesa dos mais empobrecidos se fizeram como uma pauta diária na vida desse bispo. Outras abordagens, voltadas para as suas paixões pessoais, não deixaram de ser

[49] BARROS, Marcelo. **Dom Helder Camara**: profeta para os nossos dias. Goiânia, GO: Ed. Rede da Paz, 2006. p. 116.

realizadas por aqueles que estudam e pesquisam a sua trajetória. Os livros, em seus diferentes campos da ciência, como a psicologia, a educação e a literatura, por exemplo, eram para Dom Helder um hábito, uma paixão pessoal. Uma paixão que, no princípio da sua vida, se fazia solitária.[50]

As artes, em geral, lhe encantavam e influenciavam. Sua paixão pelas representações artísticas foi algo tão expressivo em sua vida que resultou na publicação de uma obra coletiva organizada por Newton Darwin de Andrade Cabral e Lucy Pina Neta, cujo título *"Andar às voltas com o belo é andar às voltas com Deus": a relação de Dom Helder Camara com as artes* ajuda a dar conta do envolvimento que Dom Helder tinha com as artes. Um trabalho de grande relevância quando se trata de dimensionar a erudição desse bispo.

Tendo nascido na capital do Estado do Ceará, Fortaleza, em 07 de fevereiro de 1909, a vida de Helder Pessoa Camara nesse período não fugia as condições sociais em que se encontravam muitos nordestinos. Sendo o décimo primeiro filho de um total de treze, do casal João Eduardo Torres Camara, cujo fazer profissional era guarda-livros e jornalista, e de Adelaide Rodrigues Pessoa Camara, professora primária, Helder, em sua fase juvenil, já mostrava suas tendências para os assuntos relacionados ao sacerdócio, a cultura e a educação. Ao ser ordenado sacerdote, aos 15 de agosto de 1931, na cidade de Fortaleza, nunca se limitou ao ofício de ser um simples celebrante de missas. No Ceará, sua atuação pastoral sempre esteve ligada a diferentes organizações, seja da Igreja ou mesmo das instituições civis.[51] Esteve fortemente ligado à JOC. Sempre que necessário, prestava assistência à liga dos professores. Além desses serviços, entre outros, padre Helder Camara também desempenhou um papel importante quando esteve à frente da Secretaria de Educação do Estado do Ceará, função que exerceu até entrar em atrito com o então Governador Francisco de Meneses Pimentel (1935-1937).

Depois disso, ao ser transferido para o Rio de Janeiro, num período que se estende de 1936 a 1964, o padre Helder passou por transformações importantes em sua própria vida subjetiva. O contato com o Humanismo Integral de Jacques Maritain[52] (1882-1973), que defende um estilo de santidade que se coloca distante do uso da força e da violência, fortaleceu sua decisão de se manter contrário aos totalitarismos. Ainda nesse período, seu

[50] PINA NETA, Lucy. **O Dom da leitura**: Helder Camara e suas leituras. São Paulo: Paulinas, 2018.
[51] Digno de nota é que este forte ativismo em Helder, que o levou a uma militância nas ações pastorais, sociais e políticas, o fez tornar-se um integralista, movimento que se inspirava tanto no fascismo quanto no nazismo. Passada essa etapa da sua vida, quando passou a viver no Rio de Janeiro, reconheceu que sua participação nesse movimento foi o seu maior pecado Juvenil.
[52] Autor que dispõe de uma vasta obra. Filósofo francês de orientação católica, seu conceito de democracia cristã influenciou fortemente o catolicismo na América Latina.

envolvimento com os problemas sociais e sua perícia em lidar com assuntos de ordens burocráticas foram às credenciais necessárias para assumir postos em maiores escalas. Pode-se dizer que prestou grandes serviços ao cardeal Dom Sebastião Leme.[53] Seguindo a linha conservadora deste bispo, foi um dos grandes responsáveis pelo crescimento do ensino católico no Estado. Além de ter sido o representante da Igreja no Conselho Nacional de Educação (CNE), foi o principal articulador e fundador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952. Sem dúvidas, um de seus grandes feitos.

Em 1952, foi ordenado bispo. Nesse mesmo ano foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro. Três anos depois, em 02 de abril de 1955, ao receber seu título de arcebispo, seu ponto de vista conservador deu espaços para uma nova orientação, sendo esta de caráter reformista e nacionalista. Restam poucas dúvidas que ao assumir uma nova postura, deu um passo importante não só para sua trajetória como bispo, mas para o futuro da Igreja Católica no Brasil. E porque não dizer para o futuro da própria América Latina. Ao organizar o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, sediado no Rio de Janeiro, em 1955, entre os dias 17 a 24 de junho, Dom Helder acabou se tornando um líder católico reconhecido na estrutura nacional. Tal reconhecimento se tornou ainda mais amplo quando, ao lado de Dom Manuel Larraím, bispo de Talca, Chile, ajudou na articulação para a fundação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em 1955. Este Conselho, como uma das redes de articulações entre os bispos, foi o responsável pela preparação da "'geração Medellín', ou seja, aquela geração profética de bispos que marcará a história da América Latina. A atuação e o exemplo de Dom Helder foram de fundamental importância na preparação dessa geração" (RAMPON, 2016, p. 117-118).

Muito por conta disso, como sustenta Comblin (2009), durante a segunda metade do século XX, Dom Helder sempre esteve à frente de tudo que acontecia na Igreja Católica no Brasil e na América Latina. Foi ele quem estabeleceu as novas orientações para a Igreja e, por conta disso, acabou inserindo a Igreja na evolução e nas transformações da nação. Contudo, "esta evolução ficou interrompida pela instalação da ditadura militar em 1964. Nesse momento, ele liderou a resistência da Igreja Católica. Conseguiu mudar a orientação militarista e anticomunista da maioria dos bispos" (COMBLIN, 2009, p. 27). De fato, essas orientações modificaram de forma radical o lugar da Igreja na sociedade brasileira. Dom

[53] Figura católica de grande destaque no cenário político na primeira metade do século XX, Dom Sebastião Leme de Silveira Cintra (1930 – 1942) sempre fez bom uso de sua proximidade com Getúlio Vargas no sentido de manter sempre forte e atuante a presença da Igreja Católica nos assuntos de ordem política e social no Brasil.

Helder, ao movimentar a Igreja no Brasil, acabou se consagrando um líder cujo reconhecimento ia para além das fronteiras da própria instituição católica.

No Concílio Vaticano II, iniciado em 11 de outubro de 1962, existiu por parte de Dom Helder um grande esforço para que este Concílio superasse a era constantiniana, que levou "a Igreja aos 'perdidos caminhos da pobreza'. Nos momentos de angustias e desilusões, animava a esperança de Padres Conciliares, e foi um dos responsáveis pelo Pacto das Catacumbas" (RAMPON, 2016, p. 120 – Grifo do autor). Ao assumir essa posição, favorável a uma Igreja direcionada aos mais pobres, Dom Helder passou a ser conhecido como o bispo das favelas e dos pobres.[54] Assim, retomando a análise anterior feita por Comblin, sua contribuição para renovação da Igreja foi tão expressiva que até mesmo no Vaticano II esse bispo foi apontado como um dos principais articuladores do evento. Mas, não foi uma articulação feita de forma ampla e aberta, foi uma articulação nos bastidores, no sentido de que sua voz não foi ouvida nos espaços formais de debates durante as sessões, conforme ele mesmo coloca em algumas das suas cartas circulares: "não falo no Plenário, não pertenço a nenhuma comissão. Bem na nossa linha, na linha profunda de nossa vocação" (CAMARA, 2009, p. 37). [55]

Entre as realizações das sessões conciliares, Dom Helder foi nomeado bispo Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR). Tal nomeação contou com a participação meticulosa de Dom Jaime Câmara. Essa transferência representou para muitos uma esperança de que a Igreja, no caso dessa conjuntura local, aderisse ao novo modelo que surgia em conformidade com as orientações do Vaticano II. O Concílio Vaticano II orientou ao seu episcopado a avançarem na defesa dos Direitos Humanos.[56] Contudo, com a estabilização dos militares no poder, que reprimiram violentamente os movimentos que atuavam na defesa desses direitos, colocar em prática essas orientações apresentadas pelo Concílio, ficou ainda mais difícil. Na hierarquia católica, os bispos dispõem de uma especificidade, estes representam, em termos de jurisdição e magistério canônico, a autoridade máxima da Igreja local. A tradição católica diz que eles são os verdadeiros herdeiros dos apóstolos, por isso se tornam responsáveis por ensinar a doutrina e dirigir as arquidioceses que lhes foram confiadas. Frente aos papas, os bispos têm uma grande autonomia, uma informação que os militares, ao que parece, desconheciam. Por esse desconhecimento, era comum os militares fazerem acusações contras

[54] RAMPON, Ivanir Antonio. **Paulo VI e Dom Helder Camara**: exemplo de uma amizade espiritual. São Paulo: Paulinas, 2014.
[55] 13° Circular - Roma, de 26.10.1962
[56] O papa João XXIII, em sua encíclica *Pacem in Terris*, de 1963, usou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, como uma referência a ser usada como parte do ensino da Igreja.

os bispos alegando que estes estavam se colocando de forma contrária a hierarquia interna da própria Igreja.

Sobre estes conflitos internos na Igreja, Kenneth P. Serbin, historiador americano, em sua pesquisa intitulada *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*, num momento específico do seu trabalho, ao tratar dos desentendimentos ocorridos entre a direita e a esquerda católica durante uma reunião ocorrida em fins de maio de 1964, que tinha por meta tratar da escrita de um documento sobre a revolução, destaca que os católicos da esquerda tensionavam pressionar o regime para pôr fim à repressão. Ao comentar sobre isso, o autor se embasa na descoberta de um rascunho da declaração dos progressistas, que ele próprio descobriu na Biblioteca do Instituto Nacional de Pastoral, no qual mostra a postura da esquerda pela condenação dos martírios. Conforme o autor, caso este documento tivesse sido publicado, suas consequências seriam ainda maiores do que as declarações episcopais feitas durante os anos 70.

Na ocasião, criticaram duramente o regime, mas não pediam a ruptura com o Estado. Abaixo, segue uma breve transcrição desse documento, que destaca a tentativa de intervenção dos militares no âmbito interno da Igreja:

> Com efeito, representantes do poder temporal arvoram-se o direito de julgar autoritariamente a doutrinação da Igreja, reservando-se a competência de decidir se o que ela ensina é o cristianismo ou o marxismo, proíbem a divulgação de documentos episcopais, aprendem livros editados sob sua responsabilidade, proíbem transmissões de seus programas, identificam a Ação Católica – Colaboração oficial do laicato no apostolado hierárquico da Igreja – com ninhos de comunização, de envolta com outros inocentes – as quais a Igreja não pode recusar conforto de sua solidariedade humana e cristã –, prendem líderes autenticamente católicos como agentes comunistas, encarceram ou impedem de exercer seus ministérios sacerdotes que cumpriam sua missão sacerdotal por determinação de seus bispos, acusam os próprios bispos de subversivos ou comunistas, não poupam o Vaticano, acusado de dar carta de boa conduta a bispos para pregar a subversão no Brasil, forçam a transferência de sacerdotes e insinuam a trasladação de bispos, invadem propriedades da Igreja e destroem instalações, envolvem a Igreja em suspeita generalizada e desprestigiam, perante o povo cristão, seus ministros [...] (SERBIN, 2001, p. 103).

Nesse sentido, Dom Helder, que desde as décadas de 50 já era conhecido por ser um grande defensor das reformas sociais e dos direitos humanos, durante o regime militar, sua presença no Nordeste se tornou ainda mais incômoda, principalmente, por ter se juntado com outros bispos dessa região que estavam ligados à defesa dos direitos sociais. Bispos como Dom Eugênio Sales, do Rio Grande do Norte, se destacavam desde os anos 50 por liderar

movimentos de transformação da Igreja. Uma transformação que, no ponto de vista deste bispo, passava pela reforma agrária e pela inovação da educação popular. De acordo com Paulo C. Gomes (2014), os bispos nordestinos, durante os quatros primeiros anos após o golpe, não apenas mantiveram suas tradições reformistas, mas passaram a se destacar por suas atitudes mais críticas frente ao regime. A situação regional exigia isso, pois a condição de pobreza incentivava a ação da Igreja.

Assim, além de Dom Helder, outros bispos se destacaram por suas lideranças e se sobressaíram pela defesa de uma nova concepção de fé a ser vivida na Igreja. Nesse caso, não posso deixar de mencionar os nomes de Dom Antonio Fragoso (Crateús, CE); Dom José Távora (Aracajú, SE) e Dom José Maria Pires (João Pessoa, PB). No caso de Dom Helder, uma das justificativas para que seu nome tenha atraído à atenção das forças repressivas foi, justamente, sua atuação ao lado desses bispos nordestinos. "Em 1966, por exemplo, ele foi alvo da perseguição do Exército pernambucano quando se envolveu na publicação de um documento pela ACO, no qual criticava as condições de vida dos trabalhadores daquela região" (GOMES, 2014, p. 47). ACO, que significa Ação Católica Operária. A partir daí, se tornaram recorrentes as acusações que colocavam Dom Helder como um bispo subversivo. Ainda mais recorrentes foram às constantes ameaças de prisão que passou a sofrer.

Se por um lado, sua ação como bispo arquidiocesano se encontrava sob vigilância, portanto, limitada; por outro lado, esta mesma situação lhe colocava ainda mais forte na sua missão. Afinal, Dom Helder "era um epíscopo com forte senso de pertença à Igreja. Obediente, sem que sua obediência significasse aceitação do que lhe parecia inadequado, sabendo em numerosas situações propor, ousar, anunciar e denunciar" (CABRAL, 2008, p. 55). Repressão e resistência foram as situações que melhor definiram os seus momentos como bispo. Numa referência a isso, quando foi advertido pelo general Castelo Branco, que acusava a igreja de ter abandonado sua função religiosa e estar intervindo em assuntos de exclusiva função do Estado,[57] ficou estabelecida a imagem de bispo subversivo que este dispunha perante as forças militares. Percebe-se que seu estilo profético o colocou em constantes situações de conflitos. Ainda mais quando a realidade da sua nova arquidiocese era uma representação local do que vinha ocorrendo no cenário nacional. Do mesmo modo, as relações de interesse que eram nutridas entre Estado e Igreja, por conta de um inimigo comum, "o

[57] Viana Filho, 1976, 530-1.

comunismo", também encontrava suas expressões fortemente arraigadas no Estado de Pernambuco.[58]

Foi nesse contexto, quando se passou o momento inicial de cordialidade e simpatia entre os militares e uma parte específica da Igreja Católica, quando esta começou a ver o sangue de muitos do seu próprio clero sendo derramado, Dom Helder, homem de espírito livre e livra falar, entendeu que era preciso tomar a defesa dos oprimidos. Ao se colocar nessa defesa, e como denunciante das arbitrariedades cometidas pelo regime, logo se tornou ele mesmo alvo principal dos militares e do seu próprio Estado. Foi perseguido, ameaçado e posto em silenciamento pelo regime. Ainda, assim, tudo isso não foi o bastante para que a intensidade de sua vida em favor dos direitos humanos e dos pobres não causasse uma forte repercussão na América Latina e no mundo. Dom Helder não apenas promoveu um arrastão profético, sua presença era, para muitos, um símbolo emblemático da própria profecia. Como bispo, seu testemunho inspirou a muitos dentro e fora da Igreja. Inclusive, ao próprio padre Comblin, pois como fez questão de dizer ao prefaciar as cartas circulares de Dom Helder:

> Da figura do bispo depende a figura dos sacerdotes e de todos os ministros da Igreja. Dele depende também o modo de presença da Igreja na sociedade. Por isso Dom Helder foi o anunciador do futuro. Pressentiu os sinais dos tempos vindouros. Nesse sentido, ele constitui uma luz e uma referência para as novas gerações (COMBLIN, 2009, p. 30).

Sem dúvidas, uma referência para o próprio Comblin. Dito isso, e após esse brevíssimo recorte de algumas etapas da vida de Helder Camara, como padre e depois como bispo, é que chego ao nome de Comblin. Antes, volto a reforçar a compreensão que como bispo, o Código de Direito Canônico reservava a Dom Helder os encargos potenciais de ensinar, governar e até santificar. Ele "detém uma responsabilidade no escalão de toda a Igreja Católica, na medida em que é membro do colégio dos bispos cujo chefe é o papa" (DURAND, 2003, p. 53). Apesar disso, para exercer suas funções e aplicar na prática o seu pensamento de Igreja, pastoral e eclesial, ele precisa estar em comunhão com outros membros da Igreja, particularmente daqueles que em termos de hierarquia se encontram num patamar abaixo. Pois, em geral, são esses que se encontram inseridos na realidade que se busca alcançar. Ou seja, não era só Dom Helder. Como foi um notório articulador, os fatos descritos antes atestam isso, Dom Helder conseguiu reunir um colegiado capaz de dar conta, junto com

[58] CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Onde está o povo, aí está a Igreja? História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife, PE: Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2008.

ele, do processo de renovação da Igreja na AOR, principalmente após o encerramento do Vaticano II.

Newton Cabral (2008) lembra que a AOR, durante o governo de Dom Helder, viabilizou a existência de inúmeras organizações diocesanas através dos movimentos e/ou pastorais populares. Além dessas organizações, esse bispo tinha clareza da importância da formação dos sacerdotes e dos agentes de pastorais. Por isso, se dedicou seriamente não só em estruturas formativas, mas cuidou pessoalmente para que os formadores dessas estruturas estivessem em comunhão com o processo de *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II. Dessa maneira, o novo impulso pastoral e eclesial que foi dado a essa Igreja não pode de ser visto, tão somente, como um gesto individual de Dom Helder, tendo em vista que outras figuras se juntaram a ele ao longo desse processo. Religiosos e religiosas, leigos e leigas foram tão importantes e decisivos quanto o próprio Dom Helder. Comblin, certamente, faz parte desse processo *aggiornamento*.

Desde que chegou ao Brasil, Comblin nunca deixou de defender a urgência de uma Igreja *aggiornada*. Sua atenção, que já se voltava para o campo missionário no continente latino-americano, encontrou no Nordeste um território com muitas possibilidades, não apenas por suas circunstâncias políticas e sociais, mas pela presença considerável dos chamados bispos profetas. Retomando sua citação anterior, "os sacerdotes dependem da figura do bispo". Assim, como o movimento da sociedade evoluía, Comblin entendia que era preciso evoluir na missão e na pastoral. Porém, essa evolução não era sentida nos espaços católicos tradicionais que, ao contrário, se mantinha cada vez mais distante da sociedade. Na contramão dos católicos tradicionais, no entender de Comblin, o Nordeste largava na frente nesse aspecto. Assim, quando esteve de passagem pela primeira vez no Nordeste, em janeiro de 1964, como narra Mônica Muggler, Comblin teve a possibilidade de conhecer de perto o trabalho que vinha sendo desenvolvido na AOR. Nessa ocasião,

> foi convidado pelo padre Marcelo Carvalheira para integrar a nova equipe que dirigia o seminário Regional do Nordeste. Tratava-se de um seminário para todo Nordeste, e queriam constituir a melhor equipe possível. Quando dom Helder chegou a Recife em abril de 1964, renovou o convite de padre Marcelo. Em julho, padre Comblin esteve mais uma vez no Nordeste e conheceu dom Helder Camara pessoalmente. Ficou profundamente marcado por aquele homem pequenino, humilde, mas de nordestina exuberância (MUGGLER, 2012, 81).

Convite feito, convite aceito. Embora, para Comblin, aceitar esse convite não tenha sido algo tão simples. Seus superiores na Bélgica contestaram o aceite desse convite.[59] Apesar disso, resolvidos os assuntos burocráticos para sua transferência, depois de passar quatro anos em Campinas e um no Chile, Comblin fez sua opção pelo Nordeste, por Pernambuco, pela AOR. O convite foi feito por Marcelo Carvalheira, que na época era reitor do SERENE II. Meses depois, esse mesmo convite foi reforçado pelo próprio Dom Helder. Conforme descreve Mônica Muggler, esta foi à oportunidade que Comblin teve para trabalhar ao lado de um dos homens que ele mais admirou por toda sua vida, Dom Helder Camara. Trabalhou até ser expulso do Brasil pelo regime militar, em 1972. Antes dessa expulsão, porém, importa dizer que Dom Helder Camara e Comblin, juntos, repercutiram no cenário político e religioso do Estado de Pernambuco, ao menos, é o que revela as fontes jornalísticas.

Quanto à utilização dessas fontes, materiais jornalísticos, estas se tornam favoráveis a este trabalho pelo simples fato do autor central da pesquisa ter sido posto em grande evidência nesse material, o que configura mais uma fonte de acesso para o seu conhecimento. Ainda sobre o uso dessas fontes, Márcia P. da Silva e Gilmara Y. Franco (2010) consideram ser de grande prudência não esquecer que, ao tomarmos um jornal como fonte, não significa pensá-lo como receptáculo de verdades. Ao contrário disso, o que se propõe, nesse caso, é pensá-lo "a partir de suas parcialidades, a começar pela observação do grupo que o edita, das sociabilidades que este grupo exercita nas diferentes conjunturas políticas, das intenções explícitas ou sutis em exaltar ou execrar atores políticos" (SILVA; FRANCO, 2010, p. 5). Uma situação que de fato me deparei com grande frequência. Nas edições dos jornais investigados, seus espectros dão conta da existência de opiniões bastante próprias, de caráter não só pessoal, que não seria uma anormalidade, mas, tendencioso a respeito de determinados temas divulgados.

Nesse sentido, percebe-se que o jornal pode se apresentar não apenas como uma fonte privilegiada, mas como um veículo de compreensão da realidade de uma determinada época e, principalmente, de como determinados grupos faziam uso de suas representações no sentido de lidar com as demandas do seu tempo. Isso implica dizer que podemos também considerar existir nesse tipo de documento uma série de interesses, mesmo que sejam peculiares ao próprio jornal. Um texto impresso, como um jornal, impõe a necessidade de estabelecer um conjunto de categorizações e classificações, assim como são no uso de qualquer outro tipo de

[59] Ao aceitar esse convite, Comblin teve primeiro que apresentar aos seus superiores na Bélgica e ao COPAL (Colégio Pró-América Latina) sua proposta para poder exercer seu ministério na cidade de Olinda e Recife, tendo em vista que nesse período estava morando no Chile (1962-1965), onde se encontrava dando aulas na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Santiago do Chile.

fonte. Feito isso, entende-se que as informações das quais essas fontes são portadoras se tornam de grande utilidade para a pesquisa de interesse. Podemos, inclusive, através da pesquisa de Márcia J. Espig (1998), elencar algumas delas:

> O jornal possui toda uma série de qualidades peculiares, extremamente úteis para a pesquisa histórica. Uma delas é a periodicidade: os jornais constituem-se em verdadeiros "arquivos do cotidiano", nos quais podemos acompanhar a memória do dia a dia e estabelecer a cronologia dos fatos históricos. Outra é a disposição espacial da informação, que nos permite a inserção do acontecimento histórico dentro de um contexto mais amplo. E outro aspecto singular do material jornalístico é o tipo de censura sofrida, diferentemente de outras fontes que poderão ser submetidas a uma triagem antes de serem arquivadas (ESPIG, 1998, p.274).

Visto dessa forma, não restam dúvidas de que, no campo das ciências humanas, em determinadas disciplinas, o uso de documentos como fontes, sejam eles textos jornalísticos impressos, ou textos escritos, em qualquer situação, ambos devem ser valorizados. Assim, tomarei a caminho dessas fontes que se referem ao evento conhecido como "Caso Comblin" com o intuito de entender não apenas a descrição do fato em si, mas as repercussões causadas e o alcance que o mesmo teve, revelando, assim, os acirramentos entre as lideranças religiosas e as políticas do Estado.

Quando a Conferência de Medellín seguia em seu percurso preparativo, em março de 1968, Dom Helder solicitou aos seus assessores mais próximos do Instituto Teológico do Recife (ITER), entre os quais se encontrava José Comblin, que preparassem um documento, um estudo para ser usado nessa Conferência como subsídio. Este estudo deveria ter como principal referência o documento básico que foi produzido pelo CELAM e entregue aos bispos. Mas, principalmente, deveria ser uma análise eclesial e sociológica da realidade brasileira. A fim de atender essa solicitação, feita por Dom Helder, foram organizadas no ITER algumas equipes de trabalho para realizar esse estudo. Todas as equipes estavam sob a coordenação e orientação de Comblin. Quando uma primeira versão desse estudo ficou pronto, foi realizada na Igreja das Fronteiras, com a presença de Dom Helder, uma avaliação do mesmo.

Dom Helder deixou registrado em uma de suas Cartas Conciliares, (CC 380, 23-24/03/68), a realização dessa reunião, bem como suas impressões sobre o documento produzido. "Vi o primeiro esboço de comentários do ITER (Pe. Comblin à frente) ao Documento básico do Encontro da Hierarquia Latino-Americana… Forte. Fortíssimo. Mas como está carregado de verdades terríveis sobre a América Latina". Por esse comentário, logo

se imagina que o conteúdo produzido não pretendeu distorcer a real situação em que se encontrava o Brasil. O que chama a atenção para esse texto, é que por sua própria destinação e pelo contexto e causas que levaram o mesmo a ser produzido, este documento deveria estar restrito a este seleto grupo do ITER. Mas não foi o que aconteceu. Por vias até hoje desconhecidas, uma cópia desse documento, que só havia sido distribuído a 15 pessoas, acabou chegando aos domínios do vereador Wandenkolk Wanderley. Estando em suas mãos, logo se tornou um instrumento valioso na campanha que este vereador liderava contra Dom Helder. Naturalmente, tal ocorrido causou tristeza e irritação em Comblin.

Imagem 5. Comblin, triste com a divulgação do seu documento

Padre Comblin triste pela divulgação de seu documento "reservado

RIO (AJB — Radiopress — JC) — O teólogo e sociólogo belga padre José Comblin ficou muito irritado com a divulgação do documento que êle preparou para o Conselho Episcopal Latino-americano porque, era um estudo de caráter «reservado» e feito de encomenda, que só tinha sido distribuido a 15 pessoas de confiança, uma das quais o tornou público sem autorização.

No documento elaborado a pedido do Instituto Teológico da Arquidiocese de Olinda e Recife, onde trabalha a convite do padre Hélder Câmara, o padre Comblin faz uma análise da situação da Igreja Católica na América Latina, apontando suas falhas no esfôrço do povo para o desenvolvimento.

Segundo fonte da Conferência Nacional dos Bispos, a divulgação não autorizada do documento visou à desmoralização da próxima reunião do Conselho Episcopal, em Medelin, da qual a Igreja espera grandes resultados. Indiretamente, acredita-se que se tenha tido a intenção de atingir, também, o arcebispo de Recife, padre Hélder Câmara, pela ligação de padre Comblin com sua arquidiocese.

DIAGNÓSTICO

O teólogo dominicano frei Luis Bertrando Gorgulho afirmou ontem que o documento do padre José Comblin procura fazer um diagnóstico da situação do subdesenvolvimento na América Latina e «mostrar as últimas consequências do evangelho cristão para a situação da América Latina, traduzindo para a realidade concreta os princípios que orientam a ação para uma transformação social do bem comum».

«E dever do cristão — ressaltou — denunciar e acusar as estruturas e o poder político na medida em que se cria uma situação de opressão dos homens, cerceamento da liberdade, e de impossibilidade de uma vida livre, humana e na justiça. O documento portanto quer concretizar, na América Latina, o que é um ensinamento pacífico e aceito por todos os cristãos».

«O seu trabalho — prosseguiu frei Luis Bertrando — se concretizou por um desejo de constatar a realidade humana sem nenhum subterfúgio e mostrar os seus equívocos, erros e franquezas, a fim de suscitar uma reflexão que levasse os cristãos e outros homens a tomar uma atitude para solucionar uma situação nem sempre alviçareira».

Fonte: Jornal do Comércio, 15/06/1968 - (IDHeC – Recife/PE)

Sobre esse vazamento, Newton Cabral lembra que "o documento foi considerado arma de subversão da Igreja e da sociedade inteira, sendo, portanto, visto como uma ameaça à segurança nacional" (CABRAL, 2008, p. 65). Não demorou para que o conteúdo do documento fosse publicado na imprensa, sendo apresentado ao público geral como uma ideia da ideologia que era transmitida pelo ITER. Por conta desses ocorridos, Newton Cabral descreve que este Instituto de Teologia acabou sendo taxado de *laboratório subversivo do arcebispo de Olinda e Recife*. Inclusive, dentro da própria Igreja, houve manifestações contrárias a esse documento. Bispos conservadores de outras regiões, como Dom Geraldo de Proença Sigaud; Dom Antonio de Almeida Moraes Júnior; Dom Antonio de Castro Mayer, por exemplo, se posicionaram de modo a condenar o conteúdo e as análises que foram feitas no documento. Já no que concerne aos setores seculares, a imprensa se prestou ao serviço de tornar pública a opinião desses. E ao fazer isso, lançou o "Caso Comblin" em meio a uma agitação que reverberou meses na imprensa. Tudo isso, as vésperas de abertura da Conferência.

> O evento conhecido como "Caso Comblin" se inicia quando, em 11 de junho de 1968, o jornal "Diário de Pernambuco", que historicamente era opositor do arcebispo, impulsionado pelo discurso de W. Wanderley na Câmara Municipal, publica partes desse documento. Em seu discurso, afirmaria: "era um documento capaz de conduzir à prisão numerosos padres, mas também o arcebispo" (DDP, 11/06/68). Esse era considerado uma verdadeira bomba revolucionária assinada por José Comblin (SOUZA, 2018, p.40).

Sobre essa edição do jornal *Diário de Pernambuco*,[60] graças ao amigo e colaborador dessa pesquisa, Alder Júlio Ferreira Calado, que além de prestar seu depoimento, gentilmente conseguiu viabilizar para minha pessoa, por intermédio do historiador Eduardo Hoornaert, uma cópia dessa edição. Do mesmo modo, por intermédio da professora Alzirinha Rocha de Souza, da UNICAP, que também coordena o Centro de Pesquisa e Documentação José Comblin, instalado na biblioteca dessa mesma universidade, consegui ter acesso ao documento original. Em se tratando de um arquivo que já possui meio século, conseguir uma cópia do mesmo requereu os cuidados que são típicos do manuseio desse tipo de fonte. Mas foi possível. Estando, portanto, de posse dessas duas fontes (cópias), foi possível realizar uma leitura numa perspectiva comparativa. Feito isso, logo percebi que existe uma inconsistência

[60] Fundado no dia 7 de novembro de 1825, por Antonio José de Mirando Falcão, inicialmente como folha de anúncios, o *Diário de Pernambuco*, com seus quase dois séculos de existência, tem uma história que o coloca, atualmente, como um dos jornais mais antigos em circulação na América Latina.

entre o que foi, de fato, escrito por Comblin, e aquilo que foi publicado a revelia no Jornal *Diário de Pernambuco.*

Após me debruçar em leitura sobre o documento de Comblin e, ao mesmo tempo, pesquisando o que já foi escrito sobre esse caso, procurei ampliar a discussão e apontar nos desdobramentos da Conferência de Medellín alguns das ideias que foram apresentadas por Comblin em seu documento, já que ele tinha como propósito ser usado como subsídio na Conferência. O somatório desse trabalho resultou num artigo que foi intitulado: *Memórias de um documento: a Conferência de Medellín à luz dos escritos de José Comblin*, que foi publicado na revista FRONTEIRAS – Revista de Teologia da Unicap, v. 2, n. 1 (2019). Neste artigo, procurei fazer uma síntese do documento de Comblin, para tornar acessível alguns temas discutidos. Temas estes que, para Comblin, são as causas do subdesenvolvimento da América Latina, da qual, de modo algum, a Igreja Católica pode ser considerada inocente desse processo.

Eis alguns desses temas: o problema da aristocracia, que causa o comodismo das classes mais favorecidas; o problema das revoluções sociais na América Latina; a dependência cultural dos latino-americanos em relação aos povos ibéricos; ausência da Igreja no atendimento as massas rurais, e uma presença solidária dessa mesma Igreja aos grupos dominantes; um clero formado por sacerdotes assimilados as classes altas, o que impede uma compreensão da religião popular; o problema da desorganização da Igreja Católica, que se verifica nas dioceses e paróquias; o colonialismo da Igreja, que gera uma dependência do capital estrangeiro e uma alienação das novas instituições religiosas; o ensino classista, do qual a Igreja é colaboradora e, por fim, as estruturas clericais, da qual a Igreja dificilmente lançará mãos dela.

Do ponto de vista da imprensa, essas ideias são temas infundados e heréticos, como podemos verificar através da matéria abaixo, escrita por Gustavo Krause, que deixa clara a posição dos editores desse jornal. Ou, do que seria mais correto dizer, que deixa clara a posição de alguns membros da elite pernambucana, proprietários desse veículo de comunicação. Na história da imprensa no Brasil, não é incomum esse uso privado de um veículo de comunicação que se sustenta pregando o discurso que seu trabalho é de interesse público. Quando, na verdade, o conteúdo de divulgação é de natureza política, e que os interesses dos editores e a linha política da própria imprensa parece se sobrepor. Ao que parece, esse é o caso que a fonte a seguir deixa transparecer.

Imagem 6. A Igreja de Comblin e Helder

A Igreja de "seu" Comblin e de "padre" Hélder

De Gustavo Krause

A História alinha alguns fatos que, pelas suas implicações, abalaram a solidez institucional e doutrinária da Igreja, comprometendo inclusive o seu prestígio internacional.

A Reforma, por exemplo, ao cindir a unicidade do Cristianismo, desgastado pela ação nociva de um Clero irresponsável, dava mostras, de início, de uma superposição religiosa com um consequente aniquilamento da outra facção emergente — o Catolicismo.

Todavia, ao invés de uma atrofia total, ergueu-se a Igreja daquele estado inconsciência. Purificou-se. Reanimou-se. Procurou renascer e, muito embora uma das condicionantes de sua nova existência fôssem as fogueiras da inquisição, o passar do tempo aprimorou êstes métodos de uma reafirmação da Igreja, bem como os meios permissivos de sua chegada ao indivíduo.

Daí em diante, houve um lento aperfeiçoamento funcional da Igreja na vida dos povos. Gradativamente aquela realidade estática, mística e indiferente mobilizou-se em função do contexto sócio-econômico, mediante uma efetiva participação.

O que se vê na atualidade é a comunicação do homem com a Igreja, a aproximação de leigos e sacerdotes e uma maior afinidade entre Cristãos e o Cristianismo.

A linguagem desta confraternização foram as Encíclicas, as reformas litúrgicas e a compreensão Papal de que a doutrina Cristã, por intermédio da Igreja, devia chegar ao povo, servindo-lhe como apoio nas lutas pelas legítimas aspirações.

Exatamente nêste momento histórico de conscientização religiosa escandalizam o mundo as descabidas e inconsequentes atitudes e declarações de certos sacerdotes. Nestes estranhos comportamentos inexistem os intuitos reformistas ou renovadores, ficando patentes-do os propósitos negativos e desmoralizantes.

O excêntrico belga Comblin, ao redigir e dar publicidade ao seu famoso «documento», pauta uma conduta dêste tipo.

O aludido «documento» tem altas pretensões: mostrar conhecimento da realidade histórico-sociológica da América Latina; servir como uma cartilha política; declarar qual o inimigo comum da justiça social e da humanidade.

Felizmente, o pretencioso Belga não conseguiu atingir os seus objetivos. Começou errando historicamente e sociológicamente dando uma extravagante amplitude ao conceito de América Latina e depois, denunciou um pseudo problema racial dentro da sociedade latino-americana.

Acreditamos que o Reverendíssimo não atinou para aquêles atributos de miscibilidade e plasticidade, peculiares aos ibéricos particularmente ao colono português, levando-os a uma adaptação do paladar ao sexo no contacto com o Nôvo Mundo e a nova gente, o que inspirou o prof. Sérgio Buarque de Holanda na sua afirmação em «Raízes do Brasil»: «o português afrioanizou-se e americanizou-se na sua função de colonizador».

Continuando nas suas heresias histórico-sociológicas o Padre Comblin ao pretender demonstrar a aversão latina à solidariedade social provocada pelo individualismo ibérico, cita «a indisciplina e o anarquismo do bandeirante».

Com esta afirmação o ilustre sacerdote evidencia que não só é belga de nascimento; é belga também na sua formação intelectual.

No elenco de motivos determinantes do bandeirismo destaca-se especialmente a disciplina. Disciplina esta ditada por dois fatôres: primeiro a uniformidade de objetivos que presidiam as expedições; segundo a homogeneidade ética, graças às famílias endogâmicas dos bandeirantes, preservadoras dos caractêres físicos e morais do homem vicentino a que Saint-Hilaire chamou «raça de gigantes».

O conteúdo político do documento, por sua vez, arrepiaria os cabelos de Karl Marx e de Trotsky. Entre outras coisas prega: Um govêrno de elite, o sacrifício da maioria onde a tônica dominante seria a fôrça.

Finalmente, declara o inimigo comum da humanidade — A Igreja. Na sua contundente linguagem a Igreja representa o esteio da classe dominante. A Igreja justifica e é beneficiária do capitalismo desumano. A Igreja serve de veículo de alienação popular. A Igreja é o grande entrave das mudanças. Termina por concluir, fundamentado em sofismas que a Igreja e a religião são incompatíveis com a transformação de estruturas preconizada na sua cartilha de metodologia política.

Não há qualquer propósito construtivo na mensagem do padre Comblin. A sua intenção é eabalmente negativista. Um negativismo que a um só tempo atinge a filosofia cristã e o aspecto institucional da Igreja.

Simultâneo aos ataques mortais aos princípios filosóficos informadores da cristandade é feito um progressivo trabalho de desmoralização dos valôres religiosos. As atitudes são sincronizadas e visam a morte da Igreja.

Por isto não nos surpreendemos com a temática dos quadros do pintor Valdemiro de Deus — São Pedro tocando guitarra aos 18 anos; Nossa Senhora de botinha e minissaia com uma margarida no cabelo — muito embora com a análise crítica do D. Hélder à peça «dois anjos numa noite secura» digno de valer a referida peça 20 dos seus sermões.

Evidentemente cada sermão do reverendíssimo estabelece passos um contrôlo moral e anti-religioso tinte vêzes menor do que o mencionado trazido pelo peça teatral.

Os fatos traduzem os desejos dêste sacerdote — destruir os alicerces da Igreja, enfraquecê-la, desacreditá-la, assassiná-la para ao seu cadáver, celebrarem satisfeitos a missa de réquiem.

Fonte: *Jornal do Commercio*, 30/06/1968 - (IDHeC – Recife/PE)

A respeito dessa fonte, interessa um breve um resumo. O texto inicia afirmando que alguns fatos na história abalaram a Igreja, comprometendo seu prestígio internacional. A reforma protestante, por exemplo, cindiu a Igreja Católica, mas ela se reergueu. Reanimou-se. Purificou-se, mesmo que para isso tenha contado com a Inquisição e suas fogueiras. Daí por diante, ela seguiu num lento aperfeiçoamento. O que antes era uma função mística, com o passar dos tempos, transformou-se em função do contexto socioeconômico. Na atualidade, o

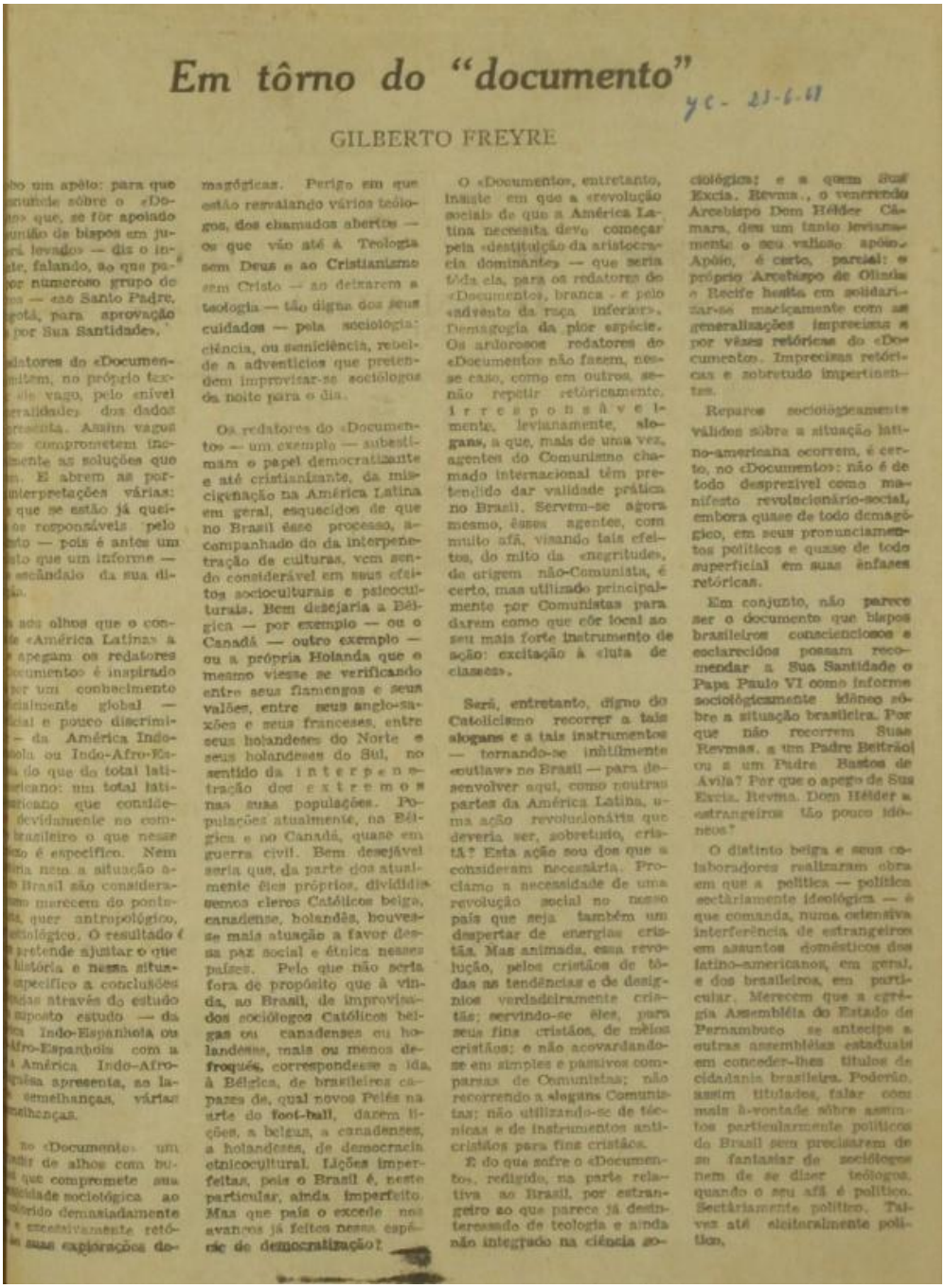
que se vê é uma aproximação do homem com os sacerdotes, com a Igreja. Houve um momento de conscientização religiosa, que veio através das encíclicas, das reformas litúrgicas e pela compreensão papal, mas foi justamente nesse momento que o mundo escandalizou-se com as atitudes e as declarações de alguns sacerdotes.

Nesse ponto em diante, iniciou-se as críticas a Comblin, afirmando que este excêntrico sacerdote, ao redigir e dar publicidade ao seu famoso documento pauta-se num propósito negativo e desmoralizante. Posto que, "o aludido 'documento' tem altas pretensões: mostrar conhecimento da realidade histórico-sociológica da América Latina; servir como uma cartilha política; declarar qual o inimigo comum da justiça social e da humanidade" (*Jornal do Commercio*, 30/06/1968).[61] E ainda diz mais. Segue afirmando que o pretensioso belga (Comblin), não conseguiu atingir os seus objetivos, pois ao dar uma amplitude ao conceito de América Latina acabou errando histórica e sociologicamente em suas análises. De resto, afirma que tudo o que foi escrito por Comblin não passa de heresias. Não existe nenhum propósito construtivo em suas análises, posto que suas intenções são, cabalmente, negativistas.

Nessa mesma linha ofensiva e depreciativa em relação aos nomes de Comblin e Dom Helder Camara, outro nome que se insere no combate contra esses sacerdotes, ao lado de Wandenkolk Wanderley, é o de Gilberto Freyre (1900-1987), sociólogo, de família tradicional da cidade de Recife, autor de *Casa-grande & senzala*, da discutida democracia racial no Brasil. No jornal *Diário de Pernambuco*, Gilberto Freyre, como ressalta Souza (2018), publicou três artigos, (23/06/68 – 07/07/68 – 14/07/68), todos esses artigos, denunciando e desqualificando as análises sociológicas feitas por esses padres**,** classificando-os como teólogos ruins e decadentes. No caso, de Comblin, ele não cita o seu nome diretamente, em vez disso, prefere se referir a Comblin como um "estrangeiro pouco idôneo", um distinto belga realizador de obras políticas sectariamente ideológicas.

[61]O Jornal do *Commercio* (JC) foi fundado no Recife, capital do Estado de Pernambuco, em 3 de fevereiro de 1919, por F. Pessoa de Queiroz, empresário, advogado, diplomata e político. É o mais antigo veículo de mídia do Sistema Jornal do Commercio de Comunicação, que atualmente é integrado também pela Rádio Jornal, TV Jornal Recife, TV Jornal Caruaru e emissoras da Rádio Jornal no Recife, Caruaru, Limoeiro, Pesqueira, Garanhuns e Petrolina.

Imagem 7. Em torno do "Documento", Gilberto Freyre



Em tôrno do "documento"

yc - 23-6-68

GILBERTO FREYRE

...bo um apêlo: para que ...unicie sôbre o «Do-...» que, se fôr apoiado ...união de bispos em ju-...rá levado» — diz o in-...te, falando, ao que pa-...por numeroso grupo de ... — «ao Santo Padre, ...otá, para aprovação ... por Sua Santidade».

...datores do «Documen-...item, no próprio tex-... ser vago, pelo nível ...eralidade» dos dados ...resenta. Assim vagos ...os comprometem inc-...mente as soluções que ... E abrem as por-...interpretações várias: ... que se estão já quei-...os responsáveis pelo ...to — pois é antes um ...to que um informe — ... escândalo da sua di-...ão.

...s aos olhos que o con-...de «América Latina» a ... apegam os redatores ...cumento» é inspirado ...por um conhecimento ...cialmente global — ...cial e pouco discrimi-... da América Indo-...bola ou Indo-Afro-Es-... do que do total lati-...ericano: um total lati-...ericano que conside-... devidamente no com-... brasileiro o que nesse ...to é específico. Nem ...ória nem a situação a-... Brasil são considera-...mo merecem do ponto-...a, quer antropológico, ...ciológico. O resultado ... pretende ajustar o que ... história e nessa situa-... específico a conclusões ...idas através do estudo ...suposto estudo — da ...ica Indo-Espanhola ou ...Afro-Espanhois com a ...à América Indo-Afro-...ânica apresenta, as la-... semelhanças, várias ...melhanças.

...o «Documento» um ...dir de olhos com bu-...de que compromete sua ...idade sociológica ao ...olorido demasiadamente ... excessivamente retó-...as suas explorações do-magógicas. Perigo em que estão resvalando vários teólogos, dos chamados abertos — os que vão até à Teologia sem Deus e ao Cristianismo sem Cristo — ao deixarem a teologia — tão digna dos seus cuidados — pela sociologia: ciência, ou semiciência, rebelde a adventícios que pretendem improvisar-se sociólogos da noite para o dia.

Os redatores do «Documento» — um exemplo — subestimam o papel democratizante e até cristianizante, da miscigenação na América Latina em geral, esquecidos de que no Brasil êsse processo, acompanhado da interpenetração de culturas, vem sendo considerável em seus efeitos socioculturais e psicoculturais. Bem desejaria a Bélgica — por exemplo — ou o Canadá — outro exemplo — ou a própria Holanda que o mesmo viesse se verificando entre seus flamengos e seus valões, entre seus anglo-saxões e seus franceses, entre seus holandeses do Norte e seus holandeses do Sul, no sentido da i n t e r p e n e t r a ç ã o dos e x t r e m o s nas suas populações. Populações atualmente, na Bélgica e no Canadá, quase em guerra civil. Bem desejável seria que, da parte dos atualmente ilhas próprios, divididos nesses cleros Católicos belga, canadense, holandês, houvesse mais atuação a favor dessa paz social e étnica nesses países. Pelo que não seria fora de propósito que à vinda, ao Brasil, de improvisados sociólogos Católicos belgas ou canadenses ou holandêses, mais ou menos de-froqués, correspondesse a ida, à Bélgica, de brasileiros capazes de, qual novos Pelés na arte do foot-ball, darem lições, a belgas, a canadenses, a holandêses, de democracia etnicocultural. Lições imperfeitas, pois o Brasil é, neste particular, ainda imperfeito. Mas que país o excede nos avanços já feitos nessa espécie de democratização?

O «Documento», entretanto, insiste em que a «revolução social» de que a América Latina necessita deve começar pela «destituição da aristocracia dominante» — que seria tôda ela, para os redatores do «Documento», branca — e pelo «advento da raça inferior». Demagogia da pior espécie. Os ardorosos redatores do «Documento» não fazem, nesse caso, como em outros, senão repetir retòricamente, i r r e s p o n s á v e l m e n t e, levianamente, slogans, a que, mais de uma vez, agentes do Comunismo chamado internacional têm pretendido dar validade prática no Brasil. Servem-se agora mesmo, êsses agentes, com muito afã, visando tais efeitos, do mito da «negritude», de origem não-Comunista, é certo, mas utilizado principalmente por Comunistas para darem como que côr local ao seu mais forte instrumento de ação: excitação à «luta de classes».

Será, entretanto, digno do Catolicismo recorrer a tais slogans e a tais instrumentos — tornando-se inùtilmente «outlaw» no Brasil — para desenvolver aqui, como noutras partes da América Latina, uma ação revolucionária que deveria ser, sobretudo, cristã? Esta ação sou dos que a consideram necessária. Proclamo a necessidade de uma revolução social no nosso país que seja também um despertar de energias cristãs. Mas animada, essa revolução, pelos cristãos de tôdas as tendências e de designios verdadeiramente cristãs; servindo-se êles, para seus fins cristãos, de meios cristãos; e não acovardando-se em simples e passivos comparsas de Comunistas; não recorrendo a slogans Comunistas; não utilizando-se de técnicas e de instrumentos anticristãos para fins cristãos.

E do que sofre o «Documento», redigido, na parte relativa ao Brasil, por estrangeiro ao que parece já desinteressado de teologia e ainda não integrado na ciência sociológica; e a quem Sua Excia. Revma., o venerando Arcebispo Dom Hélder Câmara, deu um tanto levianamente o seu valioso apôio. Apôio, é certo, parcial: o próprio Arcebispo de Olinda e Recife hesita em solidarizar-se maciçamente com as generalizações imprecisas e por vêzes retóricas do «Documento». Imprecisas retóricas e sobretudo impertinentes.

Reparos sociològicamente válidos sôbre a situação latino-americana ocorrem, é certo, no «Documento»: não é de todo desprezível como manifesto revolucionário-social, embora quase de todo demagógico, em seus pronunciamentos políticos e quase de todo superficial em suas ênfases retóricas.

Em conjunto, não parece ser o documento que bispos brasileiros conscienciosos e esclarecidos possam recomendar a Sua Santidade o Papa Paulo VI como informe sociològicamente idôneo sôbre a situação brasileira. Por que não recorrem Suas Revmas. a um Padre Beltrão ou a um Padre Bastos de Avila? Por que o apego de Sua Excia. Revma. Dom Hélder a estrangeiros tão pouco idôneos?

O distinto belga e seus colaboradores realizaram obra em que a política — política sectàriamente ideológica — é que comanda, numa ostensiva interferência de estrangeiros em assuntos domésticos dos latino-americanos, em geral, e dos brasileiros, em particular. Merecem que a egrégia Assembléia do Estado de Pernambuco se antecipe a outras assembléias estaduais em conceder-lhes títulos de cidadania brasileira. Poderão, assim titulados, falar com mais à-vontade sôbre assuntos particularmente políticos do Brasil sem precisarem de se fantasiar de sociólogos nem de se dizer teólogos, quando o seu afã é político. Sectàriamente político. Talvez até eleitoralmente político.

Fonte: *Jornal do Commercio*, 23/06/1968 - (IDHeC – Recife/PE)

Na edição acima, de 23 de junho de 1968, Gilberto Freyre alerta sobre o perigo em que estão resvalando vários teólogos, dos chamados abertos – os que vão até a Teologia sem Deus e ao Cristianismo sem Cristo – ao deixarem a teologia – tão digna dos seus cuidados – pela sociologia: ciência, ou semiciência rebelde a adventícios que pretendem improvisar-se sociólogos da noite para o dia. Sobre os redatores do documento, Freyre diz que estes, "subestimam o papel democratizante e até cristianizante da miscigenação na América Latina

em geral esquecidos de que no Brasil esse processo, acompanhado da interpenetração de culturas, vem sendo considerável em seus efeitos socioculturais e psicoculturais". Em mais um trecho seu artigo, segue dizendo:

> O "Documento", entretanto, insiste em que a "revolução social" de que a América Latina necessita começa pela "destituição da aristocracia dominante" – que seria toda ela, para os redatores do "Documento" branca – e pelo "advento da raça inferior". Demagogia da pior espécie. Os ardorosos redatores do "Documento" não fazem, nesse caso, como em outros, senão repetir retóricamente, irresponsavelmente levianamente, slogans a que, mais de uma vez, agentes do comunismo chamado internacional têm pretendido dar validade prática no Brasil. Servem-se agora mesmo, esses agentes com muito afã, visando tais efeitos, do mito da "negritude", de origem não-Comunista, é certo, mas utilizado principalmente por Comunistas para darem como que cor local ao seu mais forte instrumento de ação: à "luta de classes".[62]

Na obra *Casa-grande & senzala* (1933), Gilbert Freyre faz uma incursão pelo Brasil colonial dos séculos XVI e XVII. O Nordeste açucareiro, que se movia por uma economia baseada no trabalho escravo, e tem no senhor de engenho o patriarca da família, é a condição colonial na qual esse autor estabelece seu objeto. A mistura de "raças", que sempre foi vista por algumas correntes como uma das causas que levou o povo brasileiro a degeneração, Gilberto Freyre, por sua vez, não só valorizou essa mistura como viu nela um aspecto positivo. Neste caso, o positivo se encontra na composição de um homem ideal para os trópicos. Ainda em *Casa-grande & senzala*, Freyre engrandece a participação do ameríndio e do africano na construção da sociedade brasileira. Tomando por referência essa ideia, Freyre vai na contramão das teorias etnocêntricas e defende que miscigenação racial foi benéfica para a população, pois ajudou a torná-la melhor em vários sentidos.

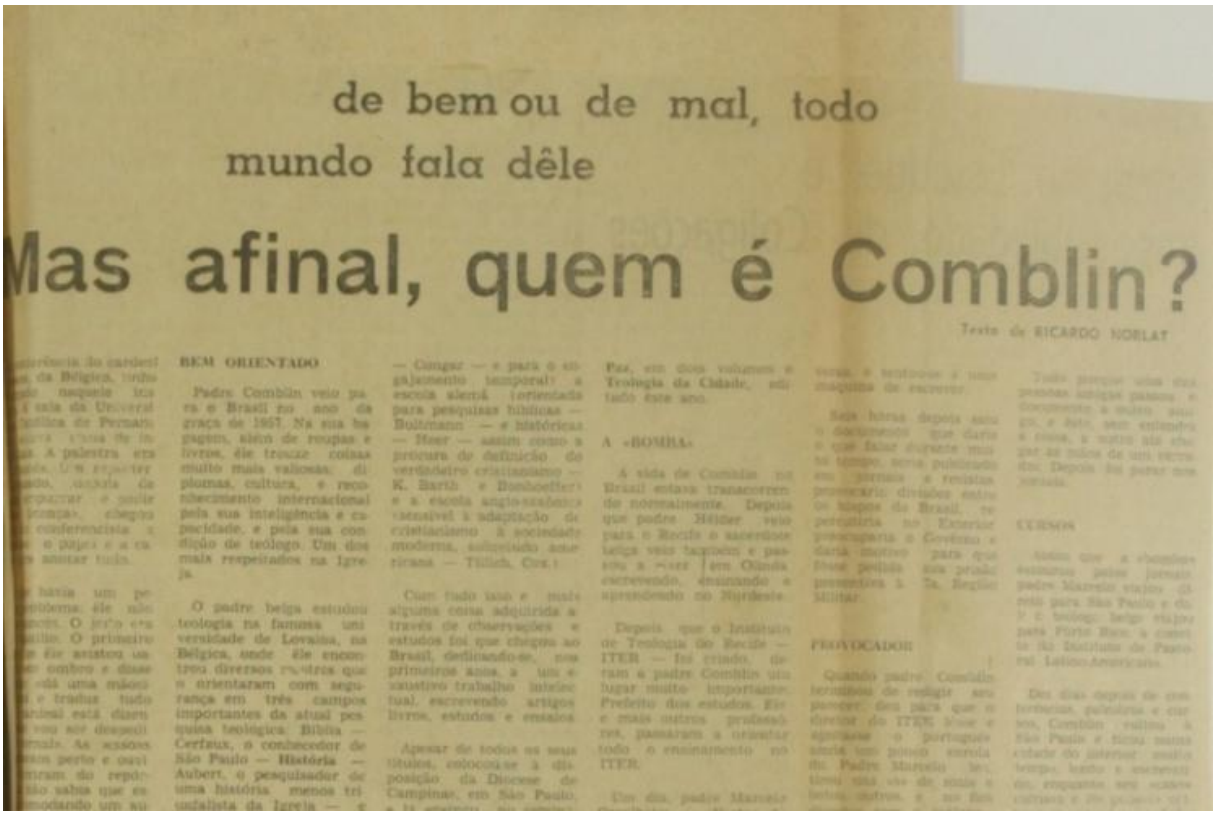
Gilberto Freyre sempre esteve atento aos trabalhos desenvolvidos pelos antropólogos. Acompanhou de perto, particularmente, a obra de Franz Boas, por ver nela um ponto de encontro com o seu pensamento positivo sobre a miscigenação. Boas, rompeu com o modelo de uma interpretação evolucionista das culturas, que as julgavam dentro de um processo universal linear, em vez desse modelo, preferiu adotar um modelo que sugere que as culturas dispõem de uma particularidade própria, não dependente das outras. Sobre o mito da democracia racial, fundiu-se a ideia de que Gilberto Freyre é um teórico das oligarquias e negacionista quanto ao trato da existência do racismo e do preconceito, mesmo que sua obra não contemple ideias que denote a presença desse tipo de pensamento. A respeito disso,

[62] *Jornal do Commercio*, 23/06/1968.

Bernardino (2002) sustenta que esse mito não nasceu em 1933, com a obra *Casa-grande & senzala*, mas que através dela esse mito ganhou sistematização e *status* científico. De todo modo, é certo que a democracia racial no Brasil, de fato, é um mito. Algo que, em nada, condiz com a nossa história e realidade atual.

Tendo recuperado esses pensamentos e narrativas que estão inseridos no contexto de cada uma dessas fontes, é preciso finalmente responder à questão: ora, "Mas afinal, quem é Comblin?". É importante chegar a essa resposta, pois "de bem ou de mal, todo mundo fala dêle". Como podemos ver, na imagem a seguir, essas citações foram extraídas do título de uma matéria jornalística, impressa e publicada pelo *Jornal do Commercio*. A matéria em questão, que foi motivada por um fato específico, "o Caso Comblin", tinha por meta apresentar ao público pernambucano o padre José Comblin, já que antes de todo o barulho feito pela imprensa seu nome era pouco conhecido nos setores fora do âmbito eclesial.

Imagem 8. Mas afinal, quem é Comblin?



de bem ou de mal, todo
mundo fala dêle

Mas afinal, quem é Comblin?

Texto de RICARDO NOBLAT

BEM ORIENTADO

Padre Comblin veio para o Brasil no ano da graça de 1957. Na sua bagagem, além de roupas e livros, êle trouxe coisas muito mais valiosas: diplomas, cultura, e reconhecimento internacional pela sua inteligência e capacidade, e pela sua condição de teólogo. Um dos mais respeitados na Igreja.

O padre belga estudou teologia na famosa universidade de Lovaina, na Bélgica, onde êle encontrou diversos mestres que o orientaram com segurança em três campos importantes da atual pesquisa teológica: Bíblia — Cerfeux, o conhecedor de São Paulo — História — Aubert, o pesquisador de uma história menos triunfalista da Igreja — e

— Congar — e para o engajamento temporal: a escola aberta (orientada para pesquisas bíblicas — Bultmann — e históricas — Heer — assim como a procura de definição do verdadeiro cristianismo — K. Barth e Bonhoeffer) e a escola anglo-saxônica (ensaiar a adaptação do cristianismo à sociedade moderna, sobretudo americana — Tillich, Cox).

Com tudo isso e mais alguma coisa adquirida através de observações e estudos foi que chegou ao Brasil, definindo-se, nos primeiros anos, a um exaustivo trabalho intelectual, escrevendo artigos livros, estudos e ensaios.

Apesar de todos os seus títulos, colocou-se à disposição da Diocese de Campinas, em São Paulo.

Paz, em dois volumes e Teologia da Cidade, editado êste ano.

A «BOMBA»

A vida de Comblin no Brasil estava transcorrendo normalmente. Depois que padre Hélder veio para o Recife o sacerdote belga veio também e passou a morar [illegible] em Olinda, escrevendo, ensinando e aprendendo no Nordeste.

Depois que o Instituto de Teologia do Recife — ITER — foi criado, deram a padre Comblin um lugar muito importante. Prefeito dos estudos. Êle e mais outros professores, passaram a orientar todo o ensinamento no ITER.

[illegible] padre Marcelo

verão, e sentenciou: é uma máquina de escrever.

Seis horas depois saiu o datilografado que daria o que falar durante muito tempo, nos púlpitos, em jornais e revistas, provocaria divisões entre os bispos do Brasil, repercutiria no Exterior, preocuparia o Governo e daria motivo para que fosse pedida sua prisão preventiva à 7a. Região Militar.

PROVOCADOR

Quando padre Comblin terminou de redigir seu parecer, deu para que o diretor do ITER lesse e ajuntasse o português, onde um pouco errado. Padre Marcelo leu, tirou uma ou de uma e outra coisa, e no fim

CURSOS

[illegible] padre Marcelo viajou de novo para São Paulo e daí [illegible] para Porto Rico, a convite do Instituto de Pastoral Latino-Americano.

Fonte: *Jornal do Commercio*, 24/08/1968 (IDHeC – Recife/PE)

Logo no início da matéria, o editor, Ricardo Noblat, faz questão de pôr em destaque que o padre José Comblin, que veio para o Brasil no ano da graça de 1957, era bem orientado e que "na sua bagagem, além de roupas e livros, ele trouxe coisas muito mais valiosas:

diplomas, cultura, e reconhecimento internacional pela sua Inteligência e capacidade, e pela sua condição de teólogo. Um dos mais respeitados da Igreja". Além dessa breve apresentação, a matéria foi ainda mais longe ao apresentar um pouco da trajetória acadêmica de Comblin, iniciando por sua formação na universidade de Louvain, Bélgica, e por seus formadores. Com tais credenciais, Comblin foi apresentado à sociedade política e religiosa de Pernambuco. Mas, é importante esclarecer que embora a matéria em questão esteja datada do ano de 1968, Comblin já havia se estabelecido na cidade de Recife desde o ano de 1965. Todavia, o ano de 1968 é significativo no sentido de que foi nessa respectiva data que seu nome começou a aparecer com mais frequência na impressa local, principalmente por conta da sua proximidade com Dom Helder Camara. Vejamos como se coloca a matéria:

> O padre belga estudou teologia da famosa universidade de Lovaina, na Bélgica, onde ele encontrou diversos mestres que o orientaram com segurança em três campos importantes da atual pesquisa teológica: Bíblia – Cerfaux, o conhecedor de São Paulo – **História** – Aubert, o pesquisador de uma história menos triunfalista da Igreja – e **Dogmática** – Philips, que teve atuação decisiva na redação da constituição "Lumen Gentium". Além deste privilégio, o padre Comblin teve ainda orientação ampla a respeito dos três centros atuais de reflexão teológica: a escola francesa (voltada para o ecumenismo – Congar – e para o engajamento temporal) a escola alemã (orientada para pesquisas bíblicas – Bultmann – e históricas – Heer – assim como a procura de definição do verdadeiro cristianismo – K. Barth e Bonhoeffer) e a escola anglo-saxônica (sensível à adaptação do cristianismo a sociedade moderna, sobretudo americana – Tillich, Cox) (Jornal do *Commercio*, 1968).

Ora, mas, afinal, quem foi Comblin? Essa resposta é difícil, pois tem a ver com a busca da identidade. E a identidade passa pelo resgate de histórias e memórias, que no caso de Comblin são muitas. Diria até impossíveis de serem resgatadas em sua totalidade. Até aqui, tudo que tenho recuperado diz respeito a uma pequena etapa da sua vida. Assim, é preferível tecer apenas alguns comentários a respeito do seu ponto de vista sobre as funções que ele entendia ser concernentes a Igreja e a Teologia, pois no caso da sua vivência na AOR, foi o agir prático desse ponto de vista que lhe colocou em rota de colisão com a elite civil pernambucana e com o próprio regime militar. Há quem diga que ele era, de fato, a cabeça pensante de tudo o que acontecia na AOR. Até o momento, as pesquisas e as leituras que tenho feito apontam justamente nessa mesma direção:

> (...) o Pe. Comblin foi considerado, embora ele mesmo não concorde, como demonstrou na entrevista que nos concedeu, o cérebro pensante de muitas das iniciativas pastorais vivenciadas no âmbito da AOR, sobretudo com forte

> influência no campo da formação sacerdotal. Para muitos, inclusive no meio eclesiástico, ele era a "iminência parda" de D. Helder, o que chegava a ser afirmado num sentido depreciativo (CABRAL, 2008, p. 66).

Na América Latina, é difícil imaginar um teólogo que tenha fugido tanto das ditaduras militares. Newton Cabral (2018) se refere à Comblin como um tufão, um tufão euro-tropical que na Teologia se fez expoente. Na América Latina, foi e ainda é considerado um dos maiores teólogos católicos. Trata-se de alguém que, no Nordeste, ajudou a alimentar o sonho de uma Igreja que tivesse uma teologia e uma prática autóctone, o que implica uma independência da matriz européia. Com uma profunda sensibilidade espiritual, eclesiológica e social, sua abordagem teológica acabava abarcando diversas áreas. Todas as controvérsias políticas nas quais se viu envolvido, em muito, tinha relação com esse modo de pensar teologia, pois sua prática exigia um comprometimento concreto com os mais pobres. Para Comblin, a Igreja tinha que estar comprometida com a sociedade, tinha que estar aberta ao diálogo com o mundo, sobretudo, com o mundo da política.

Para Comblin, uma Igreja que não estivesse atenta aos desafios contemporâneos da sociedade, não seria capaz de se fazer presente e interagir com essa sociedade, com sua cultura e sua política. Por isso, sua teologia era pastoral e, ao mesmo tempo, política, o que causava indignações e protestos dos espiritualistas-conservadores e hierárquicos da Igreja Católica, tantos os de batina (de dentro) quanto os de ternos (de fora). Nesse momento do capítulo, é impossível narrar todos os episódios que pude encontrar nas fontes de jornais impressos, todos deixavam em evidência as difíceis relações que existiam entre o Estado e a Igreja na AOR. Fato curioso, é que tais conflitos só começaram a existir quando, na década de 1960, depois que chegaram Dom Helder e Comblin, a Igreja começou a se distanciar das elites aristocráticas e se aproximar do povo. Uma aproximação que exigia, sobretudo, assumir os problemas que era do povo. E estar ao lado do povo significava se colocar contra aqueles que causam sofrimento ao povo.

Nesse período, a Igreja do Nordeste começou a acreditar que seria possível continuar a caminhada social de Ibiapina e de padre Cícero. A missão social da Igreja deveria ser legitimada de acordo com a nova realidade. Acreditou ser possível reencontrar-se com o povo: sindicalistas, donas de casa, operários, pescadores, estudantes, agricultores... Uma Igreja que assumia ares democráticos e independentes, barrando, assim, os projetos imperialistas etnocêntricos que durante muito promoveu a "aniquilamento" de diferentes culturas. Visando a superação desse projeto, a colaboração de Comblin veio, justamente, num

somatório de esforços que objetivavam colocar o leigo cada vez mais próximo da tarefa da Igreja e da própria Teologia.

A teologia de Comblin estava alicerçada na terra, por isso a Teologia que passou a ser conhecida como da Libertação por todo o continente e no mundo, no Nordeste, Comblin a adjetivou de Teologia da Enxada. Aliás, esse adjetivo atesta que o lugar de fala de Comblin para contemplar a história, eclesiológica e teológica, é o lugar dos empobrecidos e dos oprimidos. Sobre a pergunta, quem é Comblin? Se as ideias e o pensamento de um homem e de uma mulher definem quem eles são, então, pode-se dizer que Comblin é um pouco disso que tem sido descrito até aqui.

2.3 Cavando fundo o chão do Nordeste: Comblin e a teologia da enxada

A Teologia nordestina precisava ser ouvida. Essa era uma das preocupações demonstradas por Comblin. Não se referia a uma teologia nascida nos centros universitários católicos, mas a teologia que nascia a partir da religião popular. Esta não era uma teologia do tipo sistemática, dogmática. Era, antes, uma teologia que nascia dos questionamentos vindos do povo, dos seus anseios. Em particular do povo da zona rural. Uma vez em contato com o significado religioso e a tradição bíblica, Comblin acreditava que a partir daí o povo produzia os seus próprios sentidos, tanto para o religioso quanto para a revelação bíblica. A citação que se segue, não só atesta isso quanto nos coloca em contato com as narrativas sagradas que são contadas pelo povo.

> Depois de muitas andanças pela história, Jesus e São Pedro chegam ao Nordeste. Jesus agora é um velhinho e São Pedro um apóstolo moço. Eles vêm ver como as coisas estão. Ficam circulando no meio do povo sem chamar a atenção dos teólogos, até o momento em que aparece a *Teologia da Enxada*, o mais ousado projeto teológico do Mestre Comblin, assentada em dois pilares: a tradição da Igreja e a teologia do povo (HOORNAERT, 2003, p. 251).

Não poderia iniciar esse momento sem deixar de fazer menção a essa alegoria apresentada por Eduardo Hoornaert, principalmente por culminar na afirmação de que a Teologia da Enxada foi o mais ousado projeto teológico de Comblin, ou do mestre Comblin, como preferia dizer Hoornaert.[63] Afirmação com a qual concordo. Como experiência que

[63]Eduardo Hoornaert lembra que essa narrativa que traz a história de Jesus e Pedro andando pelo Nordeste, além de outras histórias, foi retirado de um material produzido oralmente pelo próprio povo, através das pesquisas realizadas pelos estudantes da Teologia da Enxada dos núcleos de Tacaimbó, Pernambuco, e de Salgado de São

nasceu a partir do chão do Nordeste, em fins da década de 1960, essa Teologia sempre provocou, desde o seu início, assim como foi com a própria Teologia da Libertação, importantes embates entre os distintos setores eclesiais (conservadores e progressistas) que compõem a Igreja Católica no Brasil. Afinal, "a *Teologia da Enxada* cava mais fundo no chão da América Latina do que a Teologia *da Libertação*, sendo que esta é mais adaptada à mentalidade dos agentes de pastoral e, portanto, de maior repercussão" (HOORNAERT, 2003, p. 251). Seja por sua concepção, seja por sua natureza metodológica, essa Teologia é resultante não apenas do pensamento e do trabalho de Comblin, mas do próprio contexto sociocultural nordestino.

A Teologia da Enxada, seja como proposta de evangelização, seja como uma ideia de formação sacerdotal no meio rural em pleno Nordeste, sua história não pode ser vista dissociada do Seminário Regional do Nordeste II (SERENE II) e do Instituto de Teologia do Recife (ITER). Este último, em particular, dispõe de uma ligação ainda mais forte com a criação da Teologia da Enxada, tendo em vista que ela "se desenvolveu, mesmo que à revelia, a partir do Instituto de Teologia do Recife – ITER, pois os professores e seminaristas, os primeiros trabalhando e os segundos enquanto estudantes, estavam ligados ao ITER" (NETO, 2014, p. 33). Também não se pode ignorar como favoráveis ao desenvolvimento dessa experiência teológica, o Concílio Vaticano II e sua proposta de atualização e de mudanças para a Igreja, bem como o apoio dado por muitos bispos nordestinos. Assim, contando com esses suportes, e com o intermédio de Comblin, é que a Teologia da Enxada começou a despontar como nova experiência eclesial.

Alguns bispos nordestinos, alinhados com a perspectiva dos trabalhos que emergiam dos setores de base, a *Igreja dos Pobres*, viabilizaram o envio de alguns seminaristas para participarem da formação, me refiro às figuras de Dom José Maria Pires, Dom Antonio Fragoso, Dom José Rodrigues, Dom Luiz Gonzaga Fernandes, Dom Helder Camara, entre tantos outros que fizeram sentir sua presença, tanto pelos incentivos dados quanto pelo apoio imediato. Assim, na esteira desses bispos, e, mais ainda, pelo desejo de alguns jovens seminaristas que buscavam uma formação teológica que se mostrasse como uma alternativa em relação à teologia tridentina que era ensinada nos seminários, é que a Teologia da Enxada se firmou como uma opção que atendia aos novos preceitos que se buscava. Quanto ao ITER, sua própria equipe de formadores entendeu que era preciso contemplar a novidade pastoral do Vaticano II e o modelo de Igreja que se esboçou a partir desse Concílio. Ainda assim, alguns

---

Félix, Paraíba. O mesmo material foi transcrito e posto a disposição para os que tivessem interesse em se aprofundar.

dos alunos dessa instituição consideraram que isso ainda não era o bastante. Era preciso ir ao encontro de uma nova eclesialidade.

De acordo com Alzirinha Souza (2012), foi sob a responsabilidade de Marcelo Carvalheira e Zildo Rocha que, nos anos de 1961 a 1964, se inicia um processo de rompimento com a formação clássica herdada da romanização do século XIX, aquele que havia sido transplantado da Igreja européia para a Igreja do Brasil. As medidas tomadas, a fim de fortalecer essa proposta, foram que "nestes anos se realizam palestras e conferências, em 1962 o Cardeal Cardjin e o Pe. F. Hourtad, em 1963 Ivan Illitch e 1964 J. Danielou e Jean Yves Calvez, que apontavam para uma linha progressista da Igreja" (SOUZA, 2012). Ao que parece, o contato com esses autores, vias palestras, teve o resultado esperado. O interesse de alguns seminaristas por um novo método de formação logo foi sentida. Assim, não demorou muito para que um novo programa e um novo modelo de formação fossem sugeridos. E a sugestão que se julgou mais condizente, portanto, acolhida, parece ter sido idealizada a partir das experiências dos padres operários da França.[64]

Vinculado à equipe do ITER, como um dos seus diretores, ao que parece, Comblin foi um dos que mais esboçava questionamentos sobre o formato das formações do seminário. Acreditava que por estar identificado com o perfil urbano dos seus candidatos ao sacerdócio, o currículo que se tinha tornava improváveis as chances de se criar uma pastoral que contemplassem de forma direta o atendimento ao público fora do setor urbano, ou seja, os trabalhadores e trabalhadoras de suas periferias e, mais ainda, da zona rural. Assim, uma iniciativa que contemplasse esse grupo social foi uma questão de tempo. A Teologia da Enxada surge em torno dessa proposta. Essa Teologia teve seu início concreto quando alguns seminaristas começaram a se mostrar insatisfeitos com o distanciamento que existia entre os seus estudos teóricos e a própria realidade social em que viviam. Como resultado dessa insatisfação, alguns alunos buscaram Comblin para relatarem seus respectivos interesses em um novo método de estudo teológico.

[64] A experiência dos padres operários tem como sua principal referência a Juventude Operária Católica (JOC) francesa, em 1927. A JOC foi o primeiro movimento católico na França a perceber que a maioria da classe trabalhadora estava longe da Igreja e que, por isso, precisava estabelecer novas estratégias de evangelização. Em 1941, o dominicano Jacques Loew foi enviado para trabalhar nas docas de Marselha para estudar a condição das classes trabalhadoras. Nesse contexto, foi fundado em Liseux, França, um seminário para a formação de padres operários. Este seminário também fornecia formação para padres já ordenados que quisessem tornar-se missionários para o mundo do trabalho, além de alguns teólogos, como o dominicano Marie-Dominique Chenu. Nesse seminário, chegaram a estudar em torno de 150 seminaristas. Alguns eram jovens de pouco mais de 18 anos, outros tinham vivido o horror da Segunda Guerra Mundial, inclusive, como prisioneiros de guerra ou membros da resistência francesa.

> No início de 1969, o Seminário Regional do Nordeste resolveu correr o risco de dar cobertura e orientação a uma experiência de tipo novo. Nove seminaristas de diversas dioceses, autorizados pelos seus respectivos bispos, projetaram viver alguns anos numa região rural. Todos se destinavam a evangelização do meio rural, pretendiam perseverar até a ordenação sacerdotal, preparando-se para os diversos aspectos do ministério, dentro do celibato consagrado. Alguns já tinham iniciado o curso de Teologia. Outros estavam apenas nos primeiros anos do seminário maior. Repartiram-se em dois grupos, um de quatro pessoas outro de cinco. O primeiro instalou-se em Tacaimbó, município do Agreste pernambucano, situado a 170 Km do Recife. O segundo foi viver em Salgado, município do agreste paraibano, situado perto de Itabaiana, a 80 Km de João Pessoa e a 130 Km de Recife (COMBLIN, 1977, p. 9).

A propósito desse episódio, Alder Júlio Ferreira Calado, em seu depoimento, além de resgatar esse mesmo ocorrido, o fez de modo a acrescentar em sua narrativa novos elementos e informações, o que confirma a importância da atitude tomada por esses noves seminaristas. Neste caso, Alder Júlio fez questão de mencionar o nome de quatro desses seminaristas, bem como chamar a atenção para suas respectivas origens, o que justificaria o maior interesse pelo novo modelo formativo proposto. Visitando as narrativas dos próprios seminaristas que aderiram a essa formação, presentes em outras fontes de pesquisa, a iniciativa de querer mesclar os estudos acadêmicos com o trabalho no campo, teoria e prática, era com uma clara intenção de sentir na própria pele as dificuldades dos trabalhadores do campo e o sofrimento da população. Em vista disso, Alder Júlio narra que,

> (...) Comblin era o diretor de estudos, e aqueles jovens, me refiro a figura de João Batista, de Nonato, de Ivan Targino, de Zé Diácono, e de outros que não estavam tão satisfeitos com aquela experiência de seminário de vida. Inclusive, sobre o protagonismo forte de José Comblin, como diretor de estudos, estes jovens seminaristas, tem a coragem de chegar para José Comblin, pela confiança que tinham em Comblin, e dizer: olha, nós entendemos que o estudo aqui é o que há de melhor, é verdade, mas não estamos satisfeitos. Porque, nós, nos sentimos de origem camponesa, queremos ser fieis aos nossos pais, as nossas comunidades, as nossas raízes e não sentimos aqui um ambiente propício nessa direção. E aí é que vai sendo montada essa estratégia de voltar às raízes, ter uma formação presbiteral voltada para essas raízes. Na época, ainda se tinha muito, esse algo de ordenação presbiteral, ainda que algumas dessas figuras já não tivessem mais como objetivo a ordenação presbiteral, mas de consagrados aos serviços aos pobres, como missionários leigos, como é o caso de João Batista (CALADO, 2017).

Essa narrativa reforça o que foi sugerido por Adauto Guedes (2014), quando disse que é impossível discutir a Teologia da Enxada sem relacioná-la a figura de Comblin, criador de tal prática vivenciada no meio do povo pobre. Contudo, apesar de contar com a coordenação

de Comblin, esse foi um trabalho coletivo. Por ser considerada uma etapa complementar a formação que já havia sido iniciada no ITER, outros professores acabaram se tornando apoiadores dessa experiência. Sobre esses, um detalhe interessante é que são todos estrangeiros. Entre os quais, apresentamos os nomes de Eduardo Hoornaert (belga); Humberto Plummen (holandês); René Guérre e Joseph Servat, sendo estes últimos franceses. Os brasileiros, pelo que pude alcançar na pesquisa, não se sentiram, a princípio, atraídos por essa proposta de formação.[65]

No que se refere à presença dos seminaristas nessas duas cidades-núcleo, o trabalho de Adauto Guedes, *Teologia da Enxada e Ditadura Militar: relações de Poder e Fé no Agreste Pernambucano entre 1964-1985*, publicado em 2014, por ter como objeto de pesquisa, justamente, o território que engloba a cidade de Tacaimbó, nos fornece informações detalhadas de como se deu a acolhida desses seminaristas na cidade. Pelo que é revelado pelo autor, foram muito bem acolhidos. Apesar de que, na chegada desses seminaristas, não existia um sacerdote na cidade. Só depois, Dom Augusto Carvalho, por solicitação dos próprios seminaristas, enviou para a cidade o pe. Pedro Aguiar. Este, por sua vez, por ser também de origem camponesa, prontamente, se identificou com a proposta que estava sendo desenvolvida. Quanto ao núcleo da cidade de Salgado de São Félix/PB, infelizmente, até o momento, não consegui reunir informações no nível e quantidade da experiência de Tacaimbó/PE. Por ora, as informações que disponho são as que foram relatadas nos depoimentos prestados.

Em relação a esses seminaristas, cheguei aos seguintes nomes:

[65] Essas informações foram coletadas a partir da comunicação feita por Eduardo Hoornaert, durante a I Semana Teológica Padre José Comblin, realizada em outubro de 2011, no auditório do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes (CCHLA), da UFPB. Esta semana teológica teve por tema: *A contribuição da Teologia da Libertação e o legado de José Comblin*.

Quadro 4. Seminaristas da Teologia da Enxada

Núcleo - Tacaimbó/PE	Núcleo - Salgado de São Félix/PB
Raimundo Nonato de Queiroz	Ivan Targino Moreira
João Firmino da Cruz	José Diácono de Macedo
João Moura	João Batista Magalhães Sales
Francisco das Chagas - (Enoque Salvador de Melo)[66]	Raimundo da Silva
---	João Almeida

Fonte: Adauto Guedes (2014); Ivan Targino (2018)

Mencionado no depoimento anterior, do professor Alder Júlio, Raimundo Nonato de Queiroz, ou simplesmente Nonato,[67] como era mais conhecido, sendo ex-aluno do ITER e, depois, um dos formandos da Teologia da Enxada, do núcleo da cidade de Tacaimbó/PE, foi um dos sujeitos que pude conhecer pessoalmente. Não por conta desta pesquisa, mas por outras experiências da vida. Raimundo Nonato endossa o depoimento de Alder Júlio quando em seu texto, *Por ocasião dos 80 anos do Pe. José Comblin*, também faz um relato da experiência que foi a Teologia da Enxada. Conforme diz, esse foi um momento singular em sua vida. As questões que eram levantadas em relação ao espaço acadêmico, no ITER, tinham a ver com a teologia que era praticada que, mesmo sendo muito atualizada em relação ao mundo universitário e aos documentos do Concílio Vaticano II, ainda se encontrava distante do sentimento, da cultura, da fé e do próprio pensamento dos homens e das mulheres comuns, sejam eles dos bairros da cidade ou do campo.

Desse modo, Nonato entendia que era preciso "encontrar um novo método, uma nova maneira de mergulhar nos estudos teológicos levando em conta justamente esse sentimento, essa cultura, esse modo de pensar e de agir de homens e mulheres do meio popular" (QUEIROZ, 2003, p. 60). Nesse processo, compreende-se, então, que a teologia que buscavam tinha que ser, antes de tudo, revolucionária. Com essa abordagem feita por Nonato,

[66] De acordo com Adauto Guedes (2014), Francisco das Chagas não durou muito tempo na formação, pois foi desenvolver suas atividades no campo político. Em seu lugar, veio substituí-lo o seminarista Enoque Salvador.

[67] Conforme já procurei informar na introdução deste trabalho, mas vale reforçar, no dia 01 de março de 2018, viajei até a cidade de Serra Redonda/PB, onde morava Raimundo Nonato de Queiroz, a fim de ouvir o seu depoimento. Tudo agendado entre as partes anteriormente. Contudo, a escuta do seu depoimento não foi possível, pois sua fala já estava comprometida pelo agravo da sua situação de saúde (mal de Parkinson). Mas, como a vida sempre se encarrega de dar um jeito, sua esposa, Maria Aparecida Félix de Queiroz, falou por Nonato e, principalmente, por ela mesma. Maria Aparecida participou, desde o início, da história do CFM, em Serra Redonda. Foi também aluna da Escola Missionária de Mogeiro. Portanto, considero ter ganhado num único depoimento duas narrativas. Quando finalizei a transcrição e voltei para coletar a assinatura para o TECLE, dessa vez, só encontrei Maria Aparecida. Nonato, já havia partido.

entende-se que a Teologia que era ensinada nos espaços acadêmicos formais resguardava um dogmatismo e um tradicionalismo que, no final, acabavam servindo como uma ferramenta de conformação. Ainda mais quando nesse período, fins dos anos 60 e início dos 70, conforme relata Nonato, existia uma situação de conflito, de choque cultural entre a Doutrina da Segurança Nacional, a ideologia da Ditadura Militar e as orientações do Concílio Vaticano II, que já apontava para uma Igreja povo de Deus.

> Nesse contexto, com o auxílio direto do Pe. José Comblin, nasceu aquilo que outros depois chamaram "A Teologia da Enxada". Logo me vi mergulhado, junto com outros, num método de estudo que tinha como ponto de partida sempre o diálogo com a população. Como isso me marcou! Até hoje faz parte dos meus critérios, antes de tudo, levar em conta o que o povo pensa e diz. Não apenas como uma estratégia de ação, mas procurando descobrir nesse dizer e nesse pensar a sabedoria, a percepção muitas vezes aguda que o povo tem da vida e das realidades humanas. Sem deixar, sem dúvida, de enxergar nele suas tolices e fantasias. Não foi apenas um método que passamos aplicar, mas uma filosofia orientadora da vida que nos ocorreu (QUEIROZ, 2003, p. 60).

Sobre esse período, que dá início à formação da Teologia da Enxada, outro nome que consta entre aqueles seminaristas, sendo que do núcleo da cidade de Salgado de São Félix/PB, é o de Ivan Targino Moreira. Atualmente trabalhando como professor no Departamento de Economia da UFPB, aceito prontamente a oportunidade de participar deste trabalho. Aceitou sem hesitar o meu convite. Nossa conversa ocorreu no seu próprio ambiente de trabalho, na UFPB. Em seu depoimento, creditou a Comblin a condição de alguém que, desde que iniciou seus trabalhos no Seminário, sempre esteve voltado para o pensamento de uma teologia que se colocasse na perspectiva dos menos favorecidos. E nessa perspectiva, "ele era uma figura importante, tanto no pensamento, na reformulação dos cursos de filosofia e teologia na regional do Nordeste, como também naquela assessoria direta a D. Helder Camara" (MOREIRA, 2017). Uma fala que reforça a ideia trabalhada no momento anterior desse capítulo, quando foi sugerido que Comblin era a cabeça pensante por trás de muitos acontecimentos, pastorais e formativos, que ocorriam no âmbito da AOR. Tal perspectiva, para Ivan Targino, foi o que provocou uma grande revolução no Seminário Regional do Nordeste, por conta de sua exigência da necessária inserção da Igreja nas camadas menos favorecidas da população.

Na trajetória pessoal de Ivan Targino como seminarista, a forma como chegou e se envolveu com a Teologia da Enxada foram determinadas por experiências vividas fora desses ambientes eclesiásticos. Não por conta de uma efervescência que surgiu coletivamente,

tampouco pelo simples aceite de um convite feito por alguns dos professores do Seminário, mas em decorrência da oportunidade que teve de vivenciar momentos com pessoas sem qualquer reconhecimento nas distintas áreas acadêmicas do conhecimento. Porém, detentoras de uma grande capacidade de reflexão, em qualquer dessas áreas. No andamento da nossa conversa, esse assunto veio à baila quando perguntei sobre seu vínculo pastoral com a Igreja, antes de sua chegada ao ITER. Ivan Targino resgatou em detalhes muitos elementos que faz parte de um período que marcou a sua vida como seminarista.

Em seu depoimento disse que nos anos 60 seu vínculo era com a Ação Católica Operária. Na cidade de Bayeux/PB, enquanto era seminarista, participava de um grupo de reflexão, só que esse mesmo grupo também dispunha de uma ação prática junto à comissão estadual diocesana da Ação Católica Operária. Foi no ano de 1967 que veio a necessidade de se tomar a decisão: se voltava para o seminário ou se prosseguia por mais um período nessa vivência pastoral. Foi quando tomou a decisão de passar um ano no sertão da Paraíba, em Boqueirão dos Poços, só que agora ao lado do padre Nelson Araújo. "O trabalho que ele desenvolvia me tocava muito. Porque era um homem que se colocava explicitamente no processo de organização dos trabalhadores, com formação dos sindicatos, com reflexão junto aos grupos dos sítios" (MOREIRA, 2017). Antes de tudo, era um trabalho de conscientização que durava cerca de uma semana juntos aos sítios. O quesito evangelização vinha depois, como consequência desse trabalho. Fazer parte de uma experiência desse tipo de trabalho foi importante para que a formação sacerdotal naquele contexto fosse pensada numa perspectiva diferente, daquela que comumente acontecia. Conforme relatou:

> Durante aquele ano eu conversava muito com um senhor, que era um sapateiro da cidade. Ele sempre vivia ali o tempo todo com a bíblia na mão, lendo a bíblia o dia todo. E conversava longamente, né? Sobre religião e a visão dele. Aquilo me tocou. Então, eu fiz uma carta pra alguns colegas, colegas que tinham participado aqui em João Pessoa e, juntamente, com a própria direção do seminário refletindo sobre isso. Quer dizer, que tipo de formação se poderia dar para um sacerdote que quisesse ter uma inserção junto aos pobres. Particularmente, junto ao mundo rural. E eu citava essa carta, aquele exemplo daquele senhor que não tinha nenhuma formação escolar, mas que tinha um processo de absorção da bíblia muito forte. Aí, a partir dessa discussão, em torno dessa carta, é quando a minha relação com o padre Comblin se torna mais estreita (MOREIRA, 2017).

Como se vê, tomando essa narrativa como circunstância prática, a Teologia da Enxada, embora ela tenha uma narrativa oficial de sua origem, existem outras narrativas que dão conta que existem muito mais pessoas envolvidas na sua gênese. Não nasceu de um

propósito específico, mas de muitos propósitos gerais. Nesse caso, entendo que ficou a cargo de Comblin sistematizar um acontecimento, uma ideia que já se encontrava em curso, espalhados por muitas realidades locais. Não estou me referindo aos eventos maiores que tem relação com o Concílio Vaticano II, mas a eventos menores, até hoje pouco conhecidos. Enfim, interessa saber que mesmo que essa Teologia esteja vinculada aos nomes de Comblin, como "sistematizador", e ao ITER, como instituição provedora dos assessores e professores, "o referido método não se desenvolveu sob a tutela do ITER, não foi um projeto do Instituto de Teologia do Recife" (NETO, 2014, p. 96). É algo que surgiu do próprio povo. Além desse caso narrado por Ivan Targino, outras experiências locais contribuíram e tiveram suas implicações na Teologia da Enxada.

A atuação de Comblin foi nesse sentido, a partir de diferentes grupos de reflexão junto ao povo, escutando e registrando o que essas pessoas tinham a dizer. Esse movimento externo a Igreja, surgido de baixo para cima, e não num movimento contrário, nos coloca em aproximação com o pensamento de Michael Löwy (2000). Embora se reporte a Teologia da Libertação, entendo que seu exemplo se aplica a Teologia da Enxada. Para Löwy, o termo Teologia da Libertação não dá conta de responder ao verdadeiro tamanho desse movimento. Em vez de "Teologia", que é um termo específico para quem é teólogo, prefere falar de um cristianismo da libertação, por entender que esse movimento não foi feito apenas por teólogos ou mesmo por outros agentes da Igreja, mas por um grupo maior de cristãos que inseridos ou não na igreja fortaleceram esse movimento. O cristianismo da libertação é, portanto, um movimento de convergência entre grupos de dentro da Igreja e de fora dela, no caso, os movimentos sociais.

Löwy considera que o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do cristianismo da libertação não começou, de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência sugerida por parte da hierarquia, nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações "de orientação popular" e, sim, da periferia para o centro. Em outras palavras, "as categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar a força impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação a instituição" (LÖWY, 2000, p. 71). É certo que a Teologia da Enxada pode ser considerada como um desses movimentos marginais ou periféricos que, do seu jeito, se tornou uma dessas forças renovadoras da instituição católica.

É certo também que o progressismo católico entre o fim dos anos 60 e início dos 70 se encontrava numa forte atuação. A esquerda católica, que vinha se desenvolvendo desde a

Ação Católica Popular, fundada em 1962, bem como o próprio Concílio Vaticano II (1962-1965) e a Conferência de Medellín (1968), que conduziram a Igreja Católica na América Latina a significativas mudanças, influenciaram nos desdobramentos da Teologia da Enxada. A Teologia da Libertação, na década de 1960, já se esboçava nas bases, bem antes dos escritos teológicos, mas através da publicação da obra de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, em 1971, fincou suas bases. A Ditadura Militar (1964-1985), que foi, respectivamente, lembrada tanto por Nonato, em seu texto, quanto por Ivan Targino em seu depoimento, por conta dos impactos regionais que provocou, também serviu de motivação para que aqueles jovens seminaristas, que buscavam a formação sacerdotal, se tornassem, eles mesmos, agentes revolucionários em seus ambientes religiosos.

Todo esse movimento internacional e nacional reverberou no agreste nordestino. Além disso, a própria conjuntura local vivia seus conflitos políticos e religiosos, o que fez com que ressoasse ainda mais forte entre os seminaristas do ITER a necessidade de aplicar em suas formações uma Teologia diferente, com um método diferente. Aqui, o termo Teologia já foi demasiadamente comentado. Cabe agora deter a atenção sobre esse tão mencionado método. Nessa direção, considero significativa a informação que foi apresentada em detalhes por Ivan Targino.

> (...) Comblin, então, faz uma proposição de formação. (...). Era uma formação a partir de temas bíblicos. Em vez da gente pegar esses temas tradicionais que se dava no curso de teologia, o processo de formação se daria a partir de grandes temas. Por exemplo: fraternidade, casa, a questão da moradia, a questão da Igreja, a questão do Espírito Santo. Enfim, esses grandes temas relacionados com a formação religiosa. (...). Ele propôs uma metodologia de estudos que consistiu, de um lado, em três momentos. Um momento de inserção, aonde a gente procurava vivenciar aspectos relacionados com aquela temática. E nessa inserção, a gente fazia um levantamento junto à população, onde a gente habitava, em nosso local de residência, o que é que o povo pensava sobre aquela temática. Então, passávamos aí quinze dias fazendo esse levantamento e as vocações. Redigia um documento sobre essa percepção popular sobre aquele determinado tema. Na semana seguinte a gente fazia um estudo a partir daquele tema, como é que aquele tema era abordado na Bíblia. E, por fim, fazíamos uma (...), um confronto entre essa visão popular e a visão tida sobre aquela temática. E isso representa um documento. Cada tema desse encerrava-se com a elaboração de um documento escrito. E esse documento, no final desse documento, as equipes se juntariam pra discutir o tema e a proximidade. Então, foi essa a metodologia de estudos que foi adotada, proposta pelo padre Comblin (MOREIRA, 2017).

Ao tratar dessa diferente experiência em seu livro *Teologia da Enxada*, Comblin lembra que na ocasião, aceitar esse novo método era se colocar diante de um desafio do qual

não se sabia qual seria seu resultado final. Pois, "com certeza, aparecerão as falhas. Mas elas mesmas permitirão corrigir as experiências e fornecerão material de estudo para qualquer reformulação dos programas" (COMBLIN, 1977, p. 10). Uma incerteza que, para Comblin, foi assumida pelos bispos de Recife, João Pessoa, Teresina, Caicó, Iguatu e Caruaru. Esta mesma incerteza foi assumida corajosamente pelos seminaristas que assumiram esse desafio ao se lançarem nessa experiência. Sob o programa de cada ano e a metodologia dessa formação, Comblin apresenta um quadro da proposta que se tinha, a qual procurei sistematizar do seguinte modo:

Quadro 5. Programa temático anual da Teologia da Enxada

Ano	Tema	Assuntos
1º (1969)	O homem	A casa; a comunidade local; a terra; o trabalho; a refeição; o corpo; a festa; o nascimento; os santos; a paternidade; pobres e ricos; a fraternidade; relação homem-mulher; a vida.
2º (1970)	Jesus Cristo	Vida terrestre de Jesus; paixão e morte de Jesus; ressurreição de Jesus; Espírito Santo; Maria mãe de Deus; Eucaristia; Deus pai; os milagres de Jesus; o reino de Deus; Jesus no meio dos homens; a condição humana de Jesus; a vinda de Jesus.
3º (1971)	A moral	A felicidade; piedade ou religião; a lei de Deus; justiça; sexualidade; a caridade; a fé; o pecado; a doença; a morte.

Fonte: Comblin (1977)

Este programa foi pensado para se desenvolver a partir de três etapas: conversa com a população, aprofundamento a partir de leituras nos livros e na Bíblia e, por último, elaboração de um relatório síntese sobre o pensamento popular. Ao propor o uso dessa estratégia de estudo, Eduardo Hoornaert (2012) assegura que Comblin deixa em evidência as influências que recebeu ao longo da sua formação do método (lema) Ver, Julgar e Agir, que foi sistematizado pelo sacerdote francês Joseph Leo Cardijn. Uma metodologia que Comblin começou a fazer uso desde quando começou a trabalhar com a Juventude Operária Católica (JOC), da cidade de Campinas/SP, quando chega ao Brasil, em 1958. Uma segunda influência é a pedagogia de Paulo Freire e sua proposta de educação a partir de temas geradores. Desta influência, comentaremos a respeito um pouco mais adiante. Sob a condução dos estudos, apresentamos o seguinte:

Quadro 6. Finalidade, objeto e método da Teologia da Enxada

Finalidade	Confirmar a fé e a vida; completar as falhas percebidas; aprender a reconhecer a mesma fé em dois sistemas distintos.
Objeto	O problema da pregação técnica, que não se faz compreender para o povo simples.
Método	Em vez de examinar os dogmas a luz da sistemática teológica, buscar a palavra de Deus em sua referência a partir de assuntos que interessam diretamente aos camponeses, ou seja, dialogar com a fé popular.

Fonte: Comblin (1977)

Por tudo isso, Ivan Targino entende ser inevitável não considerar a importância de Comblin para esse momento inicial da teologia da enxada. Ainda assim, faz questão de dizer que outros nomes não podem ser ignorados nesse processo de formação. Algo que já foi defendido anteriormente, mas, nem por isso, deve deixar de ser dito novamente. "Além dessa presença do padre Comblin, foi muito forte também a presença daqueles dois padres franceses, padre Guérre e o padre Servat, na medida em que eles passaram a dar uma orientação, desde a temática até de orientação pastoral" (TARGINO, 2017). A respeito desses padres, a meu ver, embora seus nomes não tenham o destaque e o alcance que foi dado a Comblin, nas pesquisas que envolvem a Teologia da Enxada seus nomes são notados com frequência. Alzirinha Souza, por exemplo, lembra que René Guérre era responsável pela pastoral e Comblin pela formação teológica. Juntos, esses dois sacerdotes "introduzem aos poucos as mudanças na estrutura curricular: um novo programa de filosofia mais concreto a partir do homem e da sociedade, dentro de uma perspectiva essencialmente antropológica" (SOUZA, 2012, p. 5). Oportuna essa perspectiva antropológica, pois integrava os seminaristas dentro do contexto e da cultura do outro.

Quanto ao padre Joseph Servat (1922-2014),[68] este, a exemplo de Comblin, também chegou à Arquidiocese de Olinda e Recife em atendimento a um convite feito por Dom Helder Camara, em 1964. Conforme Antonio T. Montenegro, a tarefa do padre Servat foi realizar no meio rural pernambucano um trabalho de evangelização. Não demorou muito para que esse trabalho se estendesse pelo Nordeste, da Bahia até o Maranhão. Um dos grandes méritos atribuídos a Servat foi ter sido "um dos responsáveis pela criação da Ação Católica Rural (ACR), que depois se transformou em animação dos Cristãos no Meio Rural"

[68] Sobre a trajetória de vida do Padre Joseph Servat, conferir o livro do professor Antonio Torres Montenegro: *Travessias: padres europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990)*, 2019.

(MONTENEGRO, 2019, p. 215). Não por acaso, foi um dos colaboradores da Teologia da Enxada.

João Batista Magalhães Sales (2003), ao escrever sobre os oitenta anos de Comblin, fez um resgate do momento inicial da Teologia da Enxada. Em sua narrativa, o percurso que este estabelece não se diferencia em relação às outras. No seu ponto de vista, essa Teologia era a peça que faltava na engrenagem da sua formação, assim como na formação dos demais membros daquele pequeno grupo. João Batista tem certeza que essa Teologia estabeleceu a unidade de suas vidas. Não deixou de por em destaque o nome de Dom José Maria Pires, pois considera ter sido fundamental o apoio desse bispo para a implantação do núcleo que foi estabelecido na cidade de Salgado de São Félix, na Paraíba.

Dom José Maria Pires, Arcebispo da Arquidiocese da Paraíba, (1965-1995), teve uma atuação valiosa nos conflitos pela terra na Paraíba. Tudo o que remetia ao mundo camponês era do seu interesse, pois este bispo entendia que dessa realidade, os fracos, os oprimidos e os marginalizados eram aqueles que sempre se encontravam em desvantagem. A difícil situação em que se encontravam os menores exigia de Dom José uma vigilância constante. No seu entender, para ficar ao lado de Cristo, a Igreja tinha por obrigação ficar ao lado dos injustiçados. “E essa decisão de ficar do lado dos injustiçados não significou aconselhar-lhes paciência e resignação, mas apoiá-los na luta em defesa dos seus direitos”. (PIRES, 2011, p. 50). Na Igreja da Paraíba, se destacou por ser o arcebispo que mais procurou pôr em evidência essa representação da sociedade, sempre motivado pelo Concílio Vaticano II, pela Conferência de Medellín e pela Teologia da Libertação[69]. Não surpreende, então, que tenha sido um grande incentivador da Teologia da Enxada. Num artigo publicado no jornal *O momento*, intitulado *Missionários de Bíblia e Enxada*, Dom José diz o seguinte sobre essa teologia:

[69] D. José Maria Pires, numa das mais conhecidas lutas camponesas pela terra na Paraíba, em Alagamar, um extenso latifúndio de 700 hectares composto de vários sítios e fazendas, próximo aos municípios de Salgado de São Félix e Itabaiana, no interior da Paraíba, tomou uma forte posição em defesa dos camponeses da região. Em 1975, calcula-se que cerca de 700 famílias viviam espalhadas por esse espaço de terra. Eles viviam e trabalhavam pacificamente enquanto seu proprietário, Arnaldo Maroja, dava liberdade aos moradores para cultivarem a terra e criarem seus animais. Arnaldo Maroja, por sua vez, como pagamento, contentava-se com um foro que lhe era pago. No dia 7 de novembro de 1975, o proprietário faleceu, porém tinha deixado em testamento a determinação que as terras fossem vendidas e o dinheiro fosse distribuído com as pessoas cujo nome estivessem no testamento. O que não aconteceu. Herdeiros distantes acabaram vendendo as terras a investidores que tinha por objetivo plantar cana-de-açúcar e criar gado nas terras. Estes, expulsaram os antigos moradores das terras, invadindo, inclusive, posses legítimas de outros moradores. Instaurado o conflito, a resistência em Alagamar contou com o apoio de Dom José, que também mobilizou outros bispos do Nordeste, Dom Helder Camara, Dom Manuel Pereira, Dom Francisco Austregésilo. Foi um período em que o uso da violência era recorrente. Dom José e Dom Helder, entre outros bispos, foram pessoalmente prestar ajuda aos camponeses que defendiam suas terras. Mais detalhes sobre esse conflito, sugiro consultar o livro de Dom José Maria Pires: *Do centro para a margem*, Ed. Vozes, 1980.

> Na década de 70, nos acostumamos a ouvir falar de teologia da enxada. A história começou com um grupo de seminaristas do Seminário Regional do Nordeste que se mostravam insatisfeitos com a formação que estavam recebendo. Queriam ser padres para o serviço do povo e julgavam que a formação era acadêmica demais. Segundo ele (*sic*), era pouco manter contato com as camadas populares apenas nos fins de semana: era a formação toda que devia desenvolver-se em permanente diálogo com a realidade. O resultado foi que se organizaram dois pequenos grupos que conseguiram autorização de seus bispos e apoio dos professores. Os bispos se dispuseram a acompanhar a experiência de inserção. Se a julgassem satisfatória, os seminaristas, ao final, poderiam ser admitidos no sacerdócio. Os professores se prontificaram a visitar frequentemente os dois grupos e refletir com eles toda a caminhada dando o conteúdo indispensável do curso regular de Teologia, modificando, porém, o método (PIRES, 1988).

Ainda de acordo com Dom José Maria Pires (2011), essa era uma Teologia que não foi apenas sistemática, mais que isso, ela ofertava os conteúdos necessários para que as pessoas pudessem atuar como formadoras nas comunidades, sempre a partir da realidade. Ficar próximo do povo, portanto, era a principal premissa. Por isso, na Paraíba, no município de Salgado de São Félix, foram morar em casas bem simples do meio rural. Dom José Maria Pires, que já demonstrava em sua trajetória como arcebispo uma importante contribuição a Igreja dos pobres, a ele se deve o acolhimento e o entusiasmo para com essa experiência em Salgado de São Félix, o que fez uma grande diferença ao longo do processo formativo. Sempre fazia questão de rememorar alguns momentos importantes e suas impressões desse trabalho coletivo.

> (...) um dos grupos situou-se em nossa Diocese e escolheu a comunidade rural de Salgado de São Félix. Fui visitá-los diversas vezes. Levantavam-se bem cedo e faziam um longo tempo de oração. Depois tomavam o café que eles mesmos preparavam e partiam os cinco para o roçado onde trabalhavam toda a manhã. Ao retornarem, encontravam preparado o almoço que uma senhora simples, dedicada e piedosa lhes preparava. A tarde aplicavam-se ao estudo. A noite iam conhecer as famílias levando na cabeça um roteiro bem claro do que mais deviam procurar conhecer, sempre em referência a palavra de Deus e os estudos teológicos que faziam. Bispos e professores ficaram impressionados com a seriedade com que os jovens estudantes assumiram o novo caminho de formação. No final de cinco anos, todos os que pediram a ordenação foram ordenados padres. E estão todos aí para contar a história. Que eu saiba, ninguém desertou (PIRES, 1988).

Essa transcrição do artigo de Dom José, bem como todas as demais que apresentamos até aqui, dão conta que a Teologia da Enxada, os seus "temas geradores" e o seu método, deixa transparecer uma forte influência da pedagogia freiriana. Sem dúvidas, foi uma proposta

de formação teológica que se aproximou dos elementos mais expressivos da educação popular, pois entendeu que não podia dar razão a fé e ao seguimento de Jesus Cristo senão dentro das condições reais de exclusão em que vivia um número significativo de homens e mulheres, tanto nas periferias da cidade quanto no campo. Semelhante a isso, o método da educação popular consistia no entendimento que não se podia pensar a educação sem que ela fosse concebida como um fenômeno social, profundamente marcada pelas condições de sobrevivência do povo. Por isso, se aproximou do povo, buscando manter com ele um maior diálogo e entendimento das suas carências e necessidades, fazendo destes os temas geradores dessa formação.

Nesse panorama, é consenso que a perspectiva pedagógica de Paulo Freire[70] se tornou parte importante nesse processo. Paulo Freire, já na década de 60, foi um dos pioneiros na defesa da necessidade de uma pedagogia crítica, atenta a condição histórica do homem como sujeito consciente, não apenas de sua condição de oprimido, mas consciente de sua capacidade transformadora de superar essa mesma realidade opressora. Afinal, como ele mesmo questionou, diante de uma sociedade opressora, quem melhor que o oprimido para entender o seu terrível significado? Quem melhor do que os oprimidos sentirão os efeitos da opressão? Quem melhor do que eles para compreender a necessidade da libertação? Diante de tais questionamentos, compreende-se que não chegarão a essa libertação "pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela" (FREIRE, 2011, p. 43). Essa luta adquire um sentido ainda mais amplo, um sentido que passa pela restauração da própria humanidade. Já esta humanidade tem a ver com a superação da condição de oprimidos sem que para isso se tornem opressores. Conforme Paulo Freire, esta é a grande tarefa humanística e histórica dos oprimidos, libertarem a si e aos seus opressores.

Trata-se de uma pedagogia que tenciona fazer com que o sujeito procure desconstruir sua condição de oprimido, imposta por sistemas de dominação anteriores, e saia dessa situação de subsistência. Portanto, o resgate e o entendimento de si mesmo como agente livre e, ao mesmo tempo, de libertação perante os outros grupos e demais estruturas da sociedade, faz parte da perspectiva de Paulo Freire. E o caminho para isso não é outro senão a educação e

[70] Nascido em Recife/PE, Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) foi advogado por formação. Sua principal causa, porém, foi se dedicar ao combate da educação sistemática, feita exclusivamente para a elite. Foi, ainda, um católico progressista que nos anos 60, deu início a um método de alfabetização para adultos, "método Paulo Freire", que o tornou conhecido nacionalmente e empolgou uma geração de profissionais das chamadas "forças de esquerda" que atuavam no campo da educação. Paulo Freire, "elaborou uma proposta de alfabetização para os adultos que partia do seu "universo vocabular" e do cotidiano de seus problemas, para gerar palavras, sons, sílabas, fonemas e, com elas, ensinar a ler e escrever em pouco tempo" (SCOCUGLIA, 1999, p. 8). É vasta a obra deste educador, ao todo são mais de 20 livros publicados, além de inúmeros textos e artigos publicados.

a própria alfabetização. Na proposta freiriana, essa é também uma forma de confrontar as elites que se encontram no poder manipulando as massas não alfabetizadas. Em Paulo Freire, podemos perceber que a questão política estava constantemente inserida em sua ideia de educação e, por consequência, na sua pedagogia. Educação e pedagogia eram, antes de tudo, vistas como atos políticos, sejam por escolhas próprias ou por necessidades impostas.

O pensamento de Paulo Freire era dialético, conforme explica Afonso Celso (1999). Era um pensamento que estava ancorado na compreensão da totalidade interna e nas suas contradições. Era, igualmente, um pensamento que se irradiava a partir de dois pólos: um predominantemente marcado por um princípio psicopedagógico, cujo teor melhor elaborado se revela na *Pedagogia do oprimido* e outro, radicalmente político pedagógico, que se define a partir das reflexões postas em *Ação cultural para liberdade*. Percebe-se, ainda, em seu pensamento e obra, a incorporação de certos parâmetros políticos e ideológicos propostos por clássicos da sociologia, tais como Marx e Engels. Outras referências, que se colocam na linha analítica dos marxismos, e se debruçam sobre o entendimento dos conceitos de superestrutura e classes, por exemplo, são vistos por Paulo Freire como categorias fundamentais para se pensar a dialética na educação.

Segundo Scott Mainwaring, Paulo Freire entendia que, como parte do esforço para se respeitar a dignidade de todas as pessoas, era preciso que o professor insistisse no estabelecimento do diálogo ao invés de insistir na simples divulgação do conhecimento. Isso porque, na perspectiva de Paulo Freire, argumenta Mainwaring, "para se estabelecer um diálogo, o professor precisa compreender e sentir a empatia pela visão de mundo do povo. O ponto de partida do processo educacional era sua situação de vida concreta." (MAINWARING, 2004, p. 201). Neste caso, os esforços deveriam se concentrar num modo de educação que primasse por utilizar as palavras do próprio cotidiano do povo, em vez de uma linguagem acadêmica, quase inacessível para o povo. Vista dessa forma, fica estabelecido que o propósito do educador não é outro senão dialogar com os seus educandos sobre as situações concretas que envolvem suas vidas. Assim, o processo educativo não deve ser estabelecido a partir de uma relação vertical, de cima para baixo, mas em constante diálogo e compreensão entre as partes.

Tanto a Teologia da Enxada quanto a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, parte de uma experiência prática para se chegar a uma teoria dialética do conhecimento. Ou seja, trata-se de uma pedagogia construída por meio do contato direto com classes e pessoas que viviam em condições de opressão dentro da sociedade. Não por acaso, este trabalho coloca o oprimido como sujeito. Mas não foi só isso. De um modo geral, a obra de Paulo Freire é,

antes de tudo, um convite a uma profunda reflexão teórica, o que justamente permite uma melhor compreensão das experiências vividas, pois suas teorias partem dessas experiências. Contudo, quando se fala na questão do método em Paulo Freire e, consequentemente, na educação popular, entendo que é preciso ter o devido cuidado para não confundir o método com a metodologia, pois são planos diferentes. O método tem a ver com as finalidades, sejam elas indutivas – quando se presta a afirmação das identidades dos protagonistas populares, em seus sistemas de valores, cultura e crenças –; sejam dedutivas, quando se coloca no projeto político ou ideológico[71].

Em mais um desdobramento pedagógico do seu pensamento, que ficou conhecido como pedagogia da libertação, Paulo Freire tematiza a questão da libertação no âmbito sociocultural da escola, mas sem se restringir somente a ela. Ao propor uma pedagogia libertadora, colocou em evidência, como parte dos processos educacionais, os elementos políticos e sociais que fazem parte da sociedade. Por consequência, nessa pedagogia o conhecimento é concebido numa perspectiva interacionista, haja vista que um dos seus princípios fundamentais é que "ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão" (FREIRE, 1987, p. 52). Um princípio que, dentro de uma compreensão epistemológica, pode ser compreendido a partir dos pressupostos da Teologia da Enxada, haja vista que um dos méritos dessa teologia foi, justamente, se colocar a serviço dos outros, seja como caminho de aprendizado, seja como caminho de libertação política-social-econômica.

Outro aspecto interessante presente no pensamento de Paulo Freire (2006) é que ele mantinha uma observação atenta quanto aos acontecimentos que se davam em torno da Igreja. E existe uma razão para esta atenção. Para este pedagogo, as Igrejas, por serem instituições concretas, e não abstratas; por serem constituídas por homens e mulheres situados e condicionados por uma realidade política, cultural, social e econômica concreta; por estarem inseridas na história, a educação de muitas maneiras também se dava nessas instituições. Alberto Novoa, afirma que é possível encontrar no pensamento de Paulo Freire uma teologia pedagógica. "Em Freire o teológico existe permanentemente como fonte de reflexão e ação, como compromisso e práxis" (NOVOA, 1981, p. 181). Quanto a isso, Alder Júlio dispõe de um pensamento semelhante. Este considera que existem fortes indícios que atestam a existência da dimensão da fé na obra de Paulo Freire. Pois, "ao longo de sua obra, são

[71] PREISWERK, MATTHIAS. *A Questão do Método na Educação Popular e na Teologia da Libertação*. Disponível em: http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/857/786.Acesso em: 02 de ago. 2019.

frequentes as referências (explícitas e implícitas) apontando para os valores mais fortes do cristianismo, independentemente de sua expressão institucional: Justiça, Solidariedade, vida Plena, Liberdade, Amor" (CALADO, 2000, p. 25).

Por esse caminho, é que chegamos à proximidade metodológica que buscamos entre Comblin e Paulo Freire. Luiz Carlos Susin (2012) considera que entre esses dois autores, há um evidente parentesco metodológico e a Teologia da Libertação é um exemplo disso. Na defesa do seu argumento, Susin explica que quando os seminaristas se inseriam na vida das comunidades populares, para saber da vida do povo, suas questões, seu modo de vida e necessidades e, depois disso, ao trazerem essas informações e fazerem delas a principal substância para os seus estudos de escritura, ética, liturgia e catequese, estava se colocando como parte decisiva da formação os mesmos *insights* da pedagogia de Paulo Freire. Os assuntos mais importantes para o povo seriam, portanto, os assuntos da Teologia estudada. "Na metodologia de Paulo Freire, um passo inicial e determinante é o de encontrar 'palavras geradoras' e os 'temas geradores', por onde circula a vida e o interesse dos que são alfabetizados" (SUSIN, 2012, p. 131). Na Teologia da Enxada, tudo isso acontecia, só que no campo da evangelização, conforme segue dizendo Susin:

> Na metodologia de Comblin tudo isso acontece no âmbito da evangelização. Com o reforço da dimensão da fé, que Paulo Freire nunca excluiu, e da vida partilhada comunitariamente, o que potencializa a vida e a ação dos sujeitos por meio de uma experiência comunitária de fé libertadora. Mais tarde isso seria chamado também 'empoderamento' (SUSIN, 2012, p. 132).

A Teologia da Enxada, portanto, partia de uma circunstância prática. Sua proximidade e o diálogo com os grupos camponeses e periféricos da sociedade, além de colocá-la de forma próxima a proposta pedagógica de Paulo Freire, também fez dessa Teologia a expressão mais enraizada no continente latino americano da própria Teologia da Libertação. Ou, como prefere classificar Michel Löwy (2000), cristianismo da libertação. Independente dessa classificação, o movimento da Teologia da Libertação se fez como um ponto de partida e, posteriormente, desdobramento para a Teologia da Enxada. No caso dessa última, a realidade brasileira e, em particular, a realidade nordestina foi o seu mote. Quanto a sua questão, não lhe interessava ser uma simples interpretação da realidade em que se encontrava, mas transformá-la. Bem a propósito do que sugere Karl Marx, em suas teses a Feuerbach. "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (MARX; ENGELS, 1986, p. 14). Levando em conta a mediação sócio-analítica das formulações marxianas, a exemplo da Teologia da Libertação, pode-se dizer que

a Teologia da Enxada buscou fazer bom uso do método histórico-dialético para compreender e intervir nos fenômenos de opressão e exclusão dos mais pobres.

Partindo para análises de epistemologias mais recentes, a fim de se entender a aplicabilidade e o alcance da Teologia da Enxada, os estudos mais recentes que partem da perspectiva pós-colonial latino-americana parecem encontrar um ponto de convergência com essa Teologia. Por epistemologias pós-coloniais entendo que essas "podem ser definidas como um esforço teórico múltiplo, historicamente situado e de caráter aberto, não só no sentido de inacabado, mas principalmente por referenciar-se a formas múltiplas de conhecimentos e saberes" (WIRTH, 2013, p. 129). Como um dos esforços empreendidos até aqui tem sido no sentido de mostrar que todo o trabalho realizado por Comblin aponta para uma resistência à imposição do poder colonial da Igreja Católica, logo considero que a Teologia da Enxada pode contribuir para os estudos pós-coloniais.

O pensamento pós-colonial não é unânime, tanto em princípio quanto em termos. Por isso, como lembra Emílio Wirth (2013), outros termos são usados como aporte para designar essa mesma situação. Assim, termos como "decolonial", "transcolonial", "estudos subalternos", entre outros, dizem respeito à mesma situação subalterna a que foram relegados os saberes regionais e locais durante os diferentes colonialismos. Todavia, seus aspectos mais semelhantes contemplam uma linha de compreensão que gira em torno de questionamentos feitos sobre a forma como a produção dos conhecimentos foi estabelecida nos últimos séculos na América Latina. Neste caso, uma produção construída a partir de contextos de dominação. Na Teologia da Enxada, além da presença de elementos que são próprios da Teologia da Libertação e das pedagogias de Paulo Freire (libertação, opressor-oprimido), ou seja, categorias que se inserem nos estudos pós-coloniais, a perspectiva está presente na medida em que seu método de trabalho e abordagem teórica, como sugere o quadro 6, deixam de lado os referenciais eurocêntricos da Igreja e coloca em sua centralidade o conhecimento produzido no campo pelas pessoas mais simples.

Existem, ainda, outros discursos que contextualizam os estudos pós-coloniais. Segundo Adelia Miglievich-Ribeiro (2014) é possível dizer que a modernidade traz como sua face oculta a colonialidade, e a crítica sob a rubrica de pós-colonial se torna um convite à conversação os conhecimentos produzidos nas bordas da globalização hegemônica, algo sem paralelo até então. Essa modernidade torna-se, portanto, um pressuposto importante para situar a mentalidade decolonial, pois em seus critérios coloniais ela se coloca no curso da história latino-americana como um modo de fomentar a evolução e superar o que é posto como selvagem para uma condição aceitável de civilizado. Nessa viragem, não se pode

ignorar que essa modernidade colonial ajudou a moldar princípios importantes, tais como a democracia, a igualdade, os direitos humanos e a liberdade, pois esses mesmos princípios vêm sendo aproveitados e ressignificados na própria esteira decolonial. Pensando nisso, nota-se que as raízes dos discursos pós-coloniais podem ser facilmente encontradas, entre outras, desde os anos sessenta, na Teologia da Libertação e na Teologia da Enxada, sua expressão nordestina.

Sinivaldo S. Tavares, partindo da analítica presente na relação existente entre modernidade-colonialidade, concebe a ideia do movimento que chamou de "viragem decolonial". Este movimento, por sua vez, veio a culminar em outro, o da gramática da colonialidade. Para chegar à relação existente entre a Teologia da Libertação - pressuposta da relação entre "teologia" e "libertação" - e o movimento por ele classificado como "viragem decolonial", o referido autor busca esclarecer a questão dizendo que a complexidade dessa relação se expressa da seguinte forma: "a 'viragem decolonial' seria um processo interno à 'Teologia da Libertação' ou, se se prefere, a 'Teologia da Libertação' seria condição mesma de possibilidade da emergência da 'viragem decolonial'" (TAVARES, 2019, p. 80). O que sustenta essa relação é o simples fato de que a Teologia da Libertação traz na base da sua formulação um fazer teológico alternativo a tipologia dogmática e sacramental que sempre fora tecida levando em conta a história Ocidental como a única história.

A realidade latino-americana, seus diferentes cenários, se tornou, a partir de então, o novo campo histórico para uma reflexão teológica. Nessa mesma esteira, a Teologia da Enxada, que se instaura no agreste nordestino, como uma ruptura com a teologia colonial católica, é uma dessas reflexões. Entre os autores que se apresentaram como sendo de relevância, no que se refere à crítica dessa estrutura teológica européia, que se considerava natural, a única existente para os diferentes cenários, o nome de Comblin é lembrado por Juan José Tamayo (2019) como um teólogo crítico ao modo como o monoteísmo eurocêntrico foi imposto na América Latina, desde a conquista até os nossos dias.

Seguramente, é possível afirmar que a Teologia da Enxada foi um marco que redefiniu o momento da Igreja local do Nordeste. Sua particularidade consistia em querer, assim como a Teologia da Libertação, fazer uma opção pelos pobres, porém, como lembra Luciano B. de Souza, os pobres da zona rural. Um fazer teológico dotado de termos e condições ainda mais específicos, ainda mais decolonial em seu sentido prático. "A Teologia da Enxada pretendia um clero que primasse pela necessidade da inserção e encarnação concreta nos meios populares da zona rural, uma igreja mais profética e voltada para um forte espírito ecumênico" (SOUZA, 2011, p. 39). Não por acaso, as primeiras experiências formativas dessa

proposta teológica dão conta que os estudos dos conceitos teóricos da teologia e seus grandes pensadores dividam sua importância com as horas de trabalhos braçais e com as visitas pastorais.

Por tudo isso, a Teologia da Enxada destacou-se por sua atuação diferenciada. Ainda assim, teve vida curta. O próprio José Comblin, mentor dessa Teologia, que considero ser pós-colonial, menciona isso no seu livro Teologia da Enxada: “essa experiência pertence ao passado. Não foi renovada e tudo indica que não reaparecerão as circunstâncias que lhe deram origem. O passado, porém, é capaz de estimular novas experiências” (COMBLIN, 1977, p. 15). Por conseguinte, torna-se interessante o questionamento feito por Eduardo Hoornaert: por que estudar ainda uma experiência tão curta e que terminou tantos anos atrás? Ela ainda tem algo a nos dizer hoje? Será que não pertence irremediavelmente ao passado? Ou, pelo contrário, contribui até hoje para nossa reflexão? Sim, contribui!Embora tenha sido curta essa experiência, ela ainda merece ser revisitada, pois teve consequências. Ela continuou sob outros formatos, sob novas experiências. E é justamente isso que vamos estudar no capítulo seguinte.

3. FORMAÇÃO E MISSIONÁRIOS/AS LEIGOS/AS NA PARAÍBA: CONSTRUINDO OS ALICERCES DA IGREJA DOS POBRES

> Vincent Crapanzano (1986) já havia lembrado que os textos etnográficos, ao jogarem luz sobre a cultura do outro, refletem necessariamente a sombra de quem escreve. Isso posto, resta fazer com que reflitam também a sombra das inúmeras mãos de quem não os escrevem, mas participam em vários níveis na sua construção (SILVA, 2015, p. 133).

O ponto de partida foi a história narrada, através da expressão oral, mas o alcance da realidade, a oportunidade de poder vivenciar algumas das experiências das quais falaram só foi possível com a etnografia. A oportunidade de poder ouvir, perguntar, questionar, coletar, registrar impressões e imagens ajudaram a lançar luzes em algumas das questões que são o foco deste trabalho. Pelo víeis metodológico da etnografia, que também é teoria, tive a oportunidade não só de descrever as experiências apresentadas daqui por diante, mas, de alguma forma, romper com o positivismo que ainda persiste em muitas pesquisas cientificas, que sugere que o pesquisador deve ser neutro e não intervir na pesquisa. Assim, foi possível estabelecer minha própria percepção a respeito de alguns eventos ocorridos.

É claro que antes de ir ao campo, tive que me preparar com uma sólida gama de informações e conhecimentos sobre as experiências missionárias e formativas que pretendia pesquisar. Uma das informações que levava comigo era que essas experiências surgiram, entre outras urgências, como uma manifestação de cansaço e insatisfação que Comblin já começava a demonstrar com a formação do clero. Monica Muggler, em sua biografia sobre Comblin, ao escrever sobre algumas das opiniões que ele costumava manifestar em momentos particulares, disse que Comblin acreditava que já tinha se dedicado em demasia a formação do clero e que os resultados não tinham sido muito animadores: “o povo mais pobre continuava cada vez mais abandonado... Onde estavam os seus pastores? Era preciso preparar quadros leigos para continuar a missão de Jesus” (MUGGLER, 2013, p. 181). Em posse dessa informação, que não é novidade para muitos que estudam Comblin, a possibilidade de assistir *in loco* os meios pelos quais estes leigos utilizaram para dar continuidade “a missão de Jesus” no amparo aos pobres, justificando assim o empenho de Comblin dedicado a este grupo, é algo que só a etnografia poderia proporcionar.

Num processo investigativo de cunho etnográfico as estratégias empreendidas por parte do investigador exigem, diante dos desafios que se apresentam, que este seja capaz de trazer e interpretar as vozes dos interlocutores sem sufocá-las. No entanto, a polifonia das vozes – pesquisador e interlocutor – nem sempre é possível. Desenvolver, portanto, um

trabalho sobre os projetos formativos e missionários de Comblin na Paraíba, em que a memória afetiva dessas experiências é carregada por um sentimento de pertencimento não é tarefa fácil. Ainda mais quando se considera a possibilidade de tentar encontrar no colaborador um imaginário de algo ou alguém que não ficou expresso na oralidade ou, quando do aspecto visual e comportamental, perceber algo que este sujeito se esforçou em não demonstrar. Quando isso ocorre, há sempre a possibilidade do pesquisador estar interpretando os dados adquiridos de modo a trazer uma diversidade de sentidos e sentimentos para a construção de um determinado conhecimento.

Assim, uma situação que ocorre é o perigo de uma "intromissão", sem limites, nas narrações feitas e até mesmo no sentido que estas trazem das suas experiências subjetivas e materiais. Por isso, entre o vivido e o narrado, no que deve fixar a escrita? Esta é uma pergunta que foi feita pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015). Para este autor, existe por parte dos antropólogos o esforço de querer fixar a narrativa etnográfica sempre numa forma impessoal e genérica, o que impede, muitas vezes, que o próprio autor e os leitores vejam essas etnografias, também, "como decorrente de experiências pessoais e contextuais particulares de interlocução entre o antropólogo e os membros dos grupos pesquisados" (SILVA, 2015, p. 124). Deste modo, para este autor, é frequente que no texto etnográfico as experiências vitais vividas pelo antropólogo, seus testemunhos e participação com os seus interlocutores durante o trabalho de campo, sejam esvaziadas e depuradas de seus aspectos subjetivos em favor de uma linguagem condizente com as exigências postas pela racionalidade cientifica.

Segundo Vagner Gonçalves, quando isso ocorre, é provável que

> o texto etnográfico, como representação do campo e das relações que nele se dão, pode ser, portanto, menos o resultado "final" de uma pesquisa, e mais um meio para a melhor compreensão dos valores do outro, considerando o fato de que estes valores são interpretados por alguém que também não se despe de seus próprios valores e subjetividades, e fala para terceiros, desconhecidos, de modo generalizante, ainda que "cuidadosamente" (SILVA, 2015, p. 184).

Ora, postas estas situações, seu enfrentamento deve ser, portanto, a "magia" que antropólogo no exercício do trabalho etnográfico, assim como os demais pesquisadores que fazem a opção por esse modo de produzir conhecimento, devem realizar (evocar) para que, na medida do possível, o "espírito" de ambas as partes, pesquisador e interlocutor, não sofram alguma forma de agressão tampouco de deslegitimação em suas construções narrativas.

Considera-se, então, que as palavras finais devem ser palavras resultantes de trocas de diálogos culturais.

3.1 A Arquidiocese da Paraíba antes de Comblin: uma breve história

Ao ser nomeado para a Arquidiocese da Paraíba, em 02 de dezembro de 1965, um pouco depois da conclusão dos trabalhos do Concílio Vaticano II, do qual participou ativamente, o mineiro Dom José Maria Pires[72], só veio a tomar posse em 27 de março de 1966. Depois disso, deu início a um arcebispado que ficou conhecido na história da Igreja da Paraíba pelas profundas transformações que ajudou a promover não só no campo religioso, mas no campo social e político. Seguindo as novas orientações que foram estabelecidas pelo Vaticano II, ajudou a fazer dessa Arquidiocese um espaço privilegiado para o surgimento de novas experiências pastorais. Não restam dúvidas que o "Dom Pelé", como também era conhecido, pensando numa Igreja comprometida com os mais pobres, fez a diferença nesse sentido.

No decorrer das três décadas do seu arcebispado, organizou a Arquidiocese de modo a contemplar prioritariamente as pastorais que se colocavam em favor da promoção dos sujeitos que naquele contexto, religioso e político, não eram valorizados nas diferentes esferas da sociedade. No caso, os pobres e os oprimidos. Por meio do Centro de Defesa dos Direitos Humanos, atuou com veemência contra o sistema que violava com frequência os Direitos Humanos. Por meio desse Centro, fornecia aos pobres "advogados, assistentes sociais e outros profissionais que os ajudavam na defesa de seus direitos, de suas vidas" (RIBEIRO, 2005, p. 9). Sem dúvidas, esse foi um dos principais compromissos assumidos por esse bispo. Como lembra Sampaio G. L. Ribeiro, Dom José sempre se posicionou ao lado dos mais pobres. Prova disso, é que

> despojou-se do seu palácio, onde sempre moraram os arcebispos, manteve, durante todo o episcopado, um carro simples, sem nenhum acessório de luxo, a não ser um rádio AM para ouvir notícias e futebol enquanto viajava. Era sempre dirigido por ele. E com violenta censura imposta à imprensa falada e escrita, Dom José era a voz que se podia ouvir. Bradou aos quatro cantos, contra as injustiças que aconteciam. Denunciava prisões, perseguições, expulsões dos agricultores de suas terras, citava nomes,

[72] Nasceu em 15 de março de 1919, na cidade de Córregos, Minas Gerais. Filho de Eleutério Augusto Pires e Pedrelina Maria de Jesus. Estudou Filosofia e Teologia no Seminário de Diamantina/MG. Foi ordenado presbítero no ano de 1941, naquela mesma cidade. Ainda em Diamantina, foi nomeado bispo em 25 de maio de 1957 e em 22 de setembro do mesmo ano recebeu a sua ordenação. Antes de ser nomeado Arcebispo da Paraíba, foi Bispo de Araçuaí/MG (1957-1965).

> cobrava dos políticos. O povo ficava atento, pois de outro lugar não se tinha como informações seguras daquilo que verdadeiramente acontecia no país (RIBEIRO, 2005, p. 8).

Este exemplo de vida passou a ser exemplo para o novo modelo de Igreja na Paraíba que seria adotado por Dom José. Modelo a ser seguido por todo o "povo de Deus" e, mais ainda, pelo clero. É obvio que isso não aconteceu em sua totalidade. Esse novo jeito de ser Igreja encontrou obstáculos, tanto na sociedade quanto, principalmente, entre o próprio clero conservador. Não foram poucas as resistências frente a essas mudanças de posturas que estavam sendo estabelecidas e vivenciadas no cotidiano da Igreja da Paraíba. Afinal, antes de Dom José Maria Pires, a Arquidiocese da Paraíba teve sua história vinculada a práticas totalmente centralizadas nas figuras clericais e sem nenhum direcionamento específico para os pobres, tampouco para a participação dos leigos nos setores clericais. Ou seja, o que se tinha era uma Igreja cuidadosamente construída sob os pilares da romanização. O conhecimento desse passado ajuda na compreensão do quanto o governo de Dom José foi de ruptura e proposição para um novo modelo de Igreja.

Ao prefaciar o livro *Igreja e Romanização: a implantação da Diocese da Paraíba (1894-1910)*, da historiadora Lúcia de Fátima Guerra, Dom José lembra que embora a romanização tenha trazido coisas positivas, como uma melhor formação para os sacerdotes, ainda assim, ela é uma página na história que seria preferível nunca ter acontecido, pois nessa etapa da história, "a Igreja Católica se assemelhava a uma pirâmide: no topo, o bispo na sua Diocese e o Padre na sua paróquia. Aos leigos cabia a obediência às legítimas autoridades de acordo com o grau de responsabilidade de cada uma" (PIRES, 2016, p. 15). De modo análogo, quando iniciava seu processo de romanização,[73] a Igreja no Brasil ainda se encontrava vinculada ao Estado, por conta do regime de padroado,[74] o que lhe colocava na condição de ser submissa frente à corte de Portugal e ao imperador do Brasil.

---

[73] O Fenômeno da romanização, ou de uma Igreja rumo à centralização, verifica-se no pontificado de Pio IX (1846-1878). Trata-se de um período marcado por uma decidida e forte contra-ofensiva católica contras as tendências laicistas da sociedade e de combate aos avanços da modernidade. A *Encíclica Quanta Cura* (1864) é um documento importante quando se trata de entender as condenações católicas ao mundo moderno. Muitos enxergam na romanização uma reclusão estratégica. Ante os perigos das pretensões liberais, o mais prático e seguro seria fechar-se ao diálogo e à participação. A partir de então, é defendida a ideia de que o centro da vida de toda a Igreja está na figura do Papa, visto como representante de Deus na terra. Afirma-se que a ortodoxia católica só é verdadeira quando é emanada de Roma, ou seja, como lembra Henrique Matos (2010), não basta ser católico; é preciso ser romano!

[74] Desde a época colonial, o catolicismo que foi instalado no Brasil sempre esteve estreitamente atrelado ao Estado. Este regime fazia com que a Igreja no Brasil se estabelecesse numa causa comum com o Império, o que lhe criava uma verdadeira situação de dependência do Estado. Até mesmo nas suas ordenanças internas, como no tocante a nomeação de cargos religiosos ou assuntos relacionados ao seu clero e aos cultos, a Igreja estava submetida ao rei de Portugal e ao imperador do Brasil.

É fato que desde a segunda metade do século XIX, ainda sob o império, as relações entre Igreja e o Estado já se encontravam em situação instável e tensa. E com o advento da República essas relações ficaram ainda mais complicadas. De todo modo, no início, a Proclamação da República pareceu para o episcopado brasileiro, a um só tempo, como uma ameaça e uma salvação, é o que diz Paulo Pinheiro (2016). Um fator importante elencado por este autor é que desde o início os bispos saudaram a República por considerarem a possibilidade de que este regime poderia ser a ajuda que a Igreja precisava para se libertar do pesado jugo imposto pelo império que até então vinha sendo obrigada a suportar, em decorrência do regime de padroado, como a "necessidade de *placet* governamental para a publicação dos documentos emanados de Roma, cobrança do dízimo pelo governo, interferência deste em todos os negócios da Igreja, redução prática do clero ao papel e à situação de um funcionalismo civil (PINHEIRO, 2016, p. 351).

Ainda assim, no âmbito eclesiástico, esse foi um período marcado por pontos de vistas dicotômicos em relação ao que se podia esperar desse novo regime. Ainda sobre o aspecto tido como positivo sobre a república, um fator importante que despertava interesse nesse regime é que ele foi visto como um importante aporte pela Igreja a ser usado para os fins dos seus próprios interesses. Pois, nesse período, eventos que ameaçavam a ordem pública, social e religiosa católica, a exemplo do movimento iniciado pelo beato Antonio Conselheiro, na Bahia, que eram desaprovados pela Igreja oficial. Neste caso, o enfrentamento e a erradicação desses movimentos deveriam ser tratados com urgência, mesmo que através do uso da força. Favorável a essa ideia era o fato de que em movimentos desse tipo, libertários, em geral, existiam uma forte rejeição ao regime republicano, o que levava que o próprio Estado se encarregasse de por fim aos mesmos, o que, de muitas maneiras, atendia aos interesses particulares do clero católico.

Por outro lado, se referindo ao aspecto negativo, esse mesmo episcopado reagiu com preocupação à república, que a partir do decreto n° 119-A, do Governo Provisório, de 17 de janeiro de 1890, mesmo abolindo o padroado, também estabeleceu no Brasil o regime que provocou a separação entre Igreja e Estado. Sem dúvidas, algo que foi visto como uma afronta não apenas pela Igreja, mas por toda a população católica. Afinal,

> ele dava lugar a um Estado não-confessional, em que o nome de Deus era riscado dos atos públicos, o catolicismo nivelado às seitas protestantes minoritárias no mesmo regime de liberdade religiosa, os símbolos religiosos afastados de todos os edifícios públicos, o casamento civil instituído, as propriedades de "mão morta" ameaçadas de expropriação. Tudo isso, configurava um regime liberal que tinha sido claramente condenado pelo

> magistério oficial da Igreja, particularmente pelo Syllabus de Pio IX (PINHEIRO, 2016, p. 351).

Ana Rodrigues (1981) reforça a ideia de que durante os desdobramentos do golpe que levou ao fim do império, em detrimento da república, não existiu por parte do clero qualquer ato de resistência. Na verdade, sequer chegaram a esboçar alguma opinião sobre a nova organização política do Estado. O que existiu, de fato, foi um clima de pura expectativa. Entretanto, quando o Decreto do governo foi promulgado, depois disso, os gestos da Igreja foram veementes em favor da condenação desse documento. Isso, porque, o referido Decreto (nº 119 A), se tornou um sério problema para a Igreja já que passou a interferir no caráter absoluto que a Igreja mantinha junto à sociedade. Principalmente por este introduzir na sociedade a ideia de liberdade religiosa. Com essa introdução, este decreto começou a romper com a condição hegemônica da Igreja Católica e com a sua condição de ser a religião oficial do Estado, privilégio do qual gozava até então.

Como resposta, o episcopado brasileiro diante do projeto da constituição se viu motivado a realizar uma reunião em reclamação a certos pontos desse projeto, considerados ofensivos e danosos para a Igreja. Assim, em 19 de março de 1890, foi publicada pelos bispos do Brasil uma carta Pastoral Coletiva, a primeira do Episcopado Brasileiro, na qual condenavam alguns dispositivos presentes na nova legislação, entre os quais: a) a obrigatoriedade do ato civil antes do casamento religioso; b) a plena laicisação dos cemitérios; c) a inelegibilidade dos clérigos; d) o impedimento de os religiosos votarem nas eleições; e) a proibição do ensino religioso nas escolas públicas; f) a conservação das leis referentes aos bens de "mão morta".[75] Por parte das cortes do Império, que já se encontravam influenciados por ideias tidas como modernas e racionais, começou-se a estabelecer o pensamento que seria impensável que um homem esclarecido, um intelectual pudesse ser católico, já que o catolicismo passou a representar um verdadeiro atraso intelectual.

Antes do estabelecimento da república, o episcopado brasileiro já estava em busca de um meio eficaz para se ver livre da política do Estado, na qual era obrigada a ter que aceitar as intervenções do Império nos assuntos eclesiásticos. Assim, o meio encontrado foi o de estreitar os seus laços com a Igreja de Roma. Em pleno segundo império, a reforma católica e o espírito ultramontano[76] estavam em curso na Igreja de Roma. O Papa Pio IX (1846-1878)

---

[75] RODRIGUES, Anna Maria Moog. **A Igreja na República. Brasília**: Ed. Universidade de Brasília, 1981. (Col. Pensamento político republicano).

[76] O sentido do termo ultramontano se assemelha a romanização. Iniciado no século XIX, "significava a vinculação dos católicos franceses com a Santa Sé, que se situava além dos montes alpinos. Posteriormente, seu significado ampliou-se, indicando, em qualquer parte do mundo, a obediência e a defesa dos interesses da Cúria

estabelecera uma política nitidamente antiliberal. Nesse contexto, foi significativo "o *Sílabo* de 1864 ou Código de 'Erros modernos' a serem combatidos pelos católicos. Esse documento pontifício deu novo respaldo às tendências ultramontanas em curso na Igreja" (MATOS, 2010, p. 241). Outro evento importante, que reforçou a centralização romana no combate as ideias modernas, foi o Concílio Vaticano I (1870), que estabeleceu o Dogma da Infalibilidade Papal. Por meio dessas reformas, a Igreja no Brasil conseguiu definir as ações pastorais que julgava serem pertinentes ao enfrentamento do processo de secularização que se encontrava em curso na sociedade civil.

Outra situação que favoreceu o estreitamento do episcopado brasileiro com a Igreja de Roma tem relação com as dificuldades internas pelas quais passava a Igreja, naquilo que dizia respeito ao papel desempenhado pelo clero na sociedade. Lúcia Guerra (2016) apontou as seguintes características que marcavam a situação dessa instituição já no fim do século XIX: (a) estreita vinculação com o Estado; (b) distanciamento das diretrizes do Vaticano; (c) hierarquia eclesiástica com mentalidade de serviço público; (d) precariedade na educação formal para o exercício do sacerdócio; (e) envolvimento do clero em atividades políticas sociais; (f) maior vinculação do baixo clero com a elite agrária do que com a hierarquia eclesiástica; (g) dispersão dos padres no vasto território brasileiro, sem controle maior pelos bispos e existência de sacerdotes com amásias e filhos. Assim, portanto, a intenção de reverter esse quadro se firmou a partir de meados do século XIX.

No entanto, "seus resultados mais palpáveis só se apresentaram em fins daquele século e início XX, com a chamada romanização do catolicismo no Brasil" (FERREIRA, 2016, p. 28). Além disso, apesar das ligeiras e pontuais contribuições que a república poderia prestar a Igreja, como mencionamos anteriormente, e prestou, é fato que com a implantação da república a Igreja se viu em estado de perplexidade e dúvidas diante do que estava por vir. O precipitar dos acontecimentos fez com que os meios eclesiásticos se sentissem invadidos por um clima de insegurança. Assim, incompatível com a situação republicana,

> a hierarquia "ficou atônita e atordoada com a situação diferente que se criou para a Igreja Católica, vistos os precedentes da agressiva ideologia liberal na *Propaganda República* que, durante duas décadas, carreou alguns elementos de doutrina e de posições práticas bastante desfavoráveis e até mesmo hostis aos interesses do catolicismo e, concretamente, da comunidade eclesial brasileira. A grande pergunta que pairava no ar era de como a Igreja se encaixava no *novo regime* que acabava de ser estabelecido e que condições

Romana" (GUERRA, 2016, p. 28). Defendia uma maior aproximação e sintonização com as diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563) e com o Concílio Vaticano I (1869-1870). As questões doutrinárias e disciplinares eram algumas das principais preocupações dos seus defensores.

> teria ela de encontrar canais, a fim de influir na sociedade do país" (MATOS, 2010, p. 252 – Grifos do autor).

Como resposta a esta pergunta, o episcopado brasileiro se movimentou no sentido de procurar ampliar as suas estruturas. Em sua dimensão *ad intra*, os bispos brasileiros, sob a liderança de Dom Macedo Costa, Arcebispo da Bahia, reunidos em São Paulo, entre julho e agosto de 1890, elaboraram um documento no qual tratavam da situação da Igreja frente ao novo regime. Intitulado: *Alguns pontos de Reforma da Igreja no Brasil*, este apresentou temas que deveriam estar na centralidade das ações do episcopado brasileiro: (a) união dos bispos com o seu clero diocesano; (b) vinculação do episcopado com a Santa Sé; (c) promoção de novas vocações sacerdotais; (d) fundação de novos seminários; (e) incentivos para a chegada de novas congregações europeias; (f) reformas das já existentes ordens e congregações religiosas; (h) controle das irmandades e confrarias; (i) introdução de novas formas de devoções europeias, tais como o Sagrado Coração de Jesus e a Sagrada Família e, por último, (j) a criação de novas Dioceses. Este último ponto, sempre foi um desejo manifestado pelo episcopado, contudo, inviabilizado por conta da ingerência do Estado, do qual dependia sua manutenção.

> Roma assumiu a responsabilidade de fortalecer o fraco clero que fora formado no império. Foi enviado ao Brasil um enorme contingente de padres e freiras europeus com a finalidade de fundar colégios, obras de caridade e assistência social, além de uma grande quantidade de missionários. Foram também alargadas as estruturas de organização da própria Igreja, principalmente através da criação da maioria das dioceses hoje existentes (RODRIGUES, 1981, p. 5-6).

Através da bula *Ad universas orbis eclesias*, do Papa Leão XIII, publicada em 27 de abril de 1892, o episcopado conseguiu ampliar o número das dioceses existentes no Brasil. Para o historiador Cavalcante Neto (2014) o início da estruturação da Igreja no Brasil, sob a bula do Papa Leão XIII (1978-1903), começou logo em seguida a implantação da república e, neste caso, a criação das dioceses no país[77] nada mais foi que uma reação estratégica desse processo, cujo interesse foi o de ampliar a estrutura e a influência da Igreja que, na ocasião, se encontrava em busca de novas formas para seguir mantendo sua afirmação e influência frente

[77] Conforme Dias (2008, p. 92), em 1889 havia no país apenas uma arquidiocese e onze dioceses. Em 1893, Leão XIII criou uma segunda província eclesiástica com sede no Rio de Janeiro, acrescentando mais quatro novas dioceses. Daí por diante o número de dioceses foi crescendo progressivamente: em 1900 havia 17, em 1910 havia 30, em 1920 havia 58 e, em 1930, as dioceses do Brasil já chegavam a 80. Ou seja, a partir de 1890, com a chegada da república, o processo de criação de dioceses foi acelerado, passando de doze dioceses para uma soma de oitenta nas diversas regiões do Brasil. Um aumento real de sessenta e oito dioceses.

à sociedade civil. No que se refere ao termo ampliação, Sérgio Miceli (1988) preferiu denominar essa ação de estadualização do poder eclesiástico. Estadualização essa que nada mais era do que uma estratégia política que estava sendo posta em ação pelo próprio regime republicano, do qual a Igreja, mesmo tendo suas críticas ao regime, buscou fazer uso dessa estadualização em suas próprias ações pastorais por considerar, do ponto de vista institucional, que sua eficácia poderia ser posta em favor da sua própria causa. Em suma, a diocese da Paraíba, portanto, faz parte desse processo de romanização e restauradora Igreja Católica no Brasil.

A Bula *Ad universas orbis ecclesias,* que levou a efeito os desejos manifestados pelos bispos brasileiros, ajudou a dar início à reorganização da Igreja no Brasil. Por meio desta foi possível desmembrar os territórios do Rio Grande do Norte e da Paraíba, sendo esta ação ocasionada para que fosse criada a diocese da Paraíba, em 27 de abril de 1892. A então capital paraibana, João Pessoa, recebeu a sede da nova diocese.[78] Deve-se, também, a essa mesma bula a criação das dioceses do Amazonas, Niterói e Curitiba. Como era de se esperar, para a premissa da época, o documento pontifício trazia como questão principal os direcionamentos fundamentais que deveriam ser seguidas pelas novas dioceses. Entre os quais, o mais fundamental deles, era a subordinação absoluta das dioceses à Santa Sé. Esse documento ainda alertava que caberia a essas dioceses, uma vez estabelecidas, construírem os meios para manterem suas autonomias institucionais, através da criação e administração de escolas e seminários.

De acordo com essa Bula papal,

> corresponderam plenamente aos constantes cuidados da Sé Apostólica os intuitos piedosos dos bispos no Brasil, que, reunidos no ano de 1890, em São Paulo, declararam ser de religião e de utilidade para o Brasil a criação de novas Sés Episcopais e suplicaram ao nosso venerável irmão, o arcebispo da Bahia, que viesse a Roma e nos transmitisse os votos de todos sobre este assunto e que Nós, pela autoridade apostólica, Nos dignássemos a levar a efeito os mesmos votos. Nós também pensamos ser não só oportuno, mas até necessário no Senhor condescender com os desejos manifestados pelos mesmos bispos, que são também os dos católicos brasileiros (*AD UNIVERSAS ORBIS ECCLESIAS* apud MATOS, 2011, p. 33)

Criada à nova diocese, da Paraíba, ela ficou dois anos em vacância, sem um bispo a sua frente. Mas, conforme anotou Marcos Trindade (2004), existe uma explicação para isso. É que nesse espaço de tempo, em 1893, "o Monsenhor baiano José Basílio Pereira, escolhido

[78] Disponível em: https://www.arquidiocesepb.org.br/index.php?arqui=pages/paginasMenuEstatica&id=14. Acesso em: 05 set. de 2019.

para assumir a cadeira episcopal paraibana, declinou do convite por motivos de saúde, mesmo já tendo sido nomeado" (TRINDADE, 2004, p. 44). Deste modo, apenas em 02 de janeiro de 1894, quando foi eleito para a Paraíba o Cônego e catedrático do Seminário Diocesano de Olinda, Adauto Aurélio de Miranda Henriques,[79] é que essa situação de cátedra vazia foi, enfim, resolvida. Ainda como Cônego, ao receber do então representante do Vaticano nos Brasil, o Internúncio Apostólico Girólamo Gotti, o comunicado para ser o Bispo responsável pela recém criada diocese, Adauto aceitou o convite e viajou para Roma a fim de receber sua nomeação, o que ocorreu no dia 07 de janeiro de 1894.

Depois disso, a diocese só foi instalada em definitivo no dia 04 de março de 1894, quando poucas semanas depois do seu retorno ao Brasil, Dom Adauto tomou posse como primeiro ocupante da cadeira episcopal na Paraíba. Assim, na plenitude das formalidades canônicas e litúrgicas, é que teve início o primeiro bispado da Paraíba. Durante vinte anos (1894-1914), a Diocese da Paraíba ficou sob o controle da Arquidiocese de Olinda e Recife. Depois desse período de duas décadas, é que essa foi elevada para condição e dignidade de Arquidiocese, em 06 de fevereiro de 1914, pela Bula papal *Maius Catholicae Religionis Incrementum*, do Papa Pio X (1903-1914).[80] Por consequência, se tornou a sede metropolitana de outras duas dioceses, no caso, da diocese de Natal/RN e de Cajazeiras/PB.

Estando a frente da diocese da Paraíba, Dom Adauto empreendeu um grande esforço no sentido de estabelecer a sua Igreja de acordo com os pilares da romanização bem como a própria sociedade. Com isso, também buscava se reaproximar do Estado paraibano num momento em que a república se encontrava em sua fase inicial. Todavia, o processo de romanização exigia a consolidação da ortodoxia romana no campo da moral e da doutrina, ou seja, a ação da Igreja deveria se tornar menos popular e mais clerical, o que implica dizer que a centralidade da autoridade eclesiástica deveria ser estabelecida; primeiro a autoridade do Papa sobre todos, depois a autoridade dos Bispos sobre o clero e os fiéis. A obediência nos patamares da hierarquia católica era condição primordial para os seus propósitos. No seu

[79] Adauto Aurélio de Miranda Henriques, nasceu em 30 de agosto de 1855. Natural da cidade de Areia, brejo paraibano, era filho do coronel Idelfonsiano Climaco de Miranda Henriques e de Laurinda Esmeralda de Sá de Miranda Henriques. De acordo com o pe. Francisco Lima (1956), biógrafo de Dom Adauto, o fato de ter sido filho, neto e bisneto de senhores de engenho, deixou em sua personalidade marcas profundas. "Teria sido senhor de engenho, se não fora padre" – e nele repontava de vez em quando o senhor de engenho do Nordeste com sua visão clara das coisas, com seu tino econômico e administrativo, com seu amor à natureza; com seu gosto de mandar, com sua veemência tempestuosa ao repreender, com seu trato lhano e afável para os que o compreendiam; com sua frugalidade, com seu horror a etiquetas e formalismos, com seu viver simples, que fazia consistir o suprassumo do conforto material numa boa rede e num bom charuto (1956, v.I, p. 9). Como bispo da Paraíba, atuou entre 7 de janeiro de 1894 a 6 de fevereiro de 1914. Em 1914 foi promovido Arcebispo da Paraíba onde exerceu o ofício até 15 de agosto de 1935, data do seu falecimento. Teve como lema do seu bispado: *Iter Para Tutum* (Prepara-nos um caminho seguro).

[80] Esta mesma Bula Papal, também criou a Diocese de Cajazeiras, no sertão paraibano.

ponto de vista, a Igreja na Paraíba não poderia ficar, de forma alguma, isenta dessa condição e lógica da romanização. Por isso, buscando cumprir esse compromisso, Dom Adauto,

> lançou mão das estratégias que já vinham sendo dinamizadas pelos demais bispos reformadores brasileiros: consciência da comunhão da diocese com Roma, integração com os demais bispos do Brasil, organização estrutural e pastoral da Igreja e combate aos 'erros da modernidade' (CAVALCANTE NETO, 2014, p. 10).

O que se compreendia por "erros da modernidade", no entender de Dom Adauto, nada mais era do que o debate intelectual que tinha por linha de pensamento e aplicação o uso de algumas correntes teóricas e filosóficas tais como: o socialismo, o materialismo, o espiritismo, o protestantismo, a maçonaria, o racionalismo, o agnosticismo, o ateísmo, o positivismo e o laicismo. As condenações que já vinham sendo impostas para essas correntes por todo o clero brasileiro e pelas próprias encíclicas papais fortaleciam ainda mais os seus discursos que, naturalmente, se mostravam contrários a esses conjuntos de pensamentos. Todos eles, a partir da república, foram classificados pelo episcopado como males da modernidade.

Nesse sentido, como afirma Lúcia Guerra (2016), mesmo que a diocese tenha sido instalada contando com uma estrutura mínima para o seu funcionamento, entre as primeiras e principais investidas adotadas por Dom Adauto, a fim romanizar a Igreja e a sociedade paraibana, bem como buscar o enfrentamento aos males trazidos por essa modernidade, esse bispo concentrou seu governo, principalmente, em três linhas de ações: na área administrativa, Cúria Episcopal e o Cabido da Catedral; na área de divulgação, a imprensa periódica; e no campo da formação, os colégios diocesanos e religiosos e o Seminário. Todas essas estruturas diocesanas além de cumprir os objetivos que eram próprios de cada uma delas, tais organismos foram implementados para fazer frente ao Estado republicano. Nesse caso, de modo particular, a linha de ação do bispo que estava voltada para a formação obteve um papel de fundamental importância nesse embate. Se um dos princípios do Estado republicano era tornar leigo o ensino que era aplicado nas instituições públicas, Dom Adauto, da mesma forma, encontrou na educação o caminho que precisava para intervir na formação intelectual de uma elite que podia atuar em diversas frentes em favor da Igreja e dos princípios católicos. Fazendo isso, conseguia cumprir sua agenda antirrepublicana e seguir as orientações vindas de Roma.

> Seguindo fielmente as instruções do Papa Leão XIII, um dos primeiros atos de D. Adauto foi a criação do Seminário Episcopal e do Colégio Diocesano, em 4 de março de 1894. Instalados precariamente na residência do Bispo, logo foram transferidos para o Convento de Santo Antônio, até então ocupado pela Companhia de Aprendizes Marinheiros. No Seminário funcionavam o Curso Inferior, correspondente ao curso de humanidades, e o Superior, que oferecia duas habilitações: Filosofia e Teologia. Posteriormente, esses cursos foram organizados e divididos em Seminário Menor e Seminário Maior, sendo este de formação específica para o sacerdócio. O Seminário Menor, responsável pela educação de nível médio, abrigava também alunos que não pretendiam seguir o sacerdócio (FERREIRA, 2016, p. 72).

Além dessa forte atuação na área da educação, Dom Adauto "trouxe novos padres para a sua Diocese. Fundou o jornal Católico 'A Imprensa'" (FREIRE, 1982, p. 141). Quanto a esta última ação, sobre o periódico católico impresso, este é um capítulo importante na história da diocese, e da própria Paraíba nesse período. Por meio do jornal *A Imprensa*, visto como um importante canal de comunicação, Dom Adauto seguiu fortalecendo o processo de romanização da sociedade paraibana, agora direcionando suas estratégias para o campo externo. Fundado no dia 27 de maio de 1897, esse periódico católico[81] se tornou um importante instrumento para a Igreja, para que esta pudesse resgatar a influência que lhe tinha sido retirada junto ao meio social. Não por acaso, a principal finalidade desse periódico era propagar entre os diocesanos e a sociedade a fé católica e os princípios cristãos, o que seria, no momento, um passo importante para a manutenção dos "bons costumes".

De acordo com Cavalcante Neto (2014), para alcançar com uma maior fecundidade seus objetivos, Dom Adauto reforçou a importância desse periódico quando, em 29 de junho de 1918, publicou uma Carta Pastoral na qual destacava a importância do papel da "boa" imprensa e denunciava a má "imprensa". O título da Carta é significativo: *Do nosso dever para com a Imprensa*.[82] No teor desta, o "bispo chamou a atenção para o papel da imprensa de orientação católica no combate às ideias contrárias à Santa Sé e, ao mesmo tempo, procurou distinguir o que considerava como sendo a boa e a má imprensa" (CAVALCANTE NETO,

[81]Este jornal/periódico, *A Imprensa*,tinha um formato convencional, grande. Era de periodicidade semanal. Sua primeira fase de circulação se deu até 13 de novembro de 1903. Entre 1905 a 1912, numa fase subsequente, foi substituído pela publicação mensal do *Boletim Ecclesiastico*. Entre 1912 a 1968, pode-se dizer que foi a sua segunda fase de circulação. O encerramento definitivo desse jornal se deu entre 31 de dezembro de 1967 a 19 de janeiro de 1968. Por esses anos, a Igreja Católica também se fez representar por meio do jornal estatal *A União.*

[82] Esta Carta Pastoral foi publicada, na íntegra, no jornal *A Imprensa*, de 07 de julho de 1918. Enquanto o Papa se dirigia aos bispos por meio das *Cartas Encíclicas*, eles, por sua vez, usavam as *Cartas Pastorais* para fazer com que chegassem as posições doutrinárias provenientes de Roma aos padres da diocese. Eram documentos públicos, divulgados em forma de plaquete, em jornais e nas missas. Excepcionalmente, algumas das cartas eram reservadas ao conhecimento exclusivo do clero. As cartas de Dom Adauto são, portanto, significativos documentos para se perceber como foi o processo de romanização na Paraíba. Entre 1894 e 1935, esse bispo redigiu 24 cartas destinadas ao clero e ao povo em geral.

2014. p. 11). No recorte que se segue, retirado dessa Carta Pastoral, Dom Adauto destaca algumas orientações a serem seguidas pelos católicos, entre as quais, inclui-se, não dá ouvidos ao que ele chama de "má imprensa".

> A razão é porque a imprensa constitui hoje, mais que nunca, o principal alimento do espírito, assim para a vida como para a morte, tanto para o bem como para o mal. Boa, transmite aos indivíduos e à família a vida moral, trazendo concomitantemente a segurança das instituições, o bem-estar da sociedade e o verdadeiro progresso dos povos. Má, arrasta consigo a decadência, amontoa destroços sobre destroços: gera a morte. (...) Se os católicos se resolvessem, como devem, a não comprar nunca livros maus e a não assinar jamais um só jornal que publique coisas contra a fé ou os bons costumes, contra a Religião ou seus ministros, contra a justiça ou a caridade, certo desapareciam na sua maior parte essas máquinas de guerra e fatores de demolição e já não teríamos de deplorar as suas más conseqüências na família e na sociedade. (HENRIQUES apud CAVALCANTE NETO, 1918, p. 3-7).

De fato, além de cumprir suas funções de natureza religiosa, esse jornal, pelo tempo que esteve em circulação, se fez como um veículo importante para que a Igreja estabelecesse uma relação política com as oligarquias locais. Tal fato se confirma quando, após o término do arcebispado de Dom Adauto, os arcebispos que o sucedeu à frente da Arquidiocese da Paraíba, seguiram numa linha parecida. Afinal, pode-se dizer que nessa Arquidiocese, além da organização eclesiástica que herdou da velha estrutura da Diocese de Olinda, as linhas que foram definidas por Dom Adauto se mantiveram durantes vários anos, mesmo quando se encerrou o seu arcebispado. Por isso, é possível afirmar que os bispos seguintes empreenderam suas ações de modo a se manterem numa linha próxima da que tinha sido empregada por Dom Adauto.

As fontes que abordam o segundo e o terceiro Arcebispado da Arquidiocese da Paraíba, em termos de conteúdo e extensão, são um pouco mais modestas em relação ao que se pode encontrar a respeito do arcebispado de Dom Adauto. Contudo, para não passar sem qualquer menção sobre o arcebispado desses dois clérigos, vale o esforço de buscar, ao menos, um ponto específico que torne possível um entendimento mínimo do direcionamento que tenha marcado cada um desses dois arcebispados.

Na linha sucessora de Dom Adauto, Dom Moisés Sizenando Coelho (1935-1959)[83] ocupou por vinte quatro anos a cátedra arquidiocesana como seu segundo Arcebispo. Ao

[83] Natural de Cajazeiras, alto sertão da Paraíba, Moisés Sizenando Coelho nasceu em 08 de abril de 1877. Filho de Raimundo Coelho e de Maria da Circuncisão Coelho. Em 1984 ingressou no Seminário de Olinda, sendo que dois anos depois se transferiu para o Seminário da Paraíba que na ocasião era administrado por Dom Adauto. Foi ordenado sacerdote no dia 01 de novembro de 1901, pelas mãos do próprio Dom Adauto. Como presbítero,

adotar como lema para o seu arcebispado *Dominus iluminatio mea* (o Senhor é minha luz!), passou a ser conhecido como um Arcebispo que dispunha de uma forte espiritualidade e de um grande apelo pela oração. Conforme Trindade (2004), Dom Moisés era mais de oração do que de ação. Ainda assim, superando essa imagem, fundou a "Ação Católica na Arquidiocese paraibana, com as movimentadas Semanas da Ação Católica marcando o pontificado"[84] (TRINDADE, 2004, p. 74). Algumas pesquisas consideram que Dom Moisés seguiu de forma muito parecida à prática espiritual e pastoral e, principalmente, o modelo de vida de seu antecessor. Porém, trazia em sua conduta cotidiana algumas características que o distinguia, em vários aspectos, de Dom Adauto. Dom Moisés, foi um bispo que preferiu adotar uma postura menos severa e hierárquica em relação à estrutura do clero paraibano e a própria modernidade.

A respeito disso, Jorilene B. da Silva Gomes (2015), ao pesquisar em sua dissertação de mestrado em História o núcleo Noelista da Paraíba,[85] entre os anos de 1931 a 1945, chamou a atenção para o tom dos discursos de Dom Moisés e da forma como eles estavam presentes no jornal *A Imprensa* e nas atas das reuniões do grupo Noelista da Paraíba, um discurso brando para os padrões da época e até mesmo compreensível em relação a temas que tratavam da emancipação da mulher e da própria modernidade. A partir da liderança espiritual de Dom Moisés, o movimento Noelista da Paraíba passa de uma postura severa e de distanciamento para os temas relacionados à modernidade para uma relação de proximidade e diálogo, de modo que seja possível utilizar os elementos dessa corrente em benefício da união das mulheres e da família cristã. É possível dizer que apesar de Dom Moisés ter sido educado diretamente pelas mãos de Dom Adauto, "seu posicionamento menos contundente quanto à modernidade pode ser resultado inclusive do seu lugar social enquanto filho de representante político e também do distanciamento dos ensinamentos romanos que Dom Adauto recebeu" (GOMES, 2015, p. 81). Numa edição do jornal *A Imprensa*, publicada em 10 de novembro de 1938, os novos tempos que passou a configurar o movimento Noelista ficou evidente no

---

ocupou cargos administrativos em escolas religiosas e Seminários nos Estados do Rio Grande do Norte e na Paraíba. Foi nomeado Bispo em 16 de novembro de 1914 e nomeado em02 de maio de 1915, sendo um dos seus consagrantes Dom Adauto. Ocupou o posto de bispo na diocese de Cajazeiras/PB (1914-1932). Aos 12 de fevereiro de 1932 foi transferido como Coadjutor do Arcebispo, em João Pessoa, com direito à sucessão. Com o falecimento de Dom Adauto, passou de imediato a ser o segundo Arcebispo da Paraíba, a partir de 15 de agosto de 1935, data de falecimento de Dom Adauto. Dom Moisés faleceu em 18 de abril de 1959.

[84] Acredito que o autor dessa citação, Marcos Augusto Trindade, quis dizer: Arcebispado.

[85] O movimento Noelista (Le Noel) surgiu na França no final do século XIX, dentro do contexto de romanização da Igreja Católica. Figuras importantes na fundação desse movimento foram os padres Paul Bailly e Claude Allez. O Noelismo chegou ao Brasil em 1914, primeiro na cidade de Recife depois, foi se espalhando pelos demais Estados brasileiros. Na Paraíba, se instalou no ano de 1931. Este movimento pautava seus trabalhos por ações voltadas para o campo do assistencialismo, da catequese, da caridade e da formação da fé tanto no âmbito coletivo quanto individual.

recorte da matéria abaixo assinada por Dom Moisés. Em seus escritos, passou a considerar que,

> (...) é necessário que compreendamos que estamos em novos tempos. Não temos mais como olhar para o passado e trazê-lo para os dias de hoje, nossa atitude deve ser buscada constante pela fé, por um engrandecimento dos trabalhos espirituais para barrar as frivolidades que assolam nossos dias, mas hoje compreendemos nosso lugar de mulher na sociedade. Uma mulher cristã é aquela que esta atenta aos sinais do tempo, que percebe a modernidade, mas que utiliza o que tem de moderno para preservar a palavra da Santíssima Trindade. Protejamos nossas famílias do mal moderno, utilizemos apenas aquilo que é bom. Se tiveres roupas e deseja algo mais moderno e usual, faça-te a caridade. Faça a doação, pois assim utiliza o que é novo sem deixar de agradar a Cristo, pois esta ajudando os mais necessitados. Não devemos nos encher com materiais que não usamos, isto se chama cobiça e deve ser banido do nosso olhar. O desprendimento de bens materiais deve ser algo que cerca a mulher Cristã, ela usa o moderno para seguir os modelos e agradar os olhos seus e de todos, afinal quem não gosta de novo? Porém, ela carregue em si o sinal da piedade, da caridade. Não compre aquilo que não precisa. Não gaste o dinheiro do teu esposo com besteiras, a boa mulher usa o dinheiro sabiamente e vive da doação (...) (A IMPRENSA apud GOMES, 2015, p. 81).

Através do olhar político e pastoral de Dom Moisés, e mais ainda dos novos sentidos e sensibilidades que começavam a se fazer presentes na sociedade paraibana nos anos 30 e 40 do século XX, o Noelismo se tornou um elo importante entre a Igreja e a sociedade. Era um movimento que dava o exemplo de como viver a modernidade sem sacrificar o altar de Deus, viver a modernidade sem deixar a sagrada escritura de lado. Os registros dão conta que foi grande a proximidade e a afinidade que Dom Moisés tinha como esse grupo de mulheres cristãs. Além desse movimento, esse bispo também tinha um grande interesse pela educação. Em vista disso, entre as suas principais realizações, que inclui a fundação de 11 paróquias, entre outras obras da Igreja, colaborou para a fundação de importantes instituições de ensino na Paraíba. Entre as quais, seguem algumas delas:

Quadro 7. Instituições fundadas por Dom Moisés na Paraíba

Escola Superior de Serviço Social	João Pessoa	1952
Escola Doméstica e Curso de Formação Familiar	João Pessoa	....
Colégio Nossa Senhora de Lourdes	João Pessoa	1940
Casa do Calvário	João Pessoa	....
Colégio das Dorotéias	Cajazeiras	1928

Colégio Nossa Senhora da Luz (Inaugurado)	Guarabira	1936
Colégio Pio XI	Campina Grande	1931
Colégio Nossa Senhora da Conceição	Itabaiana	1953
Instituto Dom Adaucto	João Pessoa	1951
Colégio Pio X	João Pessoa	1952
Colégio Arquidiocesano Pio XII	João Pessoa	1939-1942

Fonte: Marcos Augusto Trindade (2004)

Além dos feitos no campo da educação, como se pode ver no quadro acima, as demais realizações que foram empreendidas ao longo do arcebispado de Dom Moisés, logo, se fizeram espaços de grande relevância para que na Arquidiocese da Paraíba suas estruturas seguissem melhorando com eficácia e continuidade. Apesar da existência de algumas divergências conceituais e de mentalidades em relação ao seu antecessor, Dom Moisés garantiu a continuidade de muitos projetos eclesiais, principalmente os que estavam em sintonia com as orientações vindas de Roma. Sobre isso, é importante lembrar que a gestação dos seus trabalhos a frente da Arquidiocese (1935-1959) se fez de modo paralelo com o pontificado de Pio XII (1939-1958), o que implica dizer que suas ações deveriam estar em pleno direcionamento pastoral e num modelo eclesial de acordo com muitos elementos trazidos do Concílio de Trento.

Saindo desse governo e entrando no governo de Dom Mário de Miranda Vilas-Boas [86] (1959-1965), terceiro arcebispo da Paraíba, este foi o que dispôs de um menor período de trabalho pastoral, apenas seis anos. Nomeado em 20 de junho de 1959, tomou posse três meses depois, em 26 de setembro. Até então, não foram muitas as referências que pude encontrar a seu respeito. As poucas que tive acesso, o apresentam como um "digno orador sacro, aclamado em memoráveis celebrações litúrgicas" (SANTOS, 2013, p. 107). Citando o livro *Sermões e Discursos de Dom Mário* (1970), Ednaldo Araújo recorda um escrito do falecido Arcebispo da Arquidiocese de Belém do Pará, Dom Alberto Gaudêncio Ramos

[86] Nasceu na cidade de Rio Grande/RS, em 04 de agosto de 1903. Filho de Rafael Diniz Vilas-Boas e de Rita de Miranda Vilas-Boas. Ingressou no Seminário Diocesano de Aracaju em 02 de março de 1915 e ordenou-se em 06 de dezembro de 1925. Em Garanhuns, foi eleito bispo em 26 de maio de 1938 e logo depois recebeu sua sagração como Bispo na Catedral Diocesana de Aracaju, no dia 30 de outubro de 1938. Em 10 de setembro de 1944, foi transferido para a Arquidiocese de Belém do Pará, onde veio a tomar posse em 05 de janeiro de 1945. Em 23 de novembro de 1956 foi transferido para Salvador, tomando posse como Arcebispo em 27 de maio de 1957. Em 20 de junho de 1959, foi nomeado Arcebispo da Paraíba, tomando posse no dia 26 de setembro do mesmo ano. Por questão de saúde, pediu renuncia em 21 de maio de 1965. Faleceu em 23 de fevereiro de 1968, na cidade de Aracaju.

(1957-1990), a respeito de Dom Mário de Miranda, no qual o Arcebispo paraense trata o Arcebispo paraibano como um memorável orador.

> (...) tinha algo especial que fascinava, que encantava. A dicção escorreita, a voz poderosa e quente, a sonoridade de suas gargalhas, a vivacidade de sua conversação, cativavam os ouvintes, tanto dos sermões eloqüentes, como dos chistosos comentários com que ele emoldurava qualquer palestra (RAMOS apud SANTOS, 2013, p. 108).

Mas, o trabalho desse arcebispo não ficou restrito ao uso de sua "eloquente oratória" nas ocasiões necessárias. No tocante a outras ações, mais específicas ao exercício concreto de suas funções, também foi responsável por algumas realizações, como a criação de algumas paróquias, as ações eclesiásticas mais comuns para o período.

Quadro 8. Paróquias fundadas por Dom Mário de Miranda na Arquidiocese da Paraíba

Paróquia São José Operário	Cruz das Armas – João Pessoa	1959
Paróquia São Sebastião	Bayeux	1960
Paróquia Nossa Senhora de Fátima	Miramar – João Pessoa	1961
Paróquia Santa Teresinha	Roger – João Pessoa	1962
Paróquia Nossa Senhora da Conceição	João Pessoa	1963
Paróquia Nossa Senhora do Patrocínio	Remígio	1965

Fonte: SANTOS, 2013

Depois dessa breve memória histórica, acerca da Arquidiocese e de seus arcebispos, o que fica posto é que a separação que se deu entre a Igreja e o Estado acabou criando para a instituição católica o desafio de ter que se reorganizar e fortalecer, de maneira independente, o seu sistema eclesiástico. O novo rosto da Igreja que se consolidava no Brasil, exigia do seu corpo eclesiástico, bispos e padres, uma postura mais hierárquica e menos popular. Para isso, ficou estabelecido que fundar colégios, seminários, hospitais, ordenar sacerdotes, convocar religiosos e padres estrangeiros para estruturar a Igreja, agora emancipada do padroado e do império, era a forma mais perspicaz de superar o problema. Para época, esse pensamento, até certo ponto, alcançou seus objetivos. Contudo, vale insistir que essa não foi uma opção que levou a Igreja, nacional e local, a uma abertura para o mundo, e nem era o que se buscava no momento. Ao contrário, provocou um fechamento da Igreja em si mesma, o que a fez mergulhar em seus próprios dilemas internos.

Em fins da década 50 e início de 60, os sentimentos e as motivações da Igreja começavam, em certa medida, a deixar para trás os ideais da romanização para buscar uma nova compreensão de si mesma. Desta forma, a Igreja é levada a descobrir novas dimensões que fazem parte da sua identidade e da própria fé do povo. No caso da Paraíba, esse desafio de expandir a Igreja, para além das suas próprias fronteiras internas, ficou a cargo do arcebispado de Dom José Maria Pires, quarto arcebispo da Paraíba, que o fez seguindo as orientações do Concílio Vaticano II. No seu método pastoral, colocou no centro a problemática da pobreza e da marginalização de setores específicos da sociedade. Deu uma atenção especial ao camponês, pois entendia que suas necessidades e potencialidades não poderiam ser ignoradas. De maneira geral, entendeu que o povo deveria ser convocado para ocupar o seu espaço e ser agente da sua própria história, tanto na sociedade civil quanto na própria Igreja.

Se é possível dizer que o Vaticano II repercutiu na Igreja Católica na Paraíba, é ainda mais correto dizer que isso se deve ao simples fato de Dom José ter assumido esse Concílio como referência fundamental para as suas ações pastorais. Durante o seu governo, estudou e assimilou cada um dos dezesseis documentos conciliares tendo em vista aplicá-los de forma concreta à realidade dessa Igreja local. Fez uso de cada um deles como um instrumento de grande utilidade dentro dos seus planejamentos. Não mediu esforços para viver de forma profunda e com fidelidade o espírito do Concílio Vaticano II. A meu ver, seu maior mérito talvez tenha sido promover a comunhão eclesial entre a instituição católica e algumas iniciativas que fugiam ao velho ideário de uma Igreja totalitária e centralizadora em seu próprio corpo eclesiástico. Ou seja, preferiu desenvolver outras formas de relacionamentos, pautados pelo diálogo e pela parceria. Preferiu priorizar a busca da unidade através da multiplicidade.

Dom José continuou colaborando na fundação de seminários e escolas, porém com propósitos e métodos um pouco diferentes daqueles que tinham sidos estabelecidos, décadas antes, por Dom Adauto. As anteriores pretensões romanizadoras deram vez para organismos eclesiais que dispunham de práticas que se colocavam numa linha de tendência progressista. As prioridades pastorais da Arquidiocese passaram a viver uma reviravolta em sua caminhada histórica. Lentamente foi se consolidando uma nova autocompreensão eclesial, que encerrou o modelo de Igreja e a busca da cristandade anterior. Impulsionado pelo Vaticano II e pelas Conferências latino-americanas, coloca-se em pauta nessa Arquidiocese o problema do papel dos leigos na Igreja. Entende-se que não é mais possível manter os leigos como agentes restritos a tutela do clero.

Nessa direção, a partir da década de 80, contando com a contribuição inquieta e transformadora de Comblin, e seus projetos missionários, foram fundados na Arquidiocese da Paraíba espaços de formação direcionados tanto para futuros sacerdotes quanto para agentes de pastoral leigos. Com isso, abre-se para essa Igreja local um caminho que se pretendia inovador, especialmente para aqueles que durante muito tempo tanto fizeram para essa Igreja, mas, ainda assim, viviam as margens dessa instituição que ajudaram a promover.

3.2 Centro de Formação Missionária – Serra Redonda/PB

Imagem 9. Vista aérea do Centro de Formação Missionária

Fonte: Acervo do Centro de Formação Missionária

A Teologia da Enxada teve consequências. Embora sua experiência, enquanto proposta formativa não tenha sido duradoura, apenas três anos, (1969 – 1971), seus resultados foram profícuos, serviu de inspiração para outras experiências. Para Dom José, a Teologia da Enxada veio do método de Jesus, ou seja, do aprender fazendo. De acordo com este bispo, dos seminaristas que fizeram parte do núcleo de Salgado de São Félix, exceto um não se ordenou, mas seguiu seus trabalhos por outros campos. Sobre seus desdobramentos dessa formação, Dom José dizia que esta continuou, mas que tinha sido de um jeito inesperado. O Centro de Formação Missionária (CFM) resulta desse trabalho, foi inspirado pela Teologia da Enxada. Atentemos para o que disse Dom José Maria Pires:

> Por que não continuou a experiência da Teologia da Enxada? Teria surgido apenas para questionar o modelo único de formação que se tinha? Devia durar mais? É difícil responder. Mas foi fácil verificar que os que participaram da experiência permaneceram sempre unidos e se encontravam para rezar e refletir juntos. De um desses encontros de oração e reflexão

> nasceu o projeto de preparar jovens das comunidades rurais para serem os futuros animadores e servidores das comunidades prestando-lhes todos os serviços eclesiais inclusive os do padre. Dados os primeiros passos concretos, surgiu o Seminário Rural que começou a funcionar no prédio do Engenho Avarzeado no dia 25 de janeiro de 1981. O grupo era formado de doze jovens. Logo no ano seguinte, mudou-se o nome para Centro de Formação Missionária e o objetivo ficou sendo formar missionários que posteriormente, pudessem se ordenados padres. Todos deviam ser missionários, nem todos precisavam ser padres. Desde 1983 o Centro de Formação funciona perto de Serra Redonda. Já formou duas turmas e os primeiros missionários já foram enviados (PIRES, 1988).

Passados alguns anos, a preocupação que muitos sentiam era com a situação de abandono que as comunidades do campo se encontravam. Assim, o CFM surge como uma alternativa mediante a essa questão. Com a expulsão de Comblin do Brasil pela ditadura militar, em 1972, a experiência da Teologia da Enxada perdeu o seu principal mentor. Por isso, foi preciso buscar uma nova alternativa. Era preciso continuar formando agentes de pastorais, líderes comunitários e até mesmo padres para trabalharem juntos às camadas populares residentes fora do contexto urbano. Contudo, o período que Comblin ficou fora do Brasil foi, igualmente, o exato tempo em que não se viu uma experiência concreta como a que foi vivenciada pela Teologia da Enxada, nas cidades de Tacaimbó/PE e Salgado de São Félix/PB. Só com o seu retorno ao Brasil, em 1980, fazendo uso de um visto provisório, sendo que só em 1988 conseguiu seu visto permanente, é que uma nova experiência começou a ser arquitetada, só que dessa vez, com um novo formato.

Comblin não quis mais retornar à cidade de Recife, pois entendia que não tinha mais clima para uma possível retomada dos trabalhos que eram feitos antes. Afinal, o arcebispado de Dom Helder Camara estava chegando ao fim e acreditava que dificilmente restaria alguma coisa do modelo de Igreja que fora idealizada por esse bispo. E eis que no fim, Comblin estava certo. O sucessor de Dom Helder, Dom José Cardoso Sobrinho (1985-2008), logo tratou de promover um verdadeiro desmonte do modelo de Igreja que por anos vinha sendo estruturado por Dom Helder e sua equipe. Em função disso, a saída encontrada por Comblin era seguir com a proposta, porém em um novo ambiente. E foi assim que a Paraíba entrou no itinerário de Comblin. Estabeleceu morada no brejo paraibano, na cidade de Serra Redonda, com cerca de 110 Km de distância da capital João Pessoa.

Comblin entendia que o caráter missionário da Igreja tinha que ser preservado. E o Nordeste era um campo fértil para esse tipo de ação. Por isso, era preciso investir em uma nova caminhada. A questão era: como fazer e o que fazer? Ações missionárias pelo Nordeste e, particularmente, na Paraíba já existiram em demasia, como as de Frei Damião. Mas esse

tipo de trabalho era algo que não agradava Comblin, pois se tratava de missões que colocavam na sua centralidade o combate aos pecados da moralidade e da sexualidade das pessoas, o que as distanciava da dimensão sacramental da Igreja. Certamente, estes objetivos não eram algo que causasse preocupação em Comblin. Assim, para refletir sobre as novas ações missionárias a serem realizadas, convocou um encontro com a antiga equipe da Teologia da Enxada, entre outros convidados, e propôs a criação do Seminário Rural. Este encontro ocorreu na Ilha de Itamaracá/PE, em 1980. A ideia era fortalecer as Comunidades Eclesiais de Base e, como consequência, consolidar a Igreja dos Pobres.

Nesse encontro, sob a coordenação de Comblin, três projetos foram discutidos, conforme relata Mônica Muggler (2012). O primeiro tinha relação com o retorno das santas missões populares, inspirada na figura do padre Maria Ibiapina. A equipe creditava ser preciso resgatar a dimensão comunitária da fé, Deus através do outro numa clara oposição a relação Deus e eu. Essa proposta de missão se espalhou por vários locais do Nordeste. "Depois de alguns anos organizaram a Associação: a AMINE – Associação dos Missionários do Nordeste – que continua até o presente promovendo as missões populares" (MUGGLER, 2012, p. 173). O segundo projeto se voltava para formação das lideranças das Comunidades Eclesiais de Base, especialmente para as lideranças do mundo rural. Surgiu assim o Curso da Árvore, com uma formação sistemática e adaptada a realidade das comunidades. Um terceiro projeto, considerado o mais importante, foi à criação de um Seminário Rural com o objetivo de formar sacerdotes para a realidade e a cultura camponesa.

Este terceiro projeto, particularmente, foi inspirado na experiência da Teologia da Enxada, dos núcleos das cidades de Tacaimbó/PE e Salgado de São Félix/PB. Mas, onde realizar? Mônica Muggler lembra que o primeiro pensamento se voltou para a Arquidiocese de Dom Helder. Mas, era o início dos anos 80 e logo Dom Helder deveria se aposentar e como o projeto precisava de garantia e estabilidade, ao menos por um período de dez anos, logo se tornava inseguro investir todo esse trabalho naquela Arquidiocese. Assim,

> Dom Helder compreendeu a situação, e em conversa com dom Marcelo, seu grande colaborador que fora nomeado bispo auxiliar da arquidiocese da Paraíba (João Pessoa), decidiram apresentar a proposta a dom José Maria Pires. Ele imediatamente entusiasmou-se com a proposta. Acolheu na sua diocese, acompanhou todos os passos, facilitou e buscou recursos para a implantação dos projetos e sempre deu apoio enquanto esteve à frente da Arquidiocese (MUGGLER, 2012, p. 175).

O próprio Comblin ajudou no resgate dessa memória, narrando a ida do grupo até Dom José e a descrição em detalhes dos objetivos do projeto.

> No final de 1980 fomos, eu e um grupo de sacerdotes e missionários leigos, antigos alunos do seminário regional de Camaragibe e membros de experiências rurais de evangelização inculturada, conversar com dom José Maria Pires. Tínhamos elaborado um plano de pastoral rural baseado, sobretudo, na formação de agentes de pastoral de diversos níveis, mas bem adaptados à cultura camponesa nordestina. Entre os projetos estava um plano de seminário de tipo novo para preparar sacerdotes para o campo. O seminário estaria situado no meio do campo. Os alunos trabalhariam na agricultura, participariam da vida dos camponeses e receberiam uma formação humana e teológica adaptada à sua mentalidade de camponeses. Se os camponeses têm uma cultura oral muito mais do que a escrita, os seminaristas seriam formados dentro de uma cultura oral. Era o que se chamava naquele tempo "teologia da enxada" (COMBLIN, 2011, p. 195).

Dom José Maria Pires demonstrou tanto entusiasmo com esse projeto que o assumiu como se fosse seu. A recepção demonstrada foi tamanha que ele mesmo partiu junto com Comblin e sua equipe em busca de uma localidade, uma casa, para dar início a essa experiência. Como resultado, acabou disponibilizando para o projeto um terreno que pertencia a Arquidiocese, situado no município de Pilões, numa região conhecida como Avarzeado, situada a 112 Km da capital João Pessoa. Havia no terreno uma casa abandonada de um antigo senhor de engenho, que Dom José mandou consertar. Resolvida as questões estruturais, moradias e o espaço físico onde funcionariam as demais atividades do seminário, no dia 25 de janeiro de 1981 foi inaugurado o Seminário Rural. Porém, dias antes dessa inauguração, a imprensa local já fazia repercutir em seus noticiários a divulgação desta data. No dia 14 de dezembro de 1980, domingo, o jornal *O Norte*, de João Pessoa, apresentou em sua matéria uma entrevista que tinha sido realizada com Dom José a respeito do Seminário Rural, na qual se discutiu os objetivos desse seminário e seu método de trabalho.

Imagem 10. Nasce na Paraíba o Seminário Rural

O NORTE Primeiro Caderno ESPECIAL João Pessoa, domingo, 14 de dezembro de 1980 7

Nasce, na Paraíba, um Seminário que a Igreja tem como "idéia arrojada"

FRUTUOSO CHAVES

A Arquidiocese de João Pessoa estará inaugurando no dia 25 de janeiro, no Engenho Arvazeado, de propriedade da Igreja, o I Seminário Rural do Brasil, experiência destinada a formar padres para as Comunidades de Base da zona rural nordestina. A idéia, mesmo para o arcebispo dom José Maria Pires, de quem partiu, não deixa de ser arrojada, já que o propósito é o de transformar pessoas, em sua maioria semi-alfabetizadas, em novos padres, com apenas seis anos de estudo.

- A idéia é antiga, mas somente este ano é que foi possível sua execução. A preocupação é a seguinte: as Comunidades Eclesiais de Base vão crescendo em número cada vez maior e não há o acompanhamento necessário. Elas constantemente estão pedindo a presença de padres para uma assistência religiosa, mais direta. Acontece que os padres que moram na cidade já têm milhões de preocupações e os que trabalham em paróquias do interior também não podem dar às Comunidades de Base as presenças que elas estão exigindo - explicou dom José.

OUTRO RISCO

O arcebispo, contudo, levou em conta o que tem por "outro risco", quando idealizou o Seminário Rural.

- Por falta da presença dos padres - disse - as Comunidades começaram a ter uma dimensão quase que apenas social ou política. A dimensão religiosa, que é como a fonte de abastecimento do compromisso social e político, esta vai faltando e a Comunidade, em consequência, vai se esvaziando. Vai se esvaziando, também, na força do seu compromisso social, porque

candidatos a seminaristas. "Então fizemos dois estágios para selecionar esses candidatos. Um estágio está sendo feito em Tacaimbó, Pernambuco, e outro em Esperantinópolis, no Maranhão. Esses estágios são o período em que os candidatos juntam-se para se conhecerem. Enquanto participam da vida e dos trabalhos do povo, fazem reflexões e convivem como elementos superiores dirigentes, pelos quais são avaliados" - explicou dom José.

- No caso de Tacaimbó - prosseguiu - fui visitar o estágio. Passei lá uma manhã com eles e sei que dos oito que lá estavam, cinco haviam sido aprovados. No Maranhão, sei de outros 14.

SEM ESCOLARIDADE

O arcebispo revelou que as duas únicas coisas exigidas dos candidatos (que não precisam ostentar qualquer nível de escolaridade) "é que tenham mais de 20 anos de idade e experiência de trabalho apostólico na base".

- Se são analfabetos ou semi-alfabetizados - disse - receberão uma preparação de dois anos. Os que têm um pouco mais de cultura receberão, também, sua preparação, mas num nível adaptado às suas condições. O tempo, no Seminário, vai ser dividido entre trabalho no campo, pela manhã, estudo durante a tarde e, à noite, visitas ao povo. Nesta parte de preparação básica, eles vão ter estudo de Português, Realidade Social, Bíblia e Cataquese. Em Realidade Social, entrará um pouco de Geografia, História e Matemática".

No segundo período de preparação, também com a duração de dois anos, os seminaristas se espalharão em grupos de dois ou

auto-sustentação do Seminário. Mas, no início, é necessário que a Arquidiocese entre com todo o dinheiro para as despesas, mesmo porque a gente vai ter que manter uma equipe de supervisores. A equipe visitará periodicamente o Seminário, vai ganhar o mínimo, mas, de qualquer forma, isso representará despesas - disse.

Mas os custos do projeto serão muito reduzidos, porque a administração dos estudos, do trabalho e da própria Casa (onde a única pessoa assalariada será uma cozinheira) estará tudo ao encargo dos próprios seminaristas. A avaliação dos candidatos será feita pelos supervisores, todavia, em periódicas visitas ao Seminário.

SEM RESISTÊNCIAS

Dom José acha ainda muito cedo para medir o sucesso do empreendimento e a possibilidade de vir o Seminário Rural do Engenho Arvazeado transformar-se em modelo para o restante do País.

- Só daqui a dois anos teremos melhores condições de analisar se o que estamos tentando fazer responde às necessidades das Comunidades de Base, ou se é uma coisa mutante. No momento, a gente assume isto com muita esperança, mas sem fazer prognósticos - disse.

Afirmou, ainda, que, até o momento, não tem sentido resistências externas ao projeto do Seminário. "Até hoje, não houve nenhuma manifestação do Governo ou de proprietários de terras e acredito que eles nem estejam conhecendo o projeto. E se conhecerem, ninguém vai

a possibilidade de que o Seminário Rural seja futuramente visto como uma espécie de escola de insuflação à rebelião no campo.

- Possibilidade há, sobretudo porque o Seminário vai ter que seguir à risca a linha de evangelização da Igreja. E a Igreja na América Latina, apoiada recentemente pelos discursos do Papa, continuará sua linha de compromisso com os mais pobres e marginalizados. Justamente quando nós vemos que o povo vai perdendo o pouco da terra que ainda possuía, sentimos que o Seminário vai ter de se empenhar na defesa da terra para o homem. Então, ele terá que sofrer as mesmas restrições que a Igreja está sofrendo hoje no Brasil anteviu dom José.

O arcebispo paraibano revelou, também, que a idéia do Seminário Rural não nasceu do desejo de se modificar a atual situação de campo no Nordeste.

- Quem nos dera encontrar instrumentos para essa modificação. Mas o Seminário pretende simplesmente formar pessoas para servir ao povo do campo. Isso poderá ajudar na caminhada que o povo está fazendo. As modificações virão dessa caminhada do povo.

Dom José lembrou, em seguida, recente carta que endereçou "ao Governo da Paraíba", a quem escreveu que "as mudanças vão se fazer com a Igreja ou sem a Igreja. A Igreja está tentando ajudar e talvez apresse um pouco as coisas. As mudanças serão feitas com o Governo a favor, ou contra. Se estiver a favor, a caminhada será

Fonte: Acervo da Fundação Dom José Maria Pires, Serra Redonda/PB

O primeiro Seminário Rural do Brasil, experiência destinada a formar padres paras as comunidades de base da zona rural nordestina, é apresentado como uma "ideia arrojada", conforme destacado no título da matéria acima. A presença desse Seminário se tornou cada vez mais frequente nas páginas dos jornais locais. Ao longo da matéria, percebe-se por parte daquele órgão de imprensa uma nítida desconfiança em relação ao projeto. Não por acaso, a matéria assinada por Frutuoso Chaves tocava em pontos como a escolaridade que seria exigida para os candidatos desse seminário, quem estaria financiando o seminário e, por último, se até aquele momento a proposta daquele modelo de formação não teria enfrentado algum tipo de resistência. É fato que existiram resistências, não apenas no ambiente externo, mas, principalmente, dentro da Igreja.

Todavia, para cada ponto de questionamento posto pela matéria, Dom José procurou fazer os seguintes esclarecimentos: em relação a escolaridade, não seriam exigidos qualquer nível de estudos, mas precisariam ter mais de 20 anos de idade e experiência de trabalho apostólico na base. Se forem analfabetos ou mesmo semi-alfabetizados, receberão preparação

adequada ao nível de cada um no próprio seminário; quanto ao custeio, no início, a Arquidiocese entraria com todos os custos necessários, porém, com o passar do tempo, o trabalho que seria realizado pelos próprios seminaristas iria gerar renda e uma parte seria destinada no financiamento de cada um deles; por último, revelou que até aquela data não tinha existido nenhuma manifestação contrária aquele seminário, nem do Governo ou dos proprietários de terras das regiões próximas. Na verdade, Dom José acreditava que até aquela altura, estes ainda não conheciam o projeto o bastante.

Logo após a inauguração do Seminário Rural, a revista *Veja*, em 11 de fevereiro de 1981, publicou uma notícia-reportagem na qual fez sua crítica em relação a essa experiência. Tendo por título *Padres rurais: um seminário para quem trabalha na enxada*, a publicação seguiu numa linha semelhante da que fora usada pelo Jornal *O Norte*, da Paraíba. Ambas as reportagens destacaram o componente do trabalho braçal como uma das exigências da formação. A matéria é breve, dispõe de três parágrafos, sendo o primeiro e o segundo dedicados a apresentar duas questões: à escolaridade exigida para o ingresso no Seminário e os objetivos do Seminário, mas no terceiro, além de dar espaço para uma fala de Dom José, antes, porém, inicia com uma voz discordante e questionadora feita por um sacerdote pernambucano a respeito dos trabalhos que estavam sendo iniciados.

> "Em meu tempo, não se admitiria essa história de enxada e aula em comunidade de base", reage no Recife um religioso de formação tradicional, monsenhor Carlos Neves Calábria, que passou pelo seminário de Olinda. Dom José Maria Pires, o dono da idéia, pede que os críticos tenham um pouco de calma e esperem a primeira turma que vai sair, em 1983. Na verdade, os padres rurais não sairão do seminário em franco exercício do sacerdócio. Vão trabalhar primeiro junto a paroquianos por quatro anos. Só depois, a critério do bispo de sua diocese, é que poderão vir a ser ordenados.

Um ponto que chama a atenção nessas matérias, é que em nenhum momento o nome de Comblin foi mencionado, embora ele tenha sido um dos idealizadores desse Seminário. Em vez disso, foi creditado a Dom José o posto de ter sido o idealizador do Seminário Rural. Talvez, por um lado, seja o caso de entender que até aquele momento Comblin ainda não tenha sido devidamente apresentado, ou ele mesmo não tenha se feito conhecer como aconteceu na AOR. Por outro lado, o modo como a estrutura hierárquica da Igreja se faz presente na sociedade, inclusive, influenciando como as pessoas entendem e lidam com os assuntos que remetem a essa instituição, mostra seus efeitos em situações como essas: muitos, conscientes ou não, acabam reproduzindo o sistema hierárquico da instituição Católica. Assim, diante da amplitude e da ousadia do projeto, de imediato, os sujeitos externos

prontamente voltaram-se para a figura do bispo, autoridade eclesiástica superior, como aquele que dispõe da competência e da liderança necessária para investir num empreendimento dessa dimensão.

Com todas essas desconfianças externas e internas, outro elemento importante que considero válido destacar nesse processo, é a própria iniciativa de se fundar um Seminário, um espaço tão caro para a hierarquia eclesiástica. Não por ser um Seminário idealizado dentro de um modelo diferente de todos os que já tinham existido antes, um Seminário Rural situado no agreste paraibano, mas um Seminário.

Imagem 11. Seminário Rural (Formadores e alunos) - Pilões/PB, 1981

Fonte: Acervo da Fundação Dom José Maria Pires, Serra Redonda/PB

Os seminários católicos foram instituídos para tentar manter uma pretensa homogeneidade no pensamento do clero católico. A manutenção da coesão intelectual-conceitual faz parte dos seus objetivos. Nesse sentido, o Concílio de Trento (1545-1563) significou um dos grandes esforços legislativos e canônicos da Igreja, em todos os campos eclesiais, para o enfrentamento da reforma luterana que se encontrava em marcha. Mas nem por isso, se pode dizer que a reforma luterana foi o principal motivo para a realização de

Trento. É do entendimento de David Abadias que o verdadeiro motor do Concílio de Trento foi à própria reforma católica, e não o luteranismo. De fato, a literatura mostra que este Concílio trouxe para o debate interno da Igreja Católica uma reflexão que durante séculos se davam em torno dos costumes da Igreja, sua teologia e os seus dogmas da fé. O Concílio de Trento, portanto, "recolheu os problemas eclesiológicos, disciplinares, teológicos e pastorais que tinham sido detectados nos séculos XV e XVI, e deu a esses uma resposta madura, sólida e clara que guiará a Igreja até o Vaticano II" (ABADIAS, 2019, p. 122). Entre as suas principais respostas temos as criações dos seminários católicos.

Com a aprovação do decreto "*Cum adolescentium Aetas*", do Papa Pio V, em 1563, que recomendava que em cada diocese fossem criados Seminários, a Igreja Católica se revestia de um instrumental de grande relevância não só para o cuidado das vocações, mas que seria capaz de dar o direcionamento que ela julgasse ser o melhor para a formação do seu futuro corpo presbiteral. Apesar de ser um documento papal, tal decreto não foi observado de imediato pela Igreja europeia, só a partir do século XVII é que as suas recomendações começaram a entrar na práxis da Igreja. Daí por diante, o que se viu foi um clero fortalecido nas mais rígidas disciplinas e controles clericais e, mais ainda, engajado na aplicação de alguns dos objetivos que haviam sido estabelecidos por Trento, a unidade da fé e a disciplina eclesiástica. A instituição dos seminários representou, ainda, a garantia de se ter num ambiente fechado e afastado da sociedade,

> uma melhor formação religiosa, cultural e moral do futuro clero, com o objetivo de deixá-lo à altura de desenvolver a atividade pastoral, procurando fechar ao clero o acesso aos ofícios seculares e evitar que o exercício do seu ministério ficasse condicionado pelas preocupações econômicas, como se se tratasse de um emprego qualquer: condições não raras e destinadas a perdurar mesmo depois da intervenção da reforma, dado o número elevadíssimo de sacerdotes que então havia (POTESTÁ; VIAN, 2013, p. 265).

Os seminários, sem dúvidas, são um dos legados mais importantes deixados pelo Concílio de Trento. Antes desse Concílio, o exercício sacerdotal não pressupunha, necessariamente, estudos e uma formação adequada. No tocante a formação do sacerdote tridentino, indubitavelmente, essa formação deveria estar pautada, antes de tudo, pela irrestrita obediência a Igreja Católica. Partindo desse pressuposto, a formação deveria ser orientada pelo aprendizado das Sagradas Escrituras, livros eclesiásticos, gramática, canto, cálculo, administração dos sacramentos, homilias dos santos e, principalmente, pelo exercício dos ritos e das cerimônias da Igreja. Sobre os seminários, os bispos teriam amplos poderes, tanto no

sentido de eliminar os candidatos que julgassem incultos ou indignos para o sacerdócio, ou mesmo favorecendo outros com um nível de estudo tido como mais apurado, em geral, vindos de uma linhagem familiar de renome.

Sem exagero, é possível afirmar que as formações que foram dadas nesses espaços eclesiásticos ajudaram a implantar de forma sucessiva e gradual um modelo de Igreja que se estabeleceu até a contemporaneidade. Só sendo confrontado pelo Concílio Vaticano II. Mas, até hoje, a consciência eclesial de Trento permanece através do modo como muitos sacerdotes exercem seu ministério. Com o Vaticano II a importância da formação foi reafirmada. Contudo, alguns defendem que o modelo de Igreja proposto por este Concílio foi um dos principais motivos para as crises das vocações que passaram a ser percebidas entre os seminaristas e sacerdotes católicos em fins da década de 1960. As transformações trazidas pelo Vaticano II, no âmbito teológico e pastoral, "fez com que muitos sacerdotes, formados no modelo anterior – o tridentino – tivessem dificuldades com a sua própria identidade e com o papel a desempenhar na comunidade eclesial em processo" (CABRAL, 2008, p. 51). Restam poucas dúvidas que o Vaticano II, sem contrapor Trento, esboçou um modelo de padre muito além de Trento.

Nessa perspectiva do Vaticano II, percebe-se que nos fundamentos da formação do sacerdote passaram a existir uma maior abertura para a incorporação de determinados saberes e experiências locais, a importância do seu serviço não seria balizado por sua capacidade frente a administração paroquial e sacramental, mas pelo serviço prestado dentro da sociedade em que se encontrasse inserido. Um perfil de sacerdote que podemos encontrar, de forma exemplar, na carta em que Dom José Maria Pires se despede da Arquidiocese da Paraíba. Nessa carta, além de mencionar sobre a função dos seminários e da crise das vocações, também narra que o Concílio Vaticano II, ao projetar uma nova imagem para a Igreja, acabou criando um novo modelo de padre. Diz em sua carta:

> O Concílio Vaticano II apresenta o padre como o homem separado do povo para ser colocado a serviço desse mesmo povo. Ele deve cultivar as virtudes humanas, deve relacionar-se bem com todos e sua espiritualidade estará centrada na **caridade pastoral**. Nesse esforço, ele deverá, se for o caso, ousar entrar por caminhos novos correndo os riscos próprios de um pastor. Não estará mais de costa para o povo, não falará mais, nas celebrações, uma língua que o povo não conhece, não será um solitário incapaz de amar e cultivar amizades sadias (PIRES, 1995, p. 25- Grifo do autor).

Como reforça Dom José, uma proposta formativa que o aproxima do povo. Contudo, se por um lado, esta proposta fez com que muitos jovens vocacionados ao sacerdócio logo

percebessem que não seriam capazes de se adequar a esse novo modelo. Por isso, preferiram trilhar por distintos caminhos existentes dentro da própria Igreja, por outro lado, outros entenderam que esse modelo apontava para um serviço sacerdotal abrangente, expresso nas diferentes esferas da sociedade, o que exigiria a superação de uma das expressões tridentinas dominantes antes do Vaticano II: "fomos formados para o serviço da Igreja, não para o serviço do mundo. Tudo era ordenado para mostrar um padre modelar, afastado das realidades terrenas e voltado para o interior" (PIRES, 1995, p. 25). Assim, sem se colocar contra essa expressão, a eclesiologia povo de Deus, do Vaticano II, pôs em marcha não só um novo modelo de bispo, mas um novo modelo de sacerdote e, portanto, a necessidade de novos modelos de formações.

Sendo assim, em conformidade com as pretensões eclesiológicas do Vaticano II, o Seminário Rural, encontrou o seu espaço a partir do interesse demonstrado por muitos agentes de pastorais, pois a proposta dessa formação preenchia alguns espaços que foram deixados em aberto pela interrupção da Teologia da Enxada. A ideia desse seminário era, de fato, formar e ordenar sacerdotes para o meio rural, todavia dentro das normas canônicas, conforme estabelecidas para os demais seminários regulares. Tendo o apoio do Arcebispo não teria como dar errado. Mas deu. O primeiro revés sofrido tem a ver com o fato de que, tão logo as atividades do Seminário tiveram seu início, a própria equipe de coordenação percebeu que o local, por uma série de situações desfavoráveis, não era apropriado para as atividades de um seminário. Sendo assim, em 1982, o seminário foi transferido para a cidade de Serra Redonda. Mais uma vez, toda a estrutura teve que ser pensada e construída. E, novamente, Dom José se dispôs em ajudar, capitaneando recursos para a construção.

Sobre essa etapa Comblin (2019) lembra que visitaram outras terras da diocese e que a escolhida acabou sendo por Serra Redonda. Era uma terra com cerca de vinte hectares. Uma terra muito pedregosa, seca e com um pequeno açude. O terreno tinha sido doado à paróquia. Encontrava-se naquela ocasião em plena situação de abandono e, portanto, disponível. O vigário da cidade, pe. João Geeroms,[87] não só foi favorável a doação do terreno como acolheu com muito entusiasmo a proposta do Seminário naquela cidade. Assim, num sítio chamado Isidoro, foram construídas três casas, um salão com refeitório e cozinha, outra casa ainda maior com sala e quartos para os dirigentes, uma biblioteca que serviria também como ambiente de estudos e, por último, uma capela. Durante os dois primeiros anos de formação, este seria o ambiente de estudo e de trabalho dos seminaristas.

[87] Pe. João Frans Geeroms (12/10/1916-27/02/2007), assim como Comblin, foi um sacerdote de origem belga. Chegou ao Brasil em 1947. Durante 20 anos, foi pároco em Serra Redonda, paróquia São Pedro e São Paulo.

O Seminário Rural veio suprir na época uma ausência sentida nas CEBs, a falta de dirigentes capacitados e ministros ordenados que pudessem garantir a essas comunidades a condição de serem vistas como "um novo modo de ser Igreja". A Igreja, independente de modelos, tem na sua raiz e no centro de sua celebração a Eucaristia. Mas para que a haja a celebração eucarística se faz necessário a presença de ministros ordenados. Existia por parte dos idealizadores do projeto uma clara consciência de que a Igreja tinha como um de suas obrigações formar sacerdotes para as comunidades cristãs, para todos os ambientes. O problema que foi detectado é que os sacerdotes residiam nas cidades, deixando a zona rural com pouca assistência. Dom José (1995) dizia que um padre que se formou na cidade, que fez seu curso de Filosofia e Teologia, teve uma formação acadêmica que o preparou para a cidade, por isso, era provável que dificilmente eles se voltariam para os assuntos do campo. As CEBs surgiram em setores rurais, por isso precisavam de sacerdotes que dialogassem e compreendessem de perto essa realidade.

Todavia, o trabalho do Seminário Rural não era apenas em vista da formação de sacerdotes rurais. Pensava-se, com cuidado, que os seus seminaristas, em vez de sacerdotes, poderiam ser também missionários. E para ser missionário, ser padre não é uma exigência. A necessidade maior era sempre atender as necessidades das comunidades. A iniciativa desse modelo de Seminário foi de total responsabilidade da Arquidiocese da Paraíba. Se tudo ocorresse bem, outras experiências poderiam copiar o modelo e seguir o mesmo caminho. Do contrário, o fracasso seria, igualmente, restrito a essa Arquidiocese. Sem dúvidas, Dom José estava empolgado com os trabalhos. Tudo transcorria bem até que, em seu relatório quinquenal enviado a Santa Sé, referentes às atividades desenvolvidas na Arquidiocese da Paraíba, no período de 1976-1980, mesmo estando fora quase três anos do período, incluiu no relatório o início dessa experiência. Como resposta, recebeu a desaprovação da mesma. O argumento apresentado foi de que aquele modelo de Seminário não atendia as exigências mínimas estabelecidas pela *ratio studiorum*.[88]

Em depoimento concedido a Carlos Augusto da Silva Júnior, que na ocasião estava elaborando sua dissertação de mestrado, intitulada *Fundação Dom José Maria Pires: uma experiência de Educação Popular – Serra Redonda/PB*, 2014, pelo Programa de Pós-

[88] É uma coletânea fundamentada em experiências vivenciadas no Colégio Romano, a que foram adicionadas observações pedagógicas de diversos outros colégios, cujo objetivo é instruir rapidamente todo o jesuíta docente sobre a natureza, a extensão e as obrigações do seu cargo. A Ratio surgiu com a necessidade de unificar o procedimento pedagógico dos jesuítas diante da explosão do número de colégios confiados à Companhia de Jesus como base de uma expansão em sua totalidade missionária. Constituiu-se numa sistematização da pedagogia jesuítica contendo 467 regras cobrindo todas as atividades dos agentes diretamente ligados ao ensino. Recomenda que o professor nunca se afaste do estilo filosófico de Aristóteles e da teologia de Santo Tomás de Aquino.

Graduação em Educação – UFPB, João Batista Magalhães Sales lembrou que o Vaticano se pronunciou oficialmente através de uma carta. Nesta, a reprovação do Vaticano em relação ao Seminário Rural foi contundente. Foi ressaltado que esse projeto não atendia as recomendações mínimas exigidas para a construção de um currículo, tampouco para a práxis formativa que era exigida pela Sagrada Congregação para a Educação Católica. Ainda de acordo com João Batista, na carta, a resposta do Vaticano dizia que "admira que essa iniciativa tenha surgido se ela não chega nem perto daquilo que se deseja para ser padre. Depois Dom José Maria Pires acolheu porque ele era muito aberto às críticas e muito mais ainda ao Vaticano" (SALES, 2014, p. 64). Com essa resposta negativa, acreditava-se que o fim estava posto. Afinal, "Aquele 'não' de Roma significou muito mais que um 'não' ao projeto de um Seminário Rural, mas, sobretudo, um 'não' às CEBs do Brasil e à teologia latino-americana" (SILVA JÚNIOR, 2014, p. 61).

De fato, sob o pontificado de João Paulo II (1978-2005), algumas pautas de renovações se tornaram difíceis. Ainda assim, algumas pautas de víeis progressistas se tornaram presentes no seu pontificado, como é o caso do ecumenismo, que se tornou um elemento importante na política da Igreja Católica. Uma pauta que desde o Concílio Vaticano II já vinha sendo implantada. João Paulo II nunca deixou de lembrar que estava alinhado com o ecumenismo e com o diálogo entre os cristãos. Tal atitude pode ser confirmada por sua Encíclica *Ut Unum Sint* (Que eles sejam um), publicada em 25 de maio de 1995. No entanto, a despeito das suas boas intenções para com esse ecumenismo, a mensagem que ele realmente conseguiu transmitir foi o de ser um papa que fomentou uma séria crise ecumênica, posto que "a recentralização efetuada por João Paulo II no próprio seio do catolicismo tem consequências negativas em matéria ecumênica" (WILLAIME, 1995, p. 171). É certo que as crises ecumênicas contemporâneas tem múltiplas causas, coletivas e subjetivas, religiosas e sociológicas, por exemplo. Todavia, muitas das orientações dadas pelo Papa João Paulo II acabavam nutrindo não só uma crise ecumênica, mas uma crise no próprio mundo interno do catolicismo.

Sua política institucional gerou barreiras que comprometeram muitas das perspectivas adotadas depois do Concílio Vaticano II. Seu pontificado representou, particularmente, para a Igreja da América Latina um verdadeiro desmonte já que algumas das experiências surgidas na Igreja de base nesse continente foram reprimidas e postas em sucessivas situações de silenciamentos. Na avaliação de Faustino Teixeira (2009), o período que cobre as três décadas do pontificado de João Paulo II, que contou ainda com o apoio especial do prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Ratzinger, que desde 1982 ocupava esse cargo,

foi caracterizado pela afirmação da identidade e pela busca da clarificação da fé. Face ao risco do relativismo e da fragmentação do catolicismo, a dinâmica institucional esforçou-se em buscar apresentar um catolicismo firme e unido, no qual o principal instrumento a ser usado seria sua doutrina teológica-moral. Com isso, "o ideal que se firma é o de reorientação e restauração da Igreja Católico-romana e de busca de um novo equilíbrio eclesial" (TEIXEIRA, 2009, p. 163).

Nas esferas locais, essa dinâmica restauradora representou a manifestação crítica do Vaticano sobre as novas tendências e reflexões teológicas que se encontravam em curso na América Latina. As expressões práticas dessas teologias, que trabalhavam por caminhos pastorais e eclesiológicos alternativos, também foram afetadas por essa cerceadora dinâmica romana. Uma dinâmica que sob a tutela do Papa João Paulo II e do cardeal Ratzinger buscava a todo custo reforçar a identidade cristã e a continuidade da sua tradição, relativizando o que vinha sendo realizado pelas experiências locais. Muitas vezes, inclusive, classificando essas estruturas menores como dissonantes em relação ao modelo que é solicitado por Roma. Essa postura que foi adotada pela Igreja de Roma não só acentuava o seu claro interesse de centralização, como impunha impedimentos a projetos locais que trabalham em vista da afirmação dessas Igrejas e da autonomia dos leigos.

A esse respeito, é sugestivo lembrar o Sínodo extraordinário dos Bispos de 1985. Embora tenha sido convocado para celebrar os vinte anos do Concílio Vaticano II, sob a justificativa de revisitar os seus temas, o que de fato aconteceu foi um verdadeiro desmonte dos temas conciliares. Na visão da Cúria romana, era preciso retificar os "erros" e os "desvios" de interpretação que se deram sob os temas conciliares. Para a Cúria, a América Latina era um campo fértil para interpretações errôneas. O Sínodo dos bispos acentuou uma Teologia "de cima", marcada por uma atenção centrada sobre o "mistério" e a "comunhão", apreendidos em si mesmos e depois deduzidos em suas consequências para o cotidiano da vida eclesial. Mas, "sem desconhecer a sua legitimidade, tal Teologia pode prejudicar a vida eclesial de outras igrejas quando ela se julga e se atribui a exclusividade da legitimidade, desclassificando todas as outras maneiras de pensar teologicamente e agir pastoralmente (LIBÂNEO, 1986, p. 86). Vê-se, então, que uma leitura dos direcionamentos tomados por esse Sínodo ajuda a colocar algumas luzes nas motivações que levaram a Igreja de Roma a recusar a proposta formativa que fora planejado pela equipe do Seminário Rural na Paraíba.

> Os alunos permaneciam dois anos nesta casa central onde recebiam os fundamentos da formação: oração e espiritualidade, leitura e interpretação da

> Bíblia, português, matemática, estudos sociais. Durante a manhã trabalhavam na terra e a tarde tinham aulas. Nos finais de semana visitavam as famílias da vizinhança, sempre orientados a escutar, ouvir, conhecer. Era a chamada a *pastoral da escuta*. Para os quatros anos seguintes, os alunos constituíam equipes e residiam em sítios ou povoados longe de cidades. Durante quatro anos realizavam seus estudos, seguindo os roteiros dos quatro volumes do breve curso de Teologia, de José Comblin. Mensalmente, alguém da equipe de formação os visitava para revisar os estudos e fazer o acompanhamento da formação (MUGGLER, 2012, p. 176-177).

Embora o Seminário tenha recebido sua carta de desautorização em 1983, e o Sínodo dos bispos tenha sido realizado um pouco depois, em 1985, é inevitável não deixar de considerar que a linha teológica que fora demonstrada nesse evento, visto por muitos autores como excludente, sobretudo, das experiências que aconteciam na América Latina, já era uma realidade na Cúria romana antes mesmo da sua realização. Uma linha que, no meu entendimento, não pode deixar de ter influenciado na desautorização do Seminário Rural. Ainda sobre esse caso, na sua Carta Pastoral de despedida da Paraíba, em 1995, em três parágrafos, Dom José faz uma síntese elucidativa a respeito desse momento. A narrativa de sua mensagem resultou numa transcrição longa, porém necessária. Assim, sobre a desautorização da Santa Sé, Dom José disse o seguinte:

> Enviei a proposta como **anexo** ao Relatório Quinquenal referente ao período 1976 a 1980. A Santa Sé a desaprovou como caminho alternativo de formação sacerdotal embora a tivesse considerado válida para a formação de Catequistas. A entidade, que havia apenas iniciado os primeiros passos, deixou de ser denominada Seminário Rural e passou a ser um Centro de Formação Missionária como é conhecida até hoje (...). Não conseguimos evitar a frustração dos jovens. Muitos deles haviam sentido na infância e na adolescência o desejo de ser padres. A pobreza material foi, geralmente, o obstáculo para que pudessem estudar, fazer o curso secundário completo, enfrentar os exames vestibulares, cursar a Filosofia e a Teologia a fim de atingir a realização do ideal sacerdotal. Com a abertura do "Seminário Rural", muito deles esperavam poder ordena-se sacerdotes um dia. Quase todas as cartas de pedidos de admissão no Centro de Formação Missionária faziam referência a esse desejo de "ser padre um dia". Com o veto da Santa Sé à iniciativa, a orientação passou a ser no sentido de formar Missionários. Seus frutos, ainda modestos, mas significativos, estão aí demonstrando que vale investir recursos humanos e financeiros na formação de lideranças populares cristãs (...). O CFM teve como primeiro e grande projeto missionário o "Curso da Árvore" que estende a formação às próprias comunidades, em encontros de fins-de-semana com uma programação elaborada e executada dentro dos moldes da cultura popular. A criação do Centro de Formação Missionária Feminino foi um desdobramento natural que respondeu aos numerosos apelos de moças das Comunidades, desejosas de se prepararem para a vida missionária sem terem de abandonar a família e o meio popular. Hoje o CFM tem sua sede principal no sítio Isidoro, de propriedade da Paróquia de Serra Redonda. Uma entidade denominada

> Associação dos Missionários do Campo congrega os que se consagraram para a missão. O CFM tem suas instalações em Mogeiro, no terreno pertencente à Paróquia. As consagradas formam a Associação das Missionárias do Meio Popular. Equipes de Missionários e de Missionárias já estão presentes em algumas Dioceses do Nordeste. Uma dessas equipes faz experiência, até hoje inédita entre nós, de vida contemplativa em meio às lides campesinas (PIRES, 1995, p. 34-35).

Roma locuta causa finita (Roma falou, a causa está encerrada). Ao ser desautorizado pela Igreja de Roma, como lembrou Dom José, o Seminário Rural, em sua proposta inicial, perdeu sua legitimidade. Mas, nem por isso, a equipe que estava envolvida nesse projeto perdeu o fôlego e deixou de insistir numa Igreja toda ela missionária. Sobre essa insistência, a carta de Dom José ajuda a esclarecer uma etapa importante da história desse Seminário: como este passou da situação de Seminário Rural para o de Centro de Formação Missionária (CFM). Para não perder os investimentos materiais entre outras realizações que já haviam sidas empreendidas, foi preciso adotar novas estratégias de ações, novos objetivos. A partir de então, sua finalidade primeira de formar e preparar sacerdotes para o meio rural cedeu lugar para outra linha de trabalho. Adotou-se como novos objetivos, conforme lembrou Dom José (2011), a formação de catequistas, líderes de comunidades, missionários/as leigos/as, jovens e adultos, para o campo. Por consequência, uma nova nomenclatura para esse espaço de formação foi criada, o mesmo passou a ser chamado de CFM.

Ao escrever sobre esse momento, Mônica Muggler afirmou que esta nova experiência, como CFM, empolgava,

> (...) todos estavam empenhados. Os primeiros alunos vieram da Paraíba, do Maranhão, de Sergipe, da Bahia, do Piauí... Dom José Maria fazia a articulação entre os bispos do Regional Nordeste 2 e também com outros. Diversos bispos apoiavam a iniciativa, visitavam, enviavam alunos. Diversos sacerdotes também apoiavam e se faziam presentes no Centro de Formação Missionária (MUGGLER, 2012, p. 177).

A partir de então, vale ressaltar que apesar de alguns benefícios conquistados com essa nova proposta, a exemplo da Santa Sé que não apenas deixou de tocar nesse assunto como até mesmo passou a ajudar com financiamentos para essa formação, o fato é que os primeiros anos de atividades não foram absolutamente tranquilos, pois ainda pesava a posição negativa de Roma em relação ao projeto anterior. Muitos dos que buscavam uma formação sacerdotal, como lembrou dom José, sentiram-se abalados por terem seus objetivos bruscamente interrompidos. Em razão disso, muitos desistiram já que a busca pela ordenação sacerdotal era a meta principal. Um sonho a ser alcançado por muitos jovens que enxergavam naquele

modelo de Seminário um caminho alternativo, mais acessível, para se chegar à ordenação sacerdotal. Um sonho que pelos demais seminários tradicionais seria praticamente impossível para muito deles. Mas, por outras razões, muitos outros jovens se sentiram atraídos com essa nova proposta.

Do ponto de vista educativo e pastoral, é possível dizer que o CFM conseguiu alcançar resultados bem mais amplos, pois no processo formativo que fora estabelecido para os seus alunos, métodos e abordagens conceituais, o desenvolvimento de um currículo autônomo, contemplando temas que seriam restritos aos seminários convencionais, tornou ainda mais dinâmico e atrativo os seus trabalhos. Prova disso é que no período de 15 a 22 de janeiro de 1985, Paulo Freire e sua esposa, Elza, se fizeram presentes no CFM. Por intermédio de Comblin, ambos aceitaram o convite feito para realizar um curso semanal com os missionários e agentes de pastorais que se encontravam em formação. Tendo por título "Encontro com Paulo Freire", o curso não só estabeleceu uma troca de experiências entre formadores e formandos como, ao mesmo tempo, serviu para atestar a perspectiva freireana adotada pela formação.

Imagem 12. Passagem de Paulo Freire pelo CFM (1985)

Fonte: Acervo da Fundação Dom José Maria Pires.

Mais detalhes sob a presença de Paulo Freire no CFM, podemos encontrar no *Livro de Tombo* deste Centro, que tem registrado por escrito várias pautas e acontecimentos que envolvem não só a patê de formação, mas a própria história do CFM. Uma história que se inicia pelo Seminário Rural, passando pelo CFM, pela Fraternidade São Marcos e chegando até a Fundação Dom José Maria Pires. Sem mencionar que nesse Livro de Tombo, existem registros de vários outros assuntos relativos não só ao CFM, mas ao próprio contexto sócio-político do Estado e do país. O exato momento da passagem de Paulo Freire pelo CFM foi registrado da seguinte forma:

> Chega ao CFM o professor Paulo Freire e sua esposa Elza, correspondendo à intensa expectativa. Chegou às 10hs, trazidos pelo pe. José Comblin que os acompanhou. Bem dispostos, os dois foram recebidos calorosamente. Ficaram hospedados no quarto atrás da capela, onde Dom José se hospeda quando aqui vem. Já as 14hs, fez os primeiros contatos com a turma, escutando um a um pra contar suas histórias e seu itinerário. Inicia-se, assim, o "curso" esperado com o maior educador brasileiro que nos dá estes dias o privilégio de sua presença (LIVRO DE TOMBO DO CFM, 1985).

Uma de nossas depoentes, Aparecida Félix Queiroz, que tem grande parte da sua própria história de vida ligada aos projetos missionários comblinianos, seja como ex-aluna do Centro de Formação Missionária Feminino, em Mogeiro, seja como uma das coordenadoras do CFM, também fez uma menção sobre a presença de Paulo Freire e de sua esposa Elza nesse Centro, o que ajuda a dimensionar o quanto foi significativo esse momento. "Quando tava construindo isso aqui, foi em 85, ele ficou uma semana hospedado, aqui, com a esposa. Muita gente. Tem no livro de tombo aqui" (QUEIROZ, 2018). Ainda a respeito deste Livro, de todos os registros feitos nele, em especial, um chama a atenção. De tão valiosa, merece, inclusive, uma transcrição. Trata-se de uma breve reflexão escrita e assinada pelo próprio Paulo Freire, na qual este procura fazer uma síntese e transmitir uma mensagem de apoio aos trabalhos que estavam sendo realizados por aquele espaço de formação.

> É formidável quando, andando nas "ruas" da história, ao dobrar uma "esquina", nos defrontamos com um pedaço, pelo menos, de nossos sonhos, sendo realizado. Foi isto que ocorreu com Elza e comigo, nesta casa, ao conviver por uma semana com aqueles e aquelas que, pacientemente e impacientes, a fazem (FREIRE, 1985).

Assumindo abertamente uma perspectiva freireana, assim como foi com a própria Teologia da Enxada, o CFM, no seu método de formação, seguiu numa linha semelhante ao que já vinha sendo usado pelo Seminário Rural. Ou seja, inicialmente, os alunos ficavam

estabelecidos em regime interno durante dois anos e os estudos eram adaptados de modo a valorizar o diálogo com as famílias da própria região. Trabalhavam na terra durante a manhã, a tarde tinha os estudos e nos finais de semana tinha as visitas pastorais. Nos quatros anos seguintes, eram realizados trabalhos pastorais. Mas, com o passar dos tempos, ficou difícil manter esses missionários dentro dessa proposta metodológica, pois "os recursos tinham diminuído muito, muito mesmo. Pra manter esses jovens morando aqui era muito dinheiro. Aí, foi cortado, né? Não tinha também como articular jovens pra continuar a morar e manter" (QUEIROZ, 2018). Limitados em vários recursos, entre os quais os financeiros, falou mais alto as necessidades de redefinições não só em relação aos métodos de estudos e trabalhos, que eram aplicados a formação, mas na própria administração do Centro.

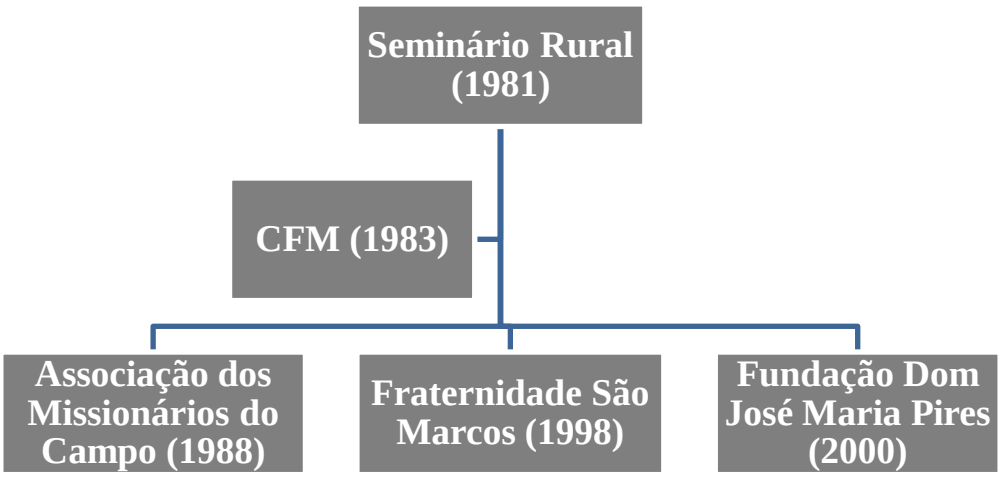
Em face às circunstâncias, como o alto número de desistentes e a própria falta de abertura dada pela estrutura da Igreja para aquele tipo de missionário, foi preciso, mais uma vez, buscar uma nova orientação para essa formação. Raimundo Nonato de Queiroz, no relatório anual de avaliação do CFM do ano de 1995, deixou em registro que dada à conjuntura eclesial do momento, aquele modelo de formação missionária já não se sustentaria mais. Consta nesse relatório que a grande questão era a dificuldade que esse missionário leigo e pobre teria de enfrentar nas paróquias e Dioceses para garantir um lugar na estrutura da Igreja, pois o modelo de Igreja que tinha sido preconizada no Vaticano II, que lançou as bases para a necessária formação e inserção dos leigos na vida da Igreja, ainda não tinha acontecido de fato. Pior, ainda, é que desde o Sínodo extraordinário dos Bispos de 1985, a Igreja de Roma retirou o fundamento central daquela iniciativa missionária, que é era Igreja como povo de Deus.

Ainda nesse relatório, Raimundo Nonato segue dizendo que "ser missionário leigo consagrado, dedicado à criação e sustentação de Comunidades Eclesiais de Base ia se tornando a cada dia um ato de heroísmo e de extrema criatividade que poucos tinham condições humanas de assumir" (QUEIROZ Apud SILVA JÚNIOR, 2014, p. 86). Assim, portanto, visando superar essas dificuldades que se apresentava, um dos primeiros passos estabelecidos foi à criação dos cursos de formação de finais de semana, sendo estes realizados uma vez por mês. Inicialmente, foram postos a testes os cursos de *Realidade Social* e *Psicologia*, sempre numa perspectiva popular. Estes foram pensados em benefício de um público mais amplo: homens e mulheres, jovens e adultos que estivessem engajados nos mais diversos serviços, sejam nas paróquias, nas pastorais ou nos movimentos sociais. Com essa nova perspectiva acreditava-se que rumos promissores poderiam ser vislumbrados mais adiante. Contudo, as dificuldades persistiram.

Uma das dificuldades encontradas foi com a ausência de uma equipe de formadores que pudesse colaborar na assessoria desse projeto, já que alguns dos antigos formadores do Seminário Rural e do CFM, como João Batista Magalhães, Comblin, entre outros, já não se faziam mais presentes, o que dificultava a aplicação das ementas sugeridas para os cursos. Diante disso, naquele momento, as formações se tornaram inviáveis. Mesmo assim, ainda persistia a ideia de ter uma formação voltada para os diferentes grupos e sujeitos que animavam a caminhada da Igreja dos Pobres. Um dos fatores favoráveis para isso era a própria história que o CFM tinha construído com esse tipo de trabalho formativo, o que fez desse centro uma referência na Igreja de Base. Favorável também era o espaço físico que tinham a disposição. Por essas e outras razões é que no ano 2000, oficialmente, o CFM deixou de existir e nasceu à instituição jurídica que foi denominada Fundação Dom José Maria Pires (FDJMP).

O uso de diferentes nomenclaturas, empregados, em certo sentido, para uma mesma instituição, acabou se tornando algo recorrente. Pude constatar que essas três nomenclaturas, até aqui apresentadas, não foram as únicas. Assim, buscando entender melhor a árvore genealógica do Seminário Rural, descobri que outros galhos brotaram dessa mesma árvore.

Árvore genealógica do Seminário Rural



Fonte: árvore elaborada pelo autor da tese

A Associação dos Missionários do Campo, embora nascida do tronco do Seminário Rural, ela dispõe de uma história que adquiriu rumo próprio. Sua experiência missionária se espalhou pelo Nordeste. Se juntaram a outras experiências que, até hoje, seguem realizando missões populares, como é o caso da AMINE. Por isso, os elementos da sua ação e, por

consequência, da sua própria identidade não podem ser recolhidos num espaço tão curto como este. Fica aqui o registro. Quanto a Fraternidade São Marcos, ao contrário da Associação dos Missionários do Campo, esta é uma experiência menor. Ela se reduz a um grupo de três famílias que passaram a residir no CFM a fim de administrar e buscar melhorias para o seu espaço físico. Ou seja, era um grupo que administrava a instituição não só durante suas atividades formativas, mas depois delas. Esta fraternidade também fazia uso do espaço do CFM como um meio de fonte de renda, através da produção de alguns gêneros alimentícios, como leite e iogurte, já que a localidade era bastante favorável para isso.

De volta a FDMP, Aparecida Félix Queiroz, esposa de Raimundo Nonato de Queiroz, ao falar do início dessa nova experiência, fez a seguinte observação: "a gente fundou a Fundação, que foi pra se ter independência, pra ver se conseguia atuar de uma forma mais autônoma, mas ficou sem apoio" (QUEIROZ, 2018). Uma fala importante, pois, percebe-se que o primeiro objetivo sempre foi o de não deixar a experiência morrer. Firme nessa premissa, ao se estabelecer como fundação, lhes era dada a possibilidade de encontrarem, de forma autônoma, as melhores estratégias para a capitação de recursos, sem depender obrigatoriamente do aparato institucional da Arquidiocese, embora sempre tenham contado como o apoio desta instituição. A partir de então, como fundação, sem fim lucrativo, foi preciso pensar numa forma de obter recursos econômicos para a manutenção da casa e dos trabalhos a serem desenvolvidos. A primeira alternativa pensada foi solicitar de cada cursista um valor por cada final de semana que estivessem participando da formação. Além disso, agências de financiamentos, como a organização católica Adveniat,[89] deram suas colaborações. Apesar desse esforço, que deu certo por um tempo, com o passar do tempo essas estratégias se mostraram insuficiente para cobrir todas as despesas.

Quanto ao aspecto formativo da FDJMP, foi preciso pensar em novos projetos, buscar novos métodos e estabelecer novas parcerias. O Estatuto criado que passou a regulamentar a Fundação, apresentava que a principal razão para a sua existência era se colocar a serviço da formação de jovens e adultos que exercessem papéis de lideranças em diferentes representações religiosas, culturais, políticas e sociais. Para isso, além de seguir contando com o apoio de antigas parcerias, pode contar com a colaboração de outras estruturas da Igreja e da sociedade. Tais como: Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI); Pastoral da Juventude (PJ); Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP); ambos da Arquidiocese da Paraíba; Conselho Paroquial da Paróquia São Pedro e São Paulo (Serra Redonda); Fraternidade São

[89]Organização filantrópica da Igreja Católica alemã para a América Latina.

Marcos e a Associação Árvore (Casa de Retiro e Oração São José), da cidade de Bayeux. Estas representações religiosas e sociais acabaram se tornando parte do conselho diretor da FDJMP.

Para a concretização dos seus trabalhos, as experiências anteriores serviram sempre de inspiração e ponto de partida. Até porque, conforme Silva Júnior, a FDJMP veio a ser um prolongamento das experiências do Seminário Rural e do Centro de Formação Missionária, e "em sua práxis primou e construiu uma educação libertadora e emancipadora pautada em princípios cristãos de valorização humana e protagonismo social" (SILVA JÚNIOR, 2014, p. 93). Tendo essa perspectiva para nortear os seus trabalhos, a Fundação primou pela busca de um processo formativo e educativo, numa linha popular, que priorizasse a figura do sujeito individual ou coletivo. Esse processo formativo acabou sendo realizado de modo a valorizar e a fortalecer em cada sujeito sua capacidade crítica e dialógica, sempre sob a prerrogativa de valorizar suas identidades e raízes culturais. Assim, buscando estabelecer essa premissa, pensou-se nos cursos de *Educadores Populares*; *Realidade Social*; *Dinâmica da Vida em Grupo*; *Psicologia das Relações Humanas* e *Bíblia*.[90]

Além desses cursos, outras ações educativas voltadas para a formação técnica/ profissional, através do Núcleo Paulo Freire de Informática, bem como para a educação infantil, através do Centro Educacional Paulo Freire, também fizeram parte das ações desenvolvidas pela FDJMP. Sobre a educação infantil, vale ressaltar que essa era realizada em parceria com a Secretaria de Educação do Município de Serra Redonda. Assim, ela cumpria a agenda das demais escolas vinculadas aquela Secretaria.

Foi assim que, por um período de mais de uma década, a FDJMP conduziu os seus trabalhos. Contudo, embora esse novo modelo de trabalho tenha agradado e contasse também com o apoio do Arcebispo da Paraíba, Dom Marcelo Carvalheira (1995-2004), e de uma pequena parte do clero, tanto da Arquidiocese da Paraíba como das demais dioceses do Estado, e até mesmo das dioceses dos Estados vizinhos, com o passar do tempo, alguns dos padres da região, começaram a se afinar com as novas Comunidades Católicas que despontavam na Arquidiocese. Como resultado, aos poucos, estes começaram a retirar o apoio que era dado a FDJMP, fundamental para a existência e sobrevivência da casa. Por apoio, diga-se o envio de jovens e demais lideranças de suas paróquias para participarem desses cursos. Sobre isso, Aparecida Félix diz o seguinte:

---

[90] O curso de *Educadores Populares* era realizado num período de quatro anos e seus encontros eram realizados durante uma quinzena por semestre. Os demais cursos cumpriam outra agenda. Estes eram realizados nos finais de semana, uma vez por mês, durante um ano, de fevereiro a dezembro.

> os jovens que vinha pra cá geralmente as paróquias financiavam, aí facilitava muito, não é? Na manutenção. Mas essas pessoas foram tomando outros rumos e, é ..., como é que se diz, foram aparecendo pessoas. Houve mudança de bispo também. Dom Marcelo era ótimo. Mantinha-se o apoio, mantinha-se sempre firme no apoio. Depois Dom Marcelo saiu, aí veio Dom Aldo, né? Aí, ficou mais difícil. Assim, ele não queria, não aceitava muito esse tipo de formação. Aí, foi, cortou. A ajuda que vinha de lá foi cortada. E veio uma vez ainda, mas ele pegou, a diocese não repassou. O primeiro projeto que foi enviado ele assinou tudo. E veio. Mas ele não repassou. Aí, ficou difícil. Aí, a gente foi buscando apoio de, do (...). Assim, o CESE, por exemplo, que é o Centro de Estudo Ecumênico. A gente foi buscar apoio com esse grupo, que é da Igreja também. Que é ecumênico, né? Mas era pouca ajuda. Mal dava pra sustentar (QUEIROZ, 2018).

Por este depoimento, fica claro que a situação da FDJMP começou a ficar ainda mais difícil com a chegada de Dom Aldo di Cillo Pagotto (2004-2016), declaradamente um ferrenho opositor a todo tipo de trabalho que tivesse por fim a promoção da Igreja na base, ou seja, pastorais e movimentos sociais. Ao longo do seu arcebispado à frente da Arquidiocese da Paraíba, não poupou críticas a esses movimentos. As CEBs, em particular eram vistas por ele como núcleos marxistas. Sua proposta pastoral e evangelizadora nem de longe sugeria uma aproximação com as pastorais sociais tampouco com as CEBs. Ao contrário, "dom Aldo tomou um caminho que foi num rumo de total afastamento das causas sociais e políticas. Isso, na perspectiva das CEBs e dos movimentos populares. O que não implica dizer que não houvesse interesse por parte deste em tais assuntos" (SANTOS, 2019, p. 200). Na verdade, ao defender como perspectiva pastoral a busca por valores éticos e preceitos morais como elementos fundamentais para a formação cristã, o fazia de modo a deixar claro que isso só seria possível superando as ideologias de esquerda.

Neste sentido, Dom Aldo Pagotto, ao valorizar a promoção das pessoas, da família e da sociedade, em seus preceitos éticos e morais, pregava que a Igreja deveria evangelizar através de projetos que se colocassem em parcerias com os grupos estabelecidos nas instituições governamentais. No princípio, tal postura adotada por esse Bispo deixava em suspeita a sua real ideologia, o seu verdadeiro lado político. Nos anos finais do governo, as suspeitas que se tinham a respeito das suas posições políticas foram abertamente esclarecidas por ele mesmo. O que se revelou, "foi uma articulação política muito bem elaborada e definida em seus lados. Vale insistir, que não era o mesmo lado defendido pelas CEBs e pelos movimentos populares" (SANTOS, 2019, p. 200). Sem dúvidas, como religioso se revelou um político astuto em suas articulações.

Logo no início do seu arcebispado, quando ainda estava se situando no universo da Arquidiocese, seus acontecimentos e estruturas, deu a entender que estava disposto a contribuir com os trabalhos que estavam sendo desenvolvidos pela FDJMP. Inclusive, conforme relatou Aparecida Félix, chegou a realizar uma visita na Fundação. Num primeiro momento, demonstrou ter ficado entusiasmado com o que viu e, por isso, revelou estar disposto a colaborar com aqueles projetos. No entanto, os acontecimentos que se deram após essa visita foram num sentido contrário. Na prática, o interesse demonstrado por este Bispo revelou-se bastante danoso para o futuro da Fundação. E, de fato, foi o que aconteceu.

Por volta do ano de 2011/12 a Arquidiocese reivindicou judicialmente uma parte do patrimônio da Fundação, sob a alegação que, além de poder administrar melhor aquele espaço, poderia investir em outros projetos religiosos mais promissores. Na época, tais projetos passavam, primeiro, por destinar aquele espaço físico para a Paróquia da cidade que, por sua, vez, queria transferi-lo para uma comunidade religiosa. Acreditava-se que aquele ambiente teria uma melhor destinação se fosse usado como espaço de retiros para os padres e outras formações orientadas pela Arquidiocese. Mesmo após a Arquidiocese ter ganhado uma boa parte do terreno e das casas construídas pela fundação, nada disso aconteceu. Em vez disso, mesmo sob a promessa que seriam feito investimentos e melhorias naquele ambiente, hoje, o que se pode encontrar, é um espaço em pleno estado de abandono. Ainda assim, em uma parte da Fundação, permanecem morando duas das três famílias que faziam parte da Fraternidade São Marcos, entre as quais Aparecida Félix de Queiros e seu casal de filhos.

Imagem 13. Visita de Dom Aldo Pagotto a FDJMP, 2005

Fonte: Arquivo da Fundação Dom José Maria Pires, Serra Redonda/PB

Em meio a esses embates, o fato é que, em 2011, foram realizados os últimos cursos de formações e, em 2013, a FDJMP, oficialmente, declarou o encerramento das suas atividades. Além dos embates judiciais, que nas palavras de Aparecida Félix (2018), causaram conflitos e sofrimentos, pesou também para o fim da Fundação, conforme ressaltou Monica Muggler (2012), o movimento generalizado que dentro e fora da Igreja passou a orientar a volta da grande disciplina, o que influenciou negativamente nos andamentos desse tipo de experiência, que foi aos poucos se esvaziando.

De fato, no fim do último milênio, anos 90 especialmente, as estruturas internas do catolicismo se viram repartida por diferentes vertentes. Na análise do catolicismo, autores das diferentes ciências passaram a encontrar nessa nova configuração um campo fértil para discutir suas teorias. Flávio Sofiati (2012) fez uma síntese precisa de como essas vertentes são pensadas e discutidas na linha de análise de diferentes autores e suas respectivas disciplinas. Para este sociólogo, o teólogo João Batista Libanio identifica no interior da Igreja quatro *cenários*: Igreja da Instituição, Igreja Carismática, Igreja da Pregação e Igreja da Práxis libertadora. Na mesma direção, Leonardo Boff fala em *modelos*: Igreja como totalidade, Igreja mãe e mestra, Igreja moderna e Igreja a partir dos pobres. Na perspectiva sociológica, Michael Löwy prefere utilizar o termo *tendência*: Tradicionalistas, Modernizadores conservadores, Reformistas e os Radicais. Como se vê, "enquanto os teólogos enfatizam as diferenças eclesiais, os cientistas sociais identificam essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as relações dos católicos com várias formas de poder presentes na sociedade" (SOFIATI, 2012, p. 51).

Nesses possíveis cenários apontados por estes autores, e considerando a observação feita anteriormente por Monica Muggler, ao que parece, têm prevalecido com ligeira vantagem nesse campo de disputas as vertentes que zelam pela estrutura da Cúria, da Paróquia e da Diocese. Triunfou, portanto, a Igreja Carismática (Libanio), que zela pelo carisma, pela individualidade e pela emoção. Posto estes cenários, entende-se por qual razão no interior do catolicismo tanto a Teologia da Libertação quanto as CEBs têm buscado uma nova reconfiguração para se colocar diante desses novos cenários de Igreja. Na Teologia da Libertação, a noção do termo "pobre" (opção pelos pobres) sofreu uma ampliação para questões mais abrangentes, referenciadas por outras representações da sociedade. No caso das CEBs, estas são uma das estruturas de Igreja que tentam resistir aos avanços do novo jeito de ser católico. Ainda assim, tanto as CEBs quanto a Teologia da Libertação, por mais que se possa discutir, perderam significativamente seus espaços e influências. No caso do CFM,

depois transformada em FDJMP, sua posição favorável a essa Igreja na base, representou o início do fim dos seus trabalhos.

O esvaziamento e a diluição que foi sentida nos seus trabalhos não foi um fato isolado. Esta é uma situação que tem afetado todos os sujeitos e expressões que se apresentem como partidários dos grupos e movimentos de base. No caso dessa experiência, o encerramento das suas atividades se deu, justamente, por ela insistir em apoiar um tipo de catolicismo libertário que já não se enquadrava mais no projeto pastoral que estava sendo construído na Arquidiocese pelas mãos de Dom Aldo Pagotto. Uma construção que contou com o apoio irrestrito de uma parte expressiva do seu clero. As disputas e as tensões recentes que passaram a atravessar o campo religioso católico não pouparam a história de um Centro que em muito contribuiu para os próprios setores eclesiásticos da Igreja. É conhecido que alguns alunos que passaram por esse espaço formativo, iniciando aí suas formações, ao saírem, deram prosseguimento aos seus estudos migrando para outros seminários seculares e/ou congregações religiosas. O próprio Seminário Arquidiocesano da Paraíba, Seminário Imaculada Conceição, também conhecido como Centremar, acolheu alguns desses alunos. Sobre esses, Aparecida Félix se esforçou para resgatar os nomes de alguns deles:

> (...) tem alguns que nessa época fizeram os estudos aqui, mas foram terminar no seminário, onde era aceito por Roma. Padre João Izidio. Não sei se você conhece padre João Izídio? Tem outro, Severo. Padre Severo. É tudo de João Pessoa. Aquele outro, tem outro. Tem um cargo importante na diocese. Era padre aqui de Itabaiana, do Agreste, responsável pelo Agreste. Eu sei que tem quatro ou é cinco. Tem um que é beneditino. Eu sei que aqui na diocese tem uns quatro ou é cinco que foram alunos daqui. E outros que foram pras suas dioceses, e os bispos lá apoiaram e ordenaram eles. Complementaram a formação e ordenaram. Tem no Maranhão, Robertino. Tem em Alagoas, pronto. É isso. Aí, sim, outros casaram e atuam nos trabalhos pastorais. E tem um grupo que saiu daqui. E João Batista, como queria assim uma vida mais contemplativa, aí formou esse grupo. Arranjou um espaço em Alagoas, que é um mosteiro. (...). Isso. Aí, se estabeleceram lá. Mas, que saíram daqui (QUEIROZ, 2018).

Em 1988, outra experiência que se relaciona a história e aos desdobramentos do Seminário Rural, como mais um ramo que faz parte da sua árvore genealógica, é o Centro de Formação Missionária Feminino, espaço que serviu de preparação e formação paras as Missionárias do Campo do Meio Popular. A esta experiência, será dada e devida atenção daqui por diante.

3.3 Centro de Formação Missionária Feminina – Mogeiro/PB

Imagem 14. Escola Missionária Feminina de Mogeiro

Fonte: Registro feito durante a pesquisa de campo, 17/01/2018

Certamente, este é um dos momentos mais desafiadores e delicados, não apenas desse capítulo, mas de maneira geral de todo o trabalho. Entre as pesquisadoras e pesquisadores que estudam a obra de Comblin, é consenso que ele nunca colocou como pauta dos seus escritos temas relacionados ao feminino, tampouco se voltou para alguma análise na perspectiva desse movimento.

Todavia, Ivone Gebara,[91] ao escrever um breve esboço sobre a *Visibilidade e invisibilidade das mulheres na vida e obra de José Comblin*, explica que Comblin assumiu de forma clara algumas das lutas das mulheres, em diferentes setores da vida. De acordo com essa teóloga, as posições públicas tomadas por Comblin em favor das mulheres deixam explícito "algumas linhas que se encontram com o feminismo e com a teologia feminista dos séculos XX e XXI" (GEBARA, 2012, p. 51). Desde a década de 1970, já existia por parte de Comblin o interesse que as mulheres estudassem teologia e desenvolvessem a missão junto aos pobres. Gebara explica que,

[91] Ivone Gebara, religiosa da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora (Cônegas de Santo Agostinho), é doutora em Filosofia, pela Universidade Católica de São Paulo, e doutora em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Louvain - Bélgica. Foi durante 17 anos professora de Teologia e Filosofia do Instituto de Teologia do Recife. Atualmente, é considerada uma das expoentes da Teologia Feminista brasileira. Filha de pais imigrantes libaneses e sírios, com 22 anos entrou para o convento, nos anos da efervescência daquela que foi chamada a "opção pelos pobres" da Igreja Católica. Morando em Recife, participou intensamente, ao lado de Dom Helder Camara, da organização das Comunidades Eclesiais de Base e da elaboração da Teologia da Libertação. Sua biografia inclui a docência em Faculdades de Teologia no exterior. Várias de suas obras encontram-se publicadas, em formas de artigos ou de livros. Importante na sua história foi a condenação que o Vaticano lhe impôs, obrigando-a ao silêncio forçado, por considerar inadequado seu pensamento sobre algumas questões que envolvem a Igreja Católica como, por exemplo, a validade do recurso ao aborto.

> Comblin, acreditava na importância da formação teológica das mulheres em vista da educação das comunidades cristãs. Através de suas ligações com a universidade católica de Lovaina e com outros centros internacionais de teologia, facilitava o acesso a bolsas de estudo nesses centros de pesquisa e estudo. Através do contato pessoal com ele, muitas de nós podíamos perceber o quanto ele apostava na constância e inteligência femininas para os estudos. Com isso apostava na responsabilidade maior que poderiam ter na sociedade e na Igreja (GEBARA, 2012, p. 52).

Inserida nessa questão, Ivone Gebara, dá o seu testemunho pessoal, e diz que,

> foi graças a ele que pude estudar na universidade católica de Lovaina e de certa forma continuar seu trabalho no instituto de teologia do Recife. E, graças a ele, muitas teólogas e biblistas da América Latina optaram por uma formação universitária em teologia para estar a serviço das comunidades cristãs. Mas não foi apenas em vista da universidade que Comblin apostou nas mulheres. (GEBARA, 2012, p. 52).

A meu ver esta narrativa, escrita em caráter de experiência pessoal, ajuda a pensar na contribuição "desconhecida por alguns" de Comblin para as mulheres latino-americanas. Por consequência, essas mulheres se tornaram agentes missionárias da Igreja dos pobres. Na dinâmica dessa Igreja elas ocupam um lugar importante, não um lugar qualquer, mas um lugar histórico no qual as decisões são tomadas com participação de modo justo e com equidade. Mas, elas não pararam por aí. Além desse campo religioso, muitas dessas mulheres passaram a se dedicar a outros movimentos revolucionários nas mais diferentes frentes sociais. Avançaram no campo das políticas públicas e dos movimentos feministas. É claro que na instituição católica e na sua teologia oficial, tudo isso não tem sido bem aceito, muito menos valorizado por uma parte significativa do seu colegiado. Na verdade, ainda hoje, existe uma resistência sobre o papel e a função das mulheres na Igreja e na própria sociedade.

A respeito dessa resistência, Maria Pilar Aquino, ao fazer uma reflexão a partir da contribuição que a visão libertadora de Medellín dá ao desenvolvimento da teologia feminista crítica, vai dizer que dentro dos movimentos de libertação, a teologia feminista surge como uma linguagem fundada na fé e que coleta sua reflexão crítica dentro da própria comunidade cristã. Esta teologia entendeu que sua identidade e missão estão presentes tanto nas forças sociais quanto eclesiais, desde que estas estejam envolvidas com a causa da justiça. No entanto, mesmo estando ligada as atividades dos grupos oprimidos e em favor da construção de novas relações sociais, tanto na sociedade quanto na Igreja, Maria Pilar afirma que a teologia feminista, antes, tem que lutar pela eliminação da exclusão sexista das próprias mulheres. Ou seja, para que a libertação dos pobres seja autêntica e verdadeira, é preciso que

haja a libertação autêntica e verdadeira de quem está na base da pirâmide social e eclesial: as mulheres.

Enquanto a teologia feminista procurou enfrentar sua luta particular contra alguns grupos religiosos, neste mesmo período, estes,

> combatieron adversamente las perspectivas teológicas feministas por considerarlas, erróneamente, como foráneas e irrelevantes. Muchos teólogos incluso enseñaban que la introducción de la «problemática de la mujer» sólo desviaba la «problemática central» de los pobres, y que levantar la causa de las «luchas de las mujeres» sólo fragmentaba la «lucha principal» entre pobres y ricos, opresores, oprimidos. La opresión de la mujer la entendían y enseñaban, en el mejor de los casos, como una «contradicción secundaria», como un «antagonismo superestructural», o finalmente como una causa «importada por las mujeres blancas del primer mundo» para ejercer una neocolonización ideológica y cultural. En la mayoría de los casos, los teólogos entendían que las perspectivas teológicas feministas desvirtuaban y desviaban el núcleo de la teología de la liberación[92] (AQUINO, 2001, p. 266).

Ou seja, é como se o clero insistisse que a Igreja, através dos seus discursos e teologia, devesse manter, mesmo que pela perspectiva teológica, as disparidades entre homens e mulheres. Insistisse na manutenção dos papéis sociais e culturais, restando para as mulheres não só o mundo doméstico. Entretanto, apesar desse esforço de não "reconhecimento", a história confirma que nem sempre as mulheres estavam limitadas a vontade do vigário. Existiu na história da Igreja mulheres que acreditavam que as concepções controladoras que se tinham sobre suas vidas não era a vontade de Deus. E Comblin, como profundo conhecedor da história da Igreja, sabia disso. Em um dos seus últimos trabalhos, *A profecia na Igreja*, ao fazer uma análise sobre a natureza profética da Igreja e dos seus agentes, em um capítulo específico, faz questão de demarcar a presença feminina como parte fundamental dessa natureza.

Ao tratar da profecia na Idade Média, Comblin dedica algumas páginas, poucas na verdade, para falar sobre um movimento feminino que, na segunda metade do século XII, surgiu com muita força e marcou o início da grande entrada das mulheres na Igreja, as

[92] "combateram as perspectivas teológicas feministas por considerá-las, erroneamente, estrangeira e irrelevante. Muitos teólogos até ensinaram que a introdução do "problema das mulheres" apenas desviou o "problema central" dos pobres. E que levantar a causa da "luta das mulheres" apenas desviou a luta principal entre ricos e pobres, opressores e oprimidos. A opressão das mulheres foi entendida e ensinada, na melhor das hipóteses, como uma "contradição secundária", como um "antagonismo superestrutural", ou finalmente como uma causa "importada por mulheres branca do primeiro mundo" para exercer uma neocolonização ideológica e cultural. Na maioria dos casos, os teólogos entenderam que as perspectivas distorções teológicas feministas deturpavam o cerne da teologia da libertação". Tradução do autor da tese.

beguinas.[93] Todavia, antes desse movimento, Comblin lembra que já tinham existido grandes místicas na história da Igreja, mas que estas permaneciam isoladas e com pouca inserção na vida da Igreja. Existiram também as ordens femininas, o problema é que mantinha uma forte conexão com as ordens masculinas. Mas, como exemplo de mulher que exerceu um importante papel profético no âmbito da Igreja, coloca em destaque o nome de Hildegarda de Bingen (1098-1179).[94] Hildegarda foi uma religiosa que passou toda sua vida num mosteiro, o que lhe conferiu uma sólida cultura e, por consequência, a possibilidade de manter contato com os mais importantes chefes da cristandade: papas, imperadores, bispos e abades. Mais do que isso, pode contribuir com significativas intervenções nos ensaios da reforma da Igreja, pregando missões e, principalmente, corrigindo o clero.

No caso do movimento das beguinas, este se insere no âmbito das transformações econômicas, políticas e sociais que se operou na Europa Ocidental durante a idade média. Também na efervescência desse período, incluem-se algumas mudanças de natureza cultural e religiosa. Em face dessas novas possibilidades, que passam ainda pelo desenvolvimento social das cidades, começam a surgir novas espiritualidades a partir da expressão católica. Muito desses movimentos eram de caráter laical, entre os quais se encontram, justamente, o das beguinas.

De acordo com Comblin, esse movimento está na origem do próprio movimento místico que no século XIII vai penetrar nos mendicantes e até mesmo nas ordens monásticas. No seu entendimento, esse movimento adquire importância na história porque mostra que diante de uma Igreja absolutamente institucional, poderosa e rica, que não se deixa abalar pelos gritos proféticos que se multiplicam, "surge paralelamente uma forma de cristianismo centrado no sujeito e na interioridade religiosa. Essa obra foi mérito das mulheres" (COMBLIN, 2008, p. 144). Não rejeitaram o sistema institucional da Igreja, mas conseguiram constituir um modelo próprio de vida cristã, livre, sobretudo, sem depender do sistema impositivo dos clérigos ou mesmo dos monges masculinos. "Como mulheres, estavam

[93] A partir do século XII, o movimento das beguinas, ou beguinal, se desenvolveu na Renania e nos países baixos como uma alternativa mística e espiritual para a vida religiosa. Foi um movimento formado por mulheres, principalmente, e por homens que viviam em pequenas comunidades, casas agrupadas, no contexto das cidades. Em razão disso, pode-se dizer que foi um movimento que vivia na marginalidade, pois não obedeciam a uma regra específica estabelecida pela Igreja. Ao se conservarem como leigas e leigos, assumiam como compromisso fundamental a pobreza. As mulheres, chamadas de beguinas, viviam da tecelagem, costura, entre outros trabalhos dessa mesma ordem.

[94] Nascida na cidade de Bermersheim vor der Höhe, Alemanha, Hildegarda de Bingen, também conhecida como Sibila do Reno, foi uma monja beneditina, mística, teóloga, compositora, pregadora, naturalista, médica informal, poetisa, dramaturga, escritora alemã e mestra do Mosteiro de Rupertsberg em Bingen am Rhein, na Alemanha. É uma santa e doutora da Igreja Católica. É uma das primeiras compositoras de ópera da história. Foi abadessa de dois mosteiros, que ela mesma desenhou. Escreveu livros de medicina, teologia e filosofia. Trocou mais de 400 cartas com papas e reis. Faleceu em 17 de setembro de 1179.

excluídas do poder, mas elas criaram para si um mundo religioso livre dentro do conjunto da cristandade" (COMBLIN, 2012, p. 145). Certamente, muito por conta disso, o movimento se tornou alvo de várias condenações pela instituição católica.

Ceci Baptista Mariani, numa linha de pensamento próxima a de Comblin, considera que o movimento beguinal está inserido num movimento maior, no caso, o de renovação da vida religiosa que a partir do século X espalhou-se por todos os países da Europa ocidental. Já no século XII, esse mesmo movimento passou a ser alvo da desconfiança eclesiástica. Afinal, associado a esse movimento, o fervor popular tocado por um clima de revolta começou a ganhar intensidade, profundidade e inquietude "diante de tudo o que consideram decadência do espírito primitivo da Igreja, inconformados, sobretudo, com o escândalo de um clero rico e poderoso" (MARIANI, 2012, p. 78). Ceci Baptista lembra que a primeira notícia que se tem de uma reprovação a esse movimento encontra-se em um pequeno tratado, *Scandalis Ecclesiae*, redigido por um frei franciscano, Gilbert de Tounay. O mesmo tinha sido destinado ao Concílio de Lyon, de 1274. As reprovações seguiram-se pelo Concílio seguinte, o Concílio de Viena (1311-1312). Foram muitas as motivações apontadas, mas a principal justificativa ficou por conta da obra *Le Mirouer des Simples Ames*[95](*O espelho das Almas Simples*), de Marguerite Porete (1250-1310).[96]

No movimento das beguinas, Marguerite Porete é, sem dúvidas, um dos nomes que até o presente tem inspirado a produção de inúmeros trabalhos acadêmicos que, de maneira geral, se debruçam sobre a participação da mulher na Idade Média, principalmente, no que se refere à espiritualidade dentro do espaço religioso. Mística e teóloga do século XIII, Marguerite Porete, através da *Le Mirouer des Simples Ames*, considerado por muitos como a grande obra-prima da literatura mística, sendo também a mais antiga da França, se tornou dentro do movimento das beguinas uma das principais referências, senão a principal, do chamado movimento místico do livre espírito, do qual as beguinas estavam associadas. Fruto da efervescência espiritual do século XIII, esse movimento buscava, antes de tudo, o diálogo direto com o divino. "Seguidores do movimento do Livre Espírito buscavam uma ascese austera, perseguiam a união espiritual com Deus e, acreditavam, sobretudo, que esta união os libertaria do pecado e das restrições morais impostas pela igreja" (OLIVEIRA, 2018, p. 52). Vinculada a esse movimento, acredita-se que por intermédio de Marguerite Porete, a mística

[95] Essa é a tradução francesa para o título da obra de Marguerite Porete. Na edição romana encontramos *Le Miroir des Simples el aneanties* de Marguerite Porete.

[96] As referências pesquisadas indicam que Marguerite Porete nasceu, em 1250, na região do Reno, no condado de Hainaut, que pertence a cidade de valenciennes, noroeste da França, que encontra-se, atualmente, nos limites da França e da Bélgica. Foi condenada por heresia e morta na fogueira em 01 de junho de 1310.

feminina começa a se constituir através da própria vida cotidiana, uma efervescência espiritual que se fazia fora do controle da igreja.

A ortodoxia católica foi confrontada por uma espiritualidade assentada numa leitura da bíblia feita a partir da interpretação pessoal das mulheres. Com isso, a mística e a espiritualidade foram vivenciadas a partir dos valores da pobreza e da alteridade. Apesar da contra-ofensiva do alto clero, para Ceci Mariani (2008), a obra de Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, traz uma forte influência do neoplatonismo cristão, que tem por referência Santo Agostinho. Mesmo apresentando uma escritura sutil, que revela um romance de amor em tom alegórico e cortês, escrito em verso e prosa, ainda assim, sua obra apresenta uma consonância e continuidade refinada com a própria tradição teológica cristã. Com essa obra e, mais ainda, com sua ousadia e capacidade de integrar mística e dogma, Marguerite Porete "ousou comentar, discutir, atravessar e ultrapassar os limites que a instituição impõe à reflexão teológica, ousadia que acarretou como consequência para ela, a morte; e para o livro, vida para além do seu tempo, vida que talvez ainda possa iluminar a teologia em tempos atuais" (MARIANI, 2008, p. 14-15).

Guardadas as devidas circunstâncias históricas, o movimento das beguinas, bem como a particularidade da vida de Marguerite Porete, vistas a partir da análise de Comblin, nos instiga o interesse de buscar algumas pontes que permitam um possível encontro entre esse movimento, surgido na Idade Média, e as experiências religiosas femininas contemporâneas, sejam essas individuais ou coletivas. Tomando como referência o ponto de vista missionário e, mais ainda, as tentativas de silenciamento que as beguinas foram submetidas, Alder Júlio Calado (2012) descreve com mais detalhe alguns traços comuns que tornam possível uma aproximação entre o movimento das beguinas e as experiências femininas do tempo presente. Em sua análise, observa-se que,

> a busca de querer pronunciar a palavra, seja diante de uma Igreja controlada exclusivamente por uma pequena cúpula de homens (a hierarquia eclesiástica, a começar pelo Vaticano), seja frente aos poderes civis; traços comuns em relação ao empenho em buscar caminhos de autonomia; sua luta pela construção de outro mundo, possível e necessário, a partir do protagonismo dos "de baixo", isto é, a partir dos excluídos, seja nas relações de espacialidade, de gênero, de etnia, de geração, etc., seja ao interno dos espaços eclesiásticos, seja no âmbito macro-social, em oposição ao controle das instâncias oficiais, civis ou eclesiásticas (CALADO, 2012, p. ?).

Saindo dessa etapa da história, da qual Comblin realizou uma brevíssima apreciação, compreende-se que o feminino continua impactando, de maneira significativa, vários estudos.

Inclusive, nos estudos da religião. Nesse sentido, considero de suma relevância buscar empreender um diálogo, mesmo que seja sem a extensão que a temática merece – porém com o devido cuidado – com alguns dos escritos e das ideias relativas à questão de gênero, a partir da perspectiva de algumas teólogas feministas que têm se debruçado sobre essa questão, tendo em vista uma clara tentativa de romper com os discursos, normas, regras religiosas machistas e violentas contra as mulheres. Pensando nisso, julgo relevante apresentar algumas das análises feitas por Ivone Gebara. Pois, seja como movimento, seja como pensamento, o feminismo tem ocupado, em muitos aspectos, um grande espaço na produção teológica dessa autora.

O pensamento teológico de Ivone Gebara é resultado da sua própria história de vida. Como lembra Maria José Rosado-Nunes, sua reflexão teológica, incorporada pelo olhar de gênero, é consequência de sua vida junto às mulheres de Camaragibe, assim como de sua aproximação com o movimento feminista, ainda nesse período em que esteve em Pernambuco. E mais, "a solidariedade para com os pobres, e, sobretudo, para com as mulheres cujas lutas diárias pela sobrevivência ela observa diretamente no bairro onde mora, uniu-se à fineza de uma produção intelectual consistente e deu forma ao seu pensamento teológico feminista" (ROSADO-NUNES, 2006, p. 295). Dessa particularidade, e incomodidade também, vieram às principais matérias da sua teologia feminista: as dores, as alegrias, os corpos e, principalmente, as experiências das mulheres.

Em entrevista concedida a Maria José Rosado-Nunes (2006), Ivone Gebara, de modo claro, sintetiza o seu pensamento sobre a teologia feminista, ou teologias feministas, a partir de alguns pontos específicos. De início, na base de sua teologia encontra-se a intenção de buscar a afirmação da dignidade feminina, isso de múltiplas formas. Salientando que a busca por essa dignidade pode nascer em diferentes contextos e necessidades, e nem sempre são escritas. Em vez disso, se expressa na própria vida cotidiana. Numa linha diferente disso, Gebara lembra que existem teólogas que preferem trabalhar o resgate das mulheres na bíblia, já outras se dedicam ao resgate da imagem de Deus, na teologia antiga e contemporânea, porém, sempre direcionadas a atender aos seus interesses específicos. Além disso, existem teologias feministas que direcionam seus trabalhos para a desconstrução da teologia patriarcal a partir de diferentes temáticas. Outro ponto de interesse em seu pensamento, muito presente na atualidade, tem a ver com as diferentes formas de manipulação religiosa do corpo feminino. Todavia, Gebara compreende que essa manipulação não se faz, tão somente, por meio das representações hierárquicas religiosas. Para Gebara, os políticos, a medicina e o próprio direito, de muitas maneiras, colaboram com essa manipulação.

De acordo com Gebara, é a partir do corpo e da própria sexualidade feminina que se manifesta a opressão e a dominação de gênero. Por conta disso, é favorável a ideia de que não é possível fazer teologia feminista sem falar dos corpos femininos e, de maneira mais específica, da sexualidade feminina. Afinal, "esse é o lugar a partir do qual se afirma a autonomia feminina. É a partir daí que se marca a posse masculina sobre as mulheres" (GEBARA, 2006, p. 301). É por esse modo de entendimento dos corpos e da sexualidade que esta teóloga tem insistido que na abordagem feminista a questão da dominação, a partir da sexualidade, deve ser explicitada a partir das relações de gênero. Uma dominação que se expressa em distintas esferas sociais. Na esfera religiosa, por exemplo, no caso relativo à criminalização ou legalização do aborto, dar-se a entender que as próprias mulheres perderam seu direito de escolha frente à sociedade masculina e à dominação patriarcal das Igrejas.

Essa é uma das lógicas de dominação, culturalmente e religiosamente construídas, que atribuem às mulheres a condição de serem postas em um nível abaixo dos homens. No tocante a essa questão, tal circunstância nos faz lembrar o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. Publicado em 1949, esta obra promoveu um amplo debate nos cenários intelectual e político. Uma séria desconfiança foi lançada sobre a sua verdadeira natureza, até mesmo para com o feminino.[97] O argumento sobre o aborto e a liberdade sexual para as mulheres reivindicada na obra, principalmente, derivada das ações das próprias mulheres, sem qualquer complexidade, causou desconforto numa sociedade na qual tais questões ainda não faziam parte de suas pautas reflexivas. Na verdade, ainda principiava. De todo modo, aceitar as argumentações de Beauvoir, que tinha a ver com a emancipação das mulheres, era o mesmo que situá-la como feminista numa época em que o feminismo ainda buscava se firmar como movimento de pertinência. Sem mencionar o confronto direto com os católicos tradicionais e os comunistas ortodoxos que, do ponto de vista da moral e da ética, eram conservadores ao extremo.

Para os feminismos mais recentes, *O segundo Sexo*, obra publicada em dois volumes ("Fatos e mitos" e "A experiência vivida"), de uma forma ou de outra, conseguiu se estabelecer como uma base de orientação importante. Nas décadas seguintes a sua publicação, torna-se inconcebível não considerar que as ações políticas feministas beberam dessa fonte. De fato, a partir da década de 60, a onda do feminismo ganha força nos Estados Unidos e na França. No Brasil, seu surgimento está atrelado aos movimentos sociais que lutaram pela redemocratização do país. Os temas presentes na obra de Beauvoir, tais como: a sexualidade;

[97] Ver: **Auê sobre O Segundo Sexo**, de Sylvie Chaperon, 1999. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634461/2385. Acesso em: 13 mai. 2020.

os direitos pela reprodução, que se relaciona ao aborto; a maternidade e as atribuições daí decorrentes; o trabalho formal; o trabalho doméstico e a violência presente nesse ambiente e o próprio conceito de gênero, hoje, se tornaram exemplos de temas que se encontram em pauta de discussão nos movimentos feministas. Sem dúvidas, Beauvoir foi uma autora precursora nesses debates.

No centro desses debates, importa saber que a linha filosófica existencialista que orientou o pensamento de Beauvoir ofereceu o principal indício do seu interesse pela condição do sexo feminino e, mais ainda, pela sua própria existência. No livro em questão, em sua segunda parte, que trata da história, Beauvoir faz um resgate da condição da mulher desde o período primitivo, ao fazê-lo, lembra-se de um passado difícil por conta da sua posição social frente às tarefas diárias no grupo e por sua situação biológica, que lhe colocava em desvantagem por conta da maternidade. Passando pelas mitologias, lembra que nas cosmogonias a fecundidade das mulheres passou a ser adorada. Com isso, o papel da mulher se tornou mais importante. O problema, é que a era do matriarcado não gerou nenhuma grande literatura, diferentemente do que ocorreu com o período patriarcal. A partir dos autores Baschoffen e Engels, conclui que a passagem do matriarcado para o patriarcado foi à grande derrota do sexo feminino e que a era de ouro das mulheres, em verdade, não passa de um mito.

Situação ainda mais complicada para a mulher nas sociedades primitivas era ser tida, apenas, como o *outro*, o que implicava dizer que não existia uma relação de reciprocidade entre o sexo masculino e feminino, apenas do homem para com o próprio homem. Sendo assim, "a dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no seio das coletividades opõe um grupo de homens a outro grupo de homens, e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e constituem entre eles um instrumento de troca" (BEAUVOIR, 1970, p. 91). Por essa citação, percebe-se que o que definia as construções sociais não eram as relações entre os sexos, mas as relações entre os grupos. No caso, os grupos masculinos.

Ora, ao procurar fazer esse resgate de um determinado período da história, através da obra de Beauvoir, estou atentando para o fato de que esta distinção que foi perpetuada num período distante, ainda hoje ressoa em alguns pensamentos e comportamentos. Do ponto de vista recente, esse é um desequilíbrio que o movimento feminista luta para tentar reverter ou, ao menos, minimizar. Reciprocidade, alteridade são algumas das categorias com as quais os grupos feministas se atêm para alcançar parte dos seus objetivos. Esses conceitos são concernentes às ideias de liberdade, igualdade e justiça social e ganham força ao passo que os movimentos feministas têm se perpetuado nas últimas décadas. Independente de épocas e

lugares, no ideário feminino, os inconformismos estão para além das desigualdades de sexo. Há problemas maiores para se resolver.

Saindo de Simone de Beauvoir e retomando Ivone Gebara, outra questão candente na sua reflexão é a preocupação em querer romper com a visão estreita que é relegada as mulheres pela Igreja Católica. Por isso, compreende que o movimento feminista, que se encontra envolvido com os movimentos sociais, e a teologia acadêmica, cuja presença feminina é significativa, são as principais responsáveis por manter o distanciamento da teologia feminista do pensamento institucional. Até porque, quando essa articulação acontece, "se dá uma espécie de ruptura em relação às questões tradicionais da teologia e à sua forma de abordagem" (GEBARA, 20076 p. 299). Daí surge novos caminhos, ou seja, outros tipos de teologias feministas: teologias negras, indígenas, lésbicas, *queer*, entre outras. Inclusive, dentro da própria Igreja Católica. Gebara considera que tudo isso repercute na teologia feminista brasileira que, mesmo contando com uma influência da teologia norte-americana e europeia, seus conteúdos e objetos, a teologia feminista brasileira dispõe de suas questões específicas.

Sobre esse ponto específico, o pensamento de Gebara encontra-se situado numa dupla perspectiva: (a) no caso do Brasil, na grande maioria das vezes, a teologia feminista tem se desenvolvido às margens das instituições religiosas. "Mesmo se as teólogas são marcadas por uma pertença institucional, sua teologia não é necessariamente dirigida a esta ou aquela Igreja" (GEBARA, 2006, p. 298). Outra perspectiva importante é que grande parte das teólogas feministas brasileiras têm os seus trabalhos acadêmicos e sua produção intelectual aliada a uma militância nos movimentos sociais. Essa militância ocorre, principalmente, "na forma de assessoria aos movimentos populares ou na forma de cursos regulares dados, por exemplo, ao MST, ao movimento de trabalhadoras rurais, movimento de domésticas, grupos de mulheres da periferia, grupos de consciência negra, quadros sindicais femininos, etc." (GEBARA, 2006, p. 299).

Assim, por meio dessa inserção política e social da teologia feminista a partir dos movimentos de base é que uma abordagem interdisciplinar sobre essa teologia se torna possível. Favorável, também a essa interdisciplinaridade é o fato dela se desenvolver a partir das experiências concretas, mas, sobretudo, pelo seu desenvolvimento num plano exterior as instituições religiosas. Esse modo como é pensado a teologia feminista, articulada com os movimentos feministas, deságua num distanciamento ainda maior com as questões dogmáticas e tradicionais que são postas como oficiais pelas teologias institucionais. Não é por acaso que os movimentos feministas, de maneira geral, nasceram fora das instituições

religiosas e, mais ainda, de suas teologias. Ainda assim, têm conseguido com muita pressão social entrar nos discursos e nos espaços sagrados da Igreja.

Mesmo assim, por trás dessa breve abertura, o que existe, em termos práticos, é muita desconfiança e temor. Em relação a isso, Ivone Gebara faz uma reflexão que merece ser considerada. Na sua compreensão, a palavra feminina é autônoma sobre as relações humanas. Sobre a religião, a palavra feminina é considerada uma "palavra menor". Certamente, por conta disso, "toda a tentativa de influir nas Igrejas, de expressar-se em igualdades de condições e de direitos parece 'absurda e imoral'. Não se dialoga com os seres considerados inferiores. Apenas lhes dão diretivas, ordens a serem cumpridas" (GEBARA, 2003, p. 447-448). Por isso, a teologia feminista é, portanto, uma teologia marginal. A própria Teologia da Libertação que lutou por direitos humanos e pela justiça social não colocou como uma de suas pautas de reivindicação as questões concernentes ao mundo feminino de modo específico. Mesmo sendo a Teologia da Libertação, em muitos aspectos, uma das referências e inspiração para a teologia feminista, atualmente, ela não tem mais força para lidar com as novas demandas. Afinal, trata-se de uma teologia que viu suas principais orientações e conceitos não se realizarem no tempo que se esperava. Por isso, frente às novas pautas temáticas, a teologia feminista se afastou da Teologia da Libertação. Mas, nem por isso, a opção pelos pobres ficou fora da pauta do movimento feminista.

Nos movimentos feministas, a própria libertação dos pobres contou com a importante contribuição desses movimentos. E não podia ser diferente, já que na América Latina assistia-se a irrupção e a expansão cada vez mais crescente do movimento das mulheres e, junto dele, as reivindicações pela prática de justiça. Concomitante a isso, a opção pelos pobres que se encontrava presente em todos os discursos dos movimentos de esquerda, religiosos ou não, foram, aos poucos, perdendo força. Depois dos anos 70 e 80 os pobres perderam o seu protagonismo. A justiça social para os pobres que tanto se esperava acabou não acontecendo. O que aconteceu foi que novas correntes de pensamentos e influências surgiram apontando para novas demandas, novas opções de lutas que continuaram alimentando o sonho da liberdade e da justiça. Com isso, passamos a assistir o avanço dos movimentos feministas e suas conquistas nas mais distintas frentes da sociedade.

As próprias Igrejas, e suas teologias, não prestaram a devida atenção na chegada do movimento feminista, pois o único acontecimento que esperavam, no caso, era uma mudança na estrutura econômica, política e social tendo o pobre como novo sujeito social emergente, o que não aconteceu. Em relação à instituição católica, uma experiência que surgiu em seu

próprio interior foi o movimento das Católicas unidas pelo Direito de Decidir (CDD).[98] Sobre esse movimento, Josefa Buendía e Yuri Puello (2014) entendem que as ideias de Ivone Gebara, mais do que qualquer outra produção teológica, foram fundamentais para romper com o distanciamento existente entre o catolicismo e o feminismo. Principalmente, em dar um maior sentido e fortalecimento ao pensamento do movimento da CDD. Salientado que esse movimento não faz parte da direita católica, ou seja, não se trata de um grupo católico que se atém aos limites das sacristias de suas Igrejas, mas aquele que se apresenta como progressista e se coloca em favor da autonomia das mulheres.

Ivone Gebara vem trabalhando para que alguns pontos defendidos pela "teologia católica patriarcal" seja revista, o que não é uma tarefa fácil. Ainda assim, seu pensamento tem se tornado um alento para muitas mulheres que defendem o feminino, pois, de uma forma ou de outra, tocam em questões profundas que durante muito tempo se tornaram obstáculos de impedimento para a libertação das mulheres. Como feminista, "seu principal objetivo foi romper silêncios: silêncios das mulheres na história passada e silêncios das mulheres na história presente" (2014, p. 106). Num aforismo já conhecido, se colocou como voz das mulheres que não tinham voz. Em relação à Comblin, Gebara chama a atenção para um fato: "poucas mulheres escreveram sobre ele e todos nós sabemos da quantidade de amigas e alunas que ele teve ao longo da vida" (GEBARA, 2012, p. 49). Ainda assim, entende que apesar dos números de teólogas na América Latina serem relativamente pequenos, a influência de Comblin foi significativa para as mulheres.

Sobre a citação anterior de Gebara, esse é um dado que tenho tido a oportunidade de confirmar através do campo: "sabemos da quantidade de amigas e alunas que ele teve ao longo da vida". De fato, agora eu sei. Salientando que o alcance desse meu saber se encontra dentro dos limites do recorte geográfico deste trabalho, vale frisar que Comblin foi um homem que prestou serviços, escreveu e conviveu em muitos lugares da América Latina. Na coletânea em homenagem aos oitenta anos do padre José Comblin, *A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*, é possível encontrar um claro esboço do alcance que Comblin teve na América Latina. E mais do que isso, o alcance que Comblin teve na vida de muitas mulheres. Tal fato se verifica se levarmos em conta que, na

[98] O movimento Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) é um movimento internacional formado por mulheres católicas que se articulam através de organizações não governamentais (ONGS). Seu país de origem é o Estados Unidos. O início do movimento, em 1973, se deve ao momento em que o Estado do Texas fez valer a legalização do aborto, uma decisão que foi entendida como uma conquista para os movimentos feministas. Diante do fato, as mulheres católicas fizeram repercutir esse debate dentro da instituição católica. No Brasil, o movimento surge em 1993, durante os eventos comemorativos do dia 08 de março em São Paulo. Atualmente, o movimento encontra-se espalhado por outros países: Argentina, Chile, Bolívia, Colômbia, México e Brasil. Em cada país que se faz presente, esses grupos são autônomos e têm suas peculiaridades e trajetórias específicas.

referida coletânea, dos sessenta e cinco textos escritos, onze foram escritos por mulheres. Um número pequeno, se comparado com o número de homens. De todo modo, são onze mulheres que se posicionaram e lançaram seus respectivos pontos de vistas sobre diferentes assuntos e momentos vividos.

Ainda sobre esta coletânea, considero de suma relevância a primeira parte da obra, momento em que é dado espaço para os *Testemunhos* (1), pois é nessa parte da obras que se concentram as vozes leigas. Também nesse momento que se percebe um maior número de mulheres participantes. Dos doze textos produzidos nessa parte do livro, cinco deles foram escritos por mulheres, sendo que dois foram escritos em parceria. Diferentemente das demais partes, em que as vozes especializadas decorrem sobre aspectos específicos da obra e da teologia de Comblin, Estudos sociais (2) e Bíblia, História e Teologia (3), a primeira parte da obra é preenchida por temáticas livres, o que faz com as abordagens feitas assumam aspectos particulares. Tal fato confirma a indicação de Ivone Gebara de que são poucas as mulheres teólogas, ou de outras áreas de interesse, que escreveram sobre Comblin. Por outro lado, observa-se, também, que as mulheres não acadêmicas, as leigas, dispõem de uma participação que chama a atenção, pois foram justamente essas que tiveram um espaço privilegiado na vida de Comblin.

De muitas maneiras, Comblin sempre apostou no grupo feminino. Seja para a vida acadêmica ou para a vida missionária leiga, a inteligência, a capacidade de organização e articulação feminina, como Gebara já tinha lembrado anteriormente, sempre lhe motivou a tomar atitudes concretas no sentido de dar espaço e visibilidade para as mulheres. Comblin entendia que elas não deviam ficar isentas de uma função maior. Por isso, buscar uma formação voltada para o público feminino, seja para a vida comunitária cristã, ou mesmo profissional, sempre fez parte dos esforços de Comblin. Fátima Maciel (2018), em seu depoimento, chamou atenção para o sentimento paternal que ela nutria por Comblin. O que não significar dizer que Comblin era paternalista em suas relações. Sem hesitar, narrou que Comblin era como um pai para ela e que sempre apostava nela. Fátima revelou que ele queria que ela realizasse todo tipo de formação possível. Disse também que por ela ser uma mulher que gostava de se comprometer e fazer suas críticas, “de dizer as coisas”, isso foi um dos principais motivos que a fez despertar a atenção de Comblin.

> Eu tinha intimidade de dizer as coisas com ele, como eu tinha com qualquer outra pessoa. E ele, assim, ele me admirava porque eu dizia isso. Como eu fundei a São Benedito, a Santa Clara e outros grupos, Elenilson, ele vinha atrás de mim por causa disso. Ele dizia que eu era uma menina de coragem.

> Na época eu era muito nova, né? Vinte anos. Dezoito, vinte anos. Ele dizia que eu era uma menina de coragem e ele apostava muito em mim. (...). Então, ele queria me levar pros cantos pra contar a minha experiência. Mas eu estudava. Estava naquela história de ser freira. E quando foi um dia, eu fui pra escola de formação em Mogeiro, recém começada. Aí, Mônica, ligou pra mim e disse assim: Fátima, olha, José vai pagar o seu curso de História, na UFPB. Meu sonho era fazer História. Meu sonho era fazer História. E, assim, só que eu tava noiva. Tava pra casar, né? Pra casar mesmo, tava próxima pra casar. Então, eu disse não a ele. (...). Aí, ele disse: Bom. Então, vamos com calma. Você continua aqui, mas o foco é você na presidência da árvore, da associação. (MACIEL, 2018).

Por esse recorte do depoimento de Fátima Maciel, percebe-se que o interesse de Comblin pela formação, a depender do momento e das circunstâncias, poderia ser em vista da formação universitária ou de uma formação para atuar frente às comunidades, no caso, a formação missionária. Contudo, as maiores revelações que pude encontrar se encontram na perspectiva da formação missionária. Nesse quesito, Comblin tinha uma maior atenção com as mulheres, sobretudo com as do campo. Gebara lembra que ele acreditava que as mulheres do campo, particularmente, precisavam de uma formação mais adequada para enfrentar as dificuldades impostas pelo êxodo rural e pelo abandono cultural aos quais as populações do campo passaram a ser submetidas. Comblin queria ajudar a superar essa questão. Movido por esse interesse é que "ele apostava nas lideranças femininas leigas e na sua capacidade de serem multiplicadoras na formação de pessoas responsáveis que podiam ajudar-se mutuamente" (GEBARA, 2012, p. 52). Foi com esse intuito que,

> na década de 1980, ele se tornou um dos organizadores e o mentor das "missionárias do campo" do Nordeste brasileiro, conhecidas também por "missionárias do meio popular". Organizou com elas um centro em Mogeiro, no estado da Paraíba, tornado depois escola de formação. Encontros e retiros periódicos foram organizados com o intuito de entregar uma formação humanista e cristã para mulheres. Muitas líderes do campo devem parte de sua formação à organização das missionárias do campo. Tornaram-se figuras ímpares nas paróquias e nas lideranças políticas locais sem deixar de provocar conflitos por seu compromisso, autonomia e responsabilidade social. Continuam até os dias de hoje como uma presença plural e eficaz em muitos povoados e pequenas cidades do Nordeste brasileiro (GEBARA, 2012, p. 52-35).

De fato, Comblin esteve na origem da criação das Missionárias do Campo do Meio Popular, na final da década de 80. Mas não foi só ele. De fundamental importância para a formação dessa Escola na cidade de Mogeiro, foi à contribuição dada por outras mulheres que foram lembradas sucessivamente nos depoimentos. Nessa origem, dois nomes se destacaram: Mônica Maria Muggler, irmã Mônica Lopes e irmã Socorro. Mônica Muggler, sua

contribuição é amplamente conhecida. Mais do que colaboradora desse projeto, ela mesma foi, e ainda é, uma missionária leiga, que atuou em parceria com Comblin em vários de seus projetos de vida. Já a respeito da irmã Mônica Lopes, sobre essa, o que muito se lamenta é que por conta da sua vida consagrada – religiosa – ela teve que se ausentar dos trabalhos com a escola de formação em atendimento a solicitação feita por sua congregação, que a transferiu para a cidade de Volta Redonda/RJ. Depois disso, foi eleita provincial da sua congregação e passou a residir em Belo Horizonte/MG. Seu nome não só foi lembrado, mas endossado por sua participação na fundação dessa Escola de Formação Feminina.

No que diz respeito ao início desse projeto, assim como existiu a experiência masculina em Serra Redonda, na cidade de Mogeiro, a versão feminina começou pouco tempo depois, em 1987. A imagem, abaixo, é um registro dessa primeira turma.

Imagem 15. Missionárias do campo do meio popular, 1987

Fonte: Acervo da Fundação Dom José Maria Pires, Serra Redonda/PB.

De fato, uma experiência semelhante a que era realizada no seminário Rural, em Serra Redonda, porém acompanhada de todas as características que um trabalho voltado para um grupo feminino deveria apresentar. A primeira exigência era buscar uma maneira para que essas jovens do meio rural pudessem realizar sua formação, mas sem que essas perdessem o contato com as suas famílias. Afinal, como lembra Muggler (2012), as jovens deveriam continuar nos seus respectivos ambientes familiares, já que muitas delas eram as principais

referências de suas famílias. No meio rural, era forte entre as mulheres o apelo para a vocação missionária. Porém, ainda mais forte era a necessidade de não perder o laço afetivo com as suas famílias. A propósito disso, quando Comblin se juntou com as religiosas mencionadas em parágrafo anterior, para pensar e discutir as vocações femininas, uma de suas principais preocupações era que essas jovens, ainda adolescentes, fossem arrebanhadas por outras congregações religiosas femininas e, consequentemente, se vissem direcionadas a viver uma vida religiosa distante, não apenas das suas famílias, mas da própria realidade que conheciam e que tanto gostavam.

Comblin, como de costume, era crítico em relação a essa situação de recrutamento feito pelas congregações religiosas. Dizia que uma vez que essas jovens davam início a uma experiência religiosa nessas congregações, depois de algumas semanas, muitas abandonavam, pois não conseguiam se adaptar de maneira absoluta a cultura burguesa que existia em todas as casas religiosas. A fase de adaptação nessas congregações é difícil, "sentem-se humilhadas, não sabem por que isso acontece, por que não se adaptam, por que não se sentem à vontade. Outras aguentam um ano ou vários anos. Quase todas acabam saindo da congregação" (COMBLIN, 2019, p. 199). Ainda assim, Comblin continua dizendo que as congregações religiosas não deixam de insistir e seguem atraindo essas jovens pobres do meio rural esperando que as coisas mudem, mas não mudam. Mas, "continuarão atraindo até o fim do mundo, por falta de inteligência das superioras, que acham que com mais oração pelas vocações se pode mudar a realidade" (COMBLIN, 2019, p. 199).

Monica Muggler (2012) reforça essa reflexão ao dizer que a preocupação esboçada por Comblin e as demais religiosas, colaboradoras desse projeto, era que as jovens do meio rural ao serem recrutadas pelas congregações religiosas, sob o pretexto que teriam uma melhor perspectiva de estudos e de vida – oportunidade essa que dificilmente teriam nos povoados onde moravam – uma vez convencidas, acabavam se tornando aspirantes, postulantes ou noviças por motivações que entendiam passar longe de uma verdadeira vocação religiosa. Até porque, as suas personalidades ainda não haviam amadurecido o suficiente para tomar tal decisão. Por isso, "quando amadureciam, acabavam abandonando a vida religiosa. Mas, eram jovens que queriam dedicar sua vida à evangelização do povo, que tinham um ideal e atração pela missão de Jesus" (MUGGLER, 2012, p. 178-179). Visando o enfrentamento desses tipos de situações, entre muitas outras da própria realidade social, é que se organiza o projeto de formação para as Missionárias do Meio Popular.

Este projeto missionário tinha como principal premissa preparar essas jovens para a vida missionária sem que para isso, lhes fossem exigido o abandono da sua própria realidade

cultural. Desse modo, Comblin e as demais religiosas envolvidas, Irmã Socorro e irmã Mônica Lopes, resolveram discutir sobre o assunto e encontrar uma alternativa que atendesse de maneira satisfatória essa demanda. A solução a que chegaram foi para realização de uma formação que deveria durar seis anos. Nessa proposta, "as formandas passariam quase o tempo todo no seu meio natural, seja na família, seja em comunidades pequenas de dois ou mais membros. Elas mesmas escolheriam e formariam os grupos" (COMBLIN, 2019, p. 200). Para fazer parte dessa experiência, a única exigência que ficou estabelecida naquele momento, foi que elas deveriam ser alfabetizadas. Caso contrário, deveriam antes buscar essa qualificação mínima exigida.

Feito isso, uma vez ingressas no processo formativo, o ensino que foi pensado deveria ser aplicado ao longo de seis anos. A formação intensiva ocorria em dois encontros por ano, cada encontro era realizado durante quinze dias seguidos. Os temas estavam voltados para a formação espiritual, social e pastoral. Era exigido também o entrosamento do grupo. Os dois primeiros anos eram direcionados ao estudo da bíblia; em seguida, pelos quatro anos restantes, vinha o curso de teologia, na perspectiva da Teologia da Enxada. O método aplicado ainda exigia que uma vez por mês ou, no mínimo, a cada três semanas, após o período que estiveram na formação intensiva, elas deveriam se reunir para apresentar o resultado dos seus estudos e preparar os trabalhos do período seguinte. Tudo isso, sempre contando com as orientações de uma monitora. Além disso, a cada ano, eram realizados cinco retiros com duração de dois dias sob a orientação de uma pessoa qualificada em temáticas específicas.

Sobre essa escola missionária, Comblin fez a seguinte recordação:

> Começamos em 1987 com um grupinho de oito, em Mogeiro, na casa paroquial, porque uma das fundadoras, Irmã Mônica Lopes, tomava conta da paróquia, que não tinha padre residente. A casa paroquial era grande. No entanto, depois de um ano resolvemos construir um centro de formação em Mogeiro, por trás da Igreja, num terreno abandonado da paróquia que a diocese colocou à nossa disposição. Foram construídas oito pequenas casas para as diferentes funções do centro. Cabem 40 pessoas além do grupo de dirigentes, que têm uma pequena casa especial. Tudo foi construído com dinheiro de organizações da Igreja da Suíça (COMBLIN, 2019, p. 200).

Sobre essa experiência feminina, Comblin (2019) entendia que o tempo acabou mostrando duas situações de interesse. Primeiro, começou a surgir entre as missionárias o desejo de formar grupos e emancipar-se de suas famílias. Contudo, era do entendimento dos dirigentes da formação que tal desejo seria contraproducente naquele momento. Acreditavam

que não seria interessante forçar essa situação antes do tempo. Mostrou, também, que as mulheres do campo conseguiam manter um ritmo de estudo eficiente, mesmo estando em casa e sob situações muito precárias, enquanto que o grupo masculino não conseguia estabelecer o mesmo êxito estando em condições parecidas. Mesmo com essas situações, vistas como positivas, Comblin não deixou de sentir certa preocupação. Existia o receio que as missionárias pudessem acabar estabelecendo uma conexão forte com as suas paróquias. "Como são muito pobres e dado o machismo nordestino típico, e o machismo sacerdotal pior ainda, elas seriam convertidas a empregadas do vigário. Isto, de fato, foi evitado" (COMBLIN, 2019, p. 202). Sem dúvidas, a maioria delas tinha uma vida difícil, de pouco acesso a recursos materiais, ainda assim, como o tempo revelou, conseguiram se tornar mulheres livres das amarras paroquianas.

Essa experiência resultou na formação de muitas missionárias, até hoje conhecidas pelo Nordeste. Pensando em contemplar algumas dessas histórias, optei em dar uma maior atenção, justamente, as narrativas daquelas que viveram e colaboraram diretamente para a construção e, principalmente, e para o andamento desse projeto missionário. Por essa razão, é que cheguei aos nomes de Nilza Leonizia da Silva; Maria da Soledade da Silva e Maria José da Silva Benevenuto. Em comum, as três foram alunas de Comblin e, mais ainda, foram formadas na primeira geração desse projeto, as "Missionárias do Campo". Para ajudar no resgate da história desse projeto, acredito que não poderiam existir mulheres mais indicadas e qualificadas para propor novas narrativas, complementares ou não, a respeito do que foi essa experiência.

Nilza Leonizia da Silva, 59 anos, que chamarei daqui por diante apenas de Nilza, foi a primeira pessoa com quem tive a oportunidade de estabelecer um contato inicial. Cheguei a seu nome por sugestão de Alder Júlio Ferreira Calado, mas, principalmente, por ouvir uma menção ao seu nome num texto que foi escrito por Maria da Soledade da Silva, e publicado no livro *A esperança dos pobres vive*. Ela foi uma das autoras mulheres que tinha mencionado. Uma vez que tive a oportunidade de encontrá-la pessoalmente – no encerramento da VII Jornada teológica padre José Comblin, em 2017, no auditório da livraria Paulinas da cidade de João Pessoa – não perdi tempo e fui direto ao seu encontro. De forma objetiva, falei da pesquisa que estava iniciando e que gostaria de contar a colaboração dela no andamento do trabalho. Sua resposta foi positiva. E quem é Nilza? Mulher negra, originária do grupo quilombola *Caiana dos Crioulos*, na zona rural de Alagoa Grande, artesã e agricultora. É assim que ela gosta de afirmar sua identidade. "Nilza Leonizia da Silva, 59 anos, natural de Alagoa Grande. Nasci e me criei em Caiana dos Crioulos, que hoje é

quilombo" (SILVA, 2017). E mais, "Sou agricultora, desde que nasci, nunca tive outra (profissão). Estudei muito pouco também, só estudei a quarta série, que mãe não deixava a gente estudar" (SILVA, 2017).

Nosso encontro, para a escuta do seu depoimento, ocorreu em sua própria residência, no assentamento Maria da Penha II, zona rural da cidade de Alagoa Grande. Sobre esse assentamento, ao iniciar nossa conversa, fez questão de regatar um pouco do processo da luta que ela vivenciou, ao lado de muitas outras pessoas, para conquistar o direito de trabalho e moradia sobre esse pedaço de chão. Após concluir a sua formação missionária, em 14 de dezembro de 1997, Nilza recorda que três meses depois ela entrou na luta pela terra. "Fiz em dezembro, quando foi em março eu entrei na terra. Acampei. Aí, fiquei até hoje, aqui, no acampamento. Aí, quando eu acampei, ele (José Comblin) sempre ia, lá no acampamento" (SILVA, 2017). Uma vez que se fixou no assentamento, Nilza lembra que Comblin se comprometeu em dar o material para ajudar na construção da sua casa. O que de fato aconteceu. No entanto, Nilza recorda que se ressentiu da oferta e preferiu ela mesma construir sua própria casa, com os poucos recursos que tinha a disposição.

Primeiro fez uma pequena casa de lona, depois construiu uma de taipa (barro e madeira). Logo no início, morava numa casa sem uma infraestrutura adequada, mas esta era uma situação que não lhe causava incômodo. No entanto, na medida em que mais pessoas iam chegando ao assentamento, Nilza sentiu-se na obrigação de ter que ajudar de alguma forma essas pessoas. Por isso, entendeu que estava na hora de ter uma casa melhor e maior, para poder acomodar outras pessoas que não dispunha de um espaço mínimo que fosse para morar. Foi assim que ela cedeu e resolveu aceitar a proposta de ajuda que tinha sido feita por Comblin. "Aí, foi, construiu. Fez essa casa grande pra (...). Ele sempre dizia que casa de missionária tinha que ser grande, que é pra acolher todo mundo que chegar. Então, fez essa casa grande e me deu" (SILVA, 2017). Tal gesto de Comblin e, mais ainda, sua proximidade com esse movimento, é um dos elementos que fundamenta a realização deste trabalho. Afinal, ele sempre teve uma atenção especial pelos movimentos de base. Não era diferente com o Movimento dos Sem Terra (MST).

Levando em conta que tal afinidade já era do meu conhecimento, perguntei a Nilza se nessa luta específica, sobre o assentamento Penha II, em Alagoa Grande, Comblin teve algum envolvimento. A resposta foi objetiva: não. Ele só visitava. "Ele visitava muito. Ele apoiava, mas, assim, pra participar mesmo, eu não tenho muito conhecimento não" (SILVA, 2017). Entretanto, Nilza recorda que durante o processo formativo na Escola de Mogeiro, uma das agendas da programação era, justamente, realizar uma visita a algum acampamento ou

assentamento. Agenda essa que até hoje persiste na Escola Missionária da cidade de Mogeiro. Nilza destacou que entre os sonhos que Comblin alimentava, um deles era ver as missionárias do meio popular envolvidas nesses trabalhos, na luta pela terra.

> Ele levava a gente pros acampamentos. Eu, assim, não entendia nada da palavra, antes disso, aí depois que ele me levou (...). A gente foi pra um (...). Aí, sempre tinha um dia pra gente, sair, visitar, fazer um passeio. Então, nesse dia, a gente foi pra um acampamento e pra um assentamento, ele levou a gente. Aí, lá, primeiro a gente foi pra um acampamento depois foi pra um assentamento. Quando cheguei no acampamento, agora eu to entendendo o que é a palavra de Deus, mesmo. Eu fui entender num acampamento e num assentamento. Eu vi como que o acampamento era como o velho testamento, e o assentamento era o novo testamento. Então, isso me marcou muito, me chamou muito a atenção, né? Eu nem esperava de entrar num assentamento, mas parece que aquilo ficou dentro de mim, sabe? E eu tenho um sonho, assim, também, de morar um dia num lugar de plantar que chegasse no terreiro. Eu achava muito lindo. E aí, ele tinha esse sonho também de ver as missionárias morar num lugar de assentamento, num acampamento, de um grupo de missionárias morando num acampamento, era o sonho dele. Aí, pronto. Aí, completou, né? Eu tinha esse sonho também, e do sonho dele surgiu essa oportunidade deu acampar, e eu acampei (SILVA, 2017).

Através desse recorte, Nilza dá um indício do quanto renderia sua fala se fosse do interesse desse estudo querer se limitar a esse momento de sua vida. Ainda mais por que fez questão de pontuar que sua luta foi marcada e influenciada pelo exemplo de vida e de luta de Margarida Maria Alves,[99] a quem conheceu pessoalmente. No entanto, sua trajetória de vida, a mulher que ela entende ser hoje, como ela mesma faz questão de lembrar, começou com o convite que lhe fora feito para participar da formação das Missionárias do Campo. Também contou como se deu o convite. “Foi em Caiana. É. Irmã Mônica que nos convidou, Eu e Nenê. Sempre tive vontade de entrar num negócio assim, numa vida assim” (SILVA, 2017). Antes de aceitarem esse convite, Nilza e sua amiga Nenê (Maria da Soledade), uma colaboração importante tinha sido dada pelos missionários da casa masculina, de Serra Redonda, pois quinzenalmente eles iam pra Caiana realizar visitas na comunidade.

[99] Margarida Maria Alves nasceu em 05 de agosto de 1933, em Alagoa Grande/PB. Foi agricultora e durante doze anos foi presidente do sindicato rural de Alagoa Grande. Por questões políticas e trabalhistas, foi assassinada com um tiro no rosto em frente a sua residência, em 12 de agosto de 1983. Seu assassinato causou comoção nacional e ficou impune. Depois desse ocorrido, importantes reivindicações por melhores condições de trabalho no campo aconteceram em nível nacional. A “Marcha das Margaridas”, em memória da sua luta, é realizada anualmente no mês de agosto em Brasília. Sua casa transformou-se em museu, símbolo de sua luta: A Casa de Margarida Maria Alves. Ver: FERREIRA, Ana Paula Romão de Souza. **A trajetória político-educativa de Margarida Maria Alves**: entre o velho e o novo sindicalismo rural (Tese de Doutorado). Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/4922/1/arquivototal.pdf. Acesso em: 20 mai. 2020.

De acordo com Nilza, sob a orientação de Luiz Barros,[100] esses missionários realizavam um importante trabalho voltado para a consciência negra. Foi através deles que elas (Nilza e Nenê) começaram a conhecer as pessoas e o trabalho da casa de formação missionária feminina. Como se vê, nesse processo de proximidade com a escola de Mogeiro, Nilza não estava sozinha. Em diferentes momentos da sua vida, conforme nos relatou, foi significativa a presença dessa sua amiga, Nenê. Em seu depoimento, sempre colocava essa amiga em evidência, pois não apenas foram convidadas, ao mesmo tempo, para participar da formação em Mogeiro, mas tiveram uma experiência pessoal de vida muito semelhante. Viveram num mesmo período no quilombo Caiana dos Crioulos. Logo em seguida, na Vila São João[101] e, por último, no assentamento Maria da Penha II, todos pertencem à zona rural do município de Alagoa Grande. Não foi por acaso que cheguei ao nome Maria da Soledade da Silva.

Meu primeiro contato com Maria da Soledade se deu através do texto que ela escreveu, *Sinais de Deus em nosso meio*, para compor a coletânea comemorativa aos oitenta anos de Comblin, já mencionado. Ao propor o referido título, Maria da Soledade pretendeu chamar a atenção para um aspecto que ela julgava ser necessário na vida de uma missionária que é, como ela disse, perceber os pequenos sinais que Deus revela no meio em que se vive. Aplicando esse princípio a sua própria vida, considera que a Teologia da Libertação, sob a orientação de Comblin, foi fundamental para si mesma. Disse ainda que essa teologia "foi uma luz que me fez despertar para a vida, para um novo horizonte. Ajudou-me a perceber e descobrir os pequenos sinais do reino, as coisas belas escondidas no 'lixo' da sociedade" (SILVA, 2002, p. 55). O que ela diz ser o "lixo da sociedade", na verdade, é a condição a que são submetidos os sujeitos sociais, os grupos e as causas aos quais esses defendem. É da compreensão de Maria da Soledade que as lutas desses grupos, quase sempre, são ignoradas e postas nas margens da sociedade.

Na época em que escreveu esse texto, ela morava no assentamento Penha II, junto com Nilza. Ao expor alguns fatos importantes da sua própria trajetória, acabou revelando uma experiência de vida particularmente difícil e, ao mesmo tempo, corajosa no enfrentamento das adversidades que se apresentavam. É de conhecimento que a vida de uma mulher camponesa e, ainda mais, de origem quilombola, como faz questão de destacar, não foi nada fácil, a

[100] Luiz Barros Pereira, bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), foi membro da associação dos missionários do campo. Fez parte da equipe do Centro de Formação Rural (CFM), em Serra Redonda/PB.

[101] Antiga vila de moradores que se encontrava situada nas mediações da Usina Tanques, na zona rural de Alagoa Grande.

começar pelo racismo. Segundo descreve, esse predominava e, por isso, precisava ser enfrentado. Para isso, o caminho seria, então, lançar a semente da conscientização, principalmente ao fazer com que todos assumissem sua identidade negra. “Foi muito difícil e muito lento, mas hoje já vejo cada um defendendo a nossa raça, cada qual se assumindo como negro; já se organizam em grupos assumem diretorias de moradores, trabalhos pastorais, buscam seus direitos, etc.” (SILVA, 2003, p. 56).

Provocado por esse texto, pela história nele descrito e, sobretudo, por sua relação com Comblin e com a Escola Missionária de Mogeiro, é que resolvi procurá-la para poder ouvir pessoalmente essa narrativa, bem como outras mais que ainda não haviam sido reveladas. Nosso encontro ocorreu em sua própria residência, na cidade de Alagoa Grande. Vale salientar que, nesse momento, ela já se encontrava residindo na zona urbana da cidade, não mais no assentamento Maria da Penha II. Ao dar início ao seu depoimento, o caminho que optou para construir sua narrativa, assim como foi feito por Nilza, foi por em evidência a sua relação com os movimentos que lutam pela terra. No seu caso, com a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Contou que quando morava na Vila São João, ficava bastante incomodada com o fato de morar numa região cercada por cana de açúcar e que só os usineiros eram os grandes privilegiados por essa grande riqueza quando, na verdade, essa riqueza ser distribuída satisfatoriamente com os pequenos trabalhadores rurais. Essa situação lhe incomodava, pois, várias vezes, as pessoas chegavam chorando em sua casa por não ter um pedaço de terra para plantar.

Movida por essa situação, procurou reunir os moradores da Vila, junto com outras pessoas, no sentido de ajudar que todos deveriam se conscientizar a lutarem pela terra. Contudo, lembra que nem todos os moradores da Vila estavam ao seu lado, por isso, as reuniões eram feitas as escondidas. “As reuniões eram, era no quintal da nossa casa porque se o povo soubesse aí estragava tudo. O povão geral era contra” (SILVA, 2018). Nesse momento, considera que o incentivo dado por Comblin nesses acontecimentos foi de grande importância, pois ajudou a despertar o pessoal e, principalmente, a incentivá-los a entrar na luta pela terra. “Padre Zé foi uma pessoa que ele sempre acompanhou a gente. Debaixo da lona quente, quando dava fé, ele chegava” (SILVA, 2018). Ainda assim, apesar desse incentivo, os contratempos existiram. Contudo, não foi o bastante para interferir no objetivo maior: a entrada na terra.

> Então, a gente entrou assim, foi muito interessante, se organizou: naquele dia, a última reunião foi 08 de março, dia das mulheres, era um domingo.

> Então, a gente ia ocupar a terra na segunda feira, na madrugada. Então, se organizou tudinho. O pessoal, todo mundo se encontraram lá na nossa casa. Foi muito interessante. Olhe, eu vivi o êxodo, aquela saída do povo do Egito. O pessoal chegaram com palha de coco, com pau para armar as barracas, com foice, com Enxada, as crianças. Mas ninguém dava um pio, que era pra cidade, pra rua não descobrir, não acordar. Todo mundo se encontrou lá na nossa casa. E a gente acompanhou. Saímos eram duas horas da manhã. Então, tava a CPT junto, tava a Igreja. Enfim, quando a gente chegou, que não é tão distante, quando a gente chegou lá era antes de três horas. Então, a gente ficou lá na beira da estrada até esperar o dia amanhecer pra ocupar as terras (SILVA, 2018).

Ainda no que se refere a esse acontecimento, a ocupação da terra, existe um fato narrado por Maria da Soledade que chama atenção, devido ao significado simbólico e religioso que este fato representa. Quando chegou ao território desejado, Maria da Soledade disse ter repetido um gesto de origem bíblica: "quando a gente chegou lá, que o ônibus parou, eu disse: é aqui. Eu disse: vou tirar as sandálias que essa terra que eu vou pisar é uma terra santa. E tirei! Tirei as sandálias dos pés, pisei na terra descalça" (SILVA, 2018). Dom José Mara Pires, ao desembarcar pela primeira vez na Paraíba como Arcebispo, em 1966, proferiu palavras parecidas em sinal de respeito e valor diante da terra e do povo que estava adiante. Na forma como Maria da Soledade ressignificou esse momento, logo se vê que a formação que ela recebeu na Escola Missionária Feminina, perpetuou em várias esferas da sua vida. Tão importante quanto à formação na Escola, foi o incentivo dado a partir da própria presença próxima de Comblin nesses momentos de luta. "Foi a partir dele que me despertou essa coisa, assim, a importância da luta pela terra" (SILVA, 2018). Conhecer Comblin e participar da formação em Mogeiro, segundo ela descreve, foi o ponto de partida para essa luta.

Em consonância a esse pensamento, Maria da Soledade relembrou que quando era criança sua mãe e sua avó diziam que quando ela crescesse o seu destino seria o convento, ou seja, ser freira. Sua reação frente a esse interesse de sua mão, não foi muito positiva. "Eu tinha uma raiva tão grande quando ela dizia isso. E nunca me passou ser freira na minha cabeça. Porém, nunca morreu a ideia de quando eu crescer, eu morar num lugar, assim, diferente. Queria ser alguma coisa, ter um trabalho, mas não era ser freira" (SILVA, 2018). Segue dizendo que seu verdadeiro interesse era poder estudar, arrumar um trabalho para poder, enfim, ter uma vida independente da família. Conhecer o mundo era o seu propósito. Paralela a essa sua intenção, também começou a ter uma maior proximidade com a Igreja, onde começou a se envolver com os trabalhos litúrgicos e catequéticos, mas sempre buscando uma alternativa diferente a esses trabalhos. Foi aí que conheceu Frei Roberto, que na época era um dos assessores da escola de Mogeiro. E, ainda hoje segue exercendo essa função.

Por sugestão de Frei Roberto, Maria da Soledade teve a oportunidade de realizar um primeiro contato com a formação em Mogeiro. Seguindo o exemplo de Nilza, não se esqueceu de mencionar o quanto foi importante a proximidade que vinha tendo com os missionários do grupo de Serra Redonda, que desenvolviam parte de seus trabalhos em Caiana dos Crioulos. Pois, foi a partir deles que conseguiu informações mais detalhadas da formação em Mogeiro. No entanto, como ela fez questão de dizer, conhecer esses missionários não foi o fator determinante. Na verdade, o grande passo dado para que ela ingressasse na Escola foi quando fizeram chegar ao conhecimento da irmã Mônica Lopes o interesse que ela tinha em conhecer a formação. Um dia levaram Mônica a Caiana, para conhecê-la. Foi numa tarde de sábado. "Quando da fé, chega a irmã. Então, eu tava na cozinha, o pessoal foi saindo, saindo, e por última, eu saí. É você que é Nenê? Ela conversou muito, de Mogeiro, a formação, me orientou sobre a formação". (SILVA, 2018). Depois disso, ficou combinado entre as partes que ela poderia ir quando possível conhecer a escola. Esse primeiro contato aconteceu em 26 de dezembro de 1991.

Chegando à escola, em dezembro daquele ano, Maria da Soledade não teve dúvidas que no ano seguinte, em janeiro de 1992, voltaria decida a ingressar naquela formação. Antes disso, porém, já ouvia falar muito em Comblin. Escutava histórias e testemunhos a seu respeito, mas foi somente na Escola que teve a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente. Passado o período de sua formação e motivada pelo aprendizado que obteve naquele ambiente, Maria da Soledade decidiu ir morar no assentamento. O que de fato acabou se concretizando. E assim foi durante quatro anos. E "nesses quatro anos que eu morei lá no assentamento, foram quatro anos de universidade sem pagar nenhum centavo e sem precisar de professor, o professor era a vida no dia a dia" (SILVA, 2018). Depois disso, também foi convidada, pessoalmente por Comblin, para fazer parte da coordenação da Escola bem como integrar a equipe de assessores responsável pela formação. Tendo aceitado o convite, um dos maiores desafios enfrentados foi o de manter a escola com todos os posicionamentos contrários que passaram a receber de alguns setores eclesiásticos. Apesar dos desafios, até o tempo presente Maria da Soledade tem ocupado essas funções.

Quando se trata de resgatar esse projeto missionário, as diferentes narrativas muitas vezes contam a mesma história, porém contam de um jeito diferente. Cada uma delas guarda um ponto de vista pouco explorado nas outras. Outra voz que se coloca com grande autoridade e conhecimento de causa é a de Maria José da Silva Benevenuto. Ela fez parte da segunda turma das Missionárias do Campo. "Eu fiz a formação em Mogeiro, não essa de animadores, mas o curso de formação de missionária. Durou seis anos. Eu conheci Comblin

em 86, aí, em 88, eu entrei na formação das missionárias" (BENEVENUTO, 2018). Seu depoimento não foi dos mais longos, não revelou muito sobre suas experiências pessoais, ainda assim, foi o bastante para dar o desfecho que precisava para compreender uma das funções essenciais da formação proposta, isso, levando em conta os critérios e objetivos deste estudo.

Já foi discutido que o modo como José Comblin propunha esses projetos formativos passava por um método pedagógico, sempre na perspectiva freireana. Estes colocavam suas alunas e seus alunos inseridos na vida das comunidades e das pessoas. Essas formações deveriam estar ligadas a própria história da comunidade local e ao seu desenvolvimento. Era preciso propor algumas respostas que ajudassem na superação das suas angústias e sofrimentos, em especial daquelas pessoas mais pobres. Até porque, quando Comblin falava em evangelização e trabalhos missionários, ele estava falando, necessariamente, de assumir as lutas cotidianas das comunidades e das pessoas mais pobres, nos mais diferentes setores da vida. Quando perguntada sobre como funcionava na prática essa formação, Maria José apresentou a seguinte resposta:

> Quando a gente (...), antes de entrar na formação, a gente ficava uma semana em estágio. Durante as noites, a gente ficava com as famílias. E as famílias ficava observando a gente, sem a gente saber. E sem elas saber, a gente ficava observando as famílias. Aí, no dia seguinte, a gente ia contar o que agente via ali, naquela família. E a família tinha uma reunião com a equipe pra contar também o que achava de cada uma de nós. Aí, a partir daí, é que começava a formação. Na base, a partir da família e o que a família via em nós. A partir daí, começava a formação (BENEVENUTO, 2018).

Essa resposta dada por Maria José contempla um aspecto pedagógico presente na formação. Obviamente, existiram outros que, com igual ou menor rigor, davam o direcionamento para aquilo que, de fato, deveria ser contemplado como conteúdo fundamental dos estudos. Era preciso refletir a vocação missionária a partir do próprio engajamento na realidade social dos outros. Nesse processo, as narrativas mostram que as mulheres tinham a sua função muito bem definida. Eram missionárias e profetas. Em matéria de profecia, Comblin entendia que sobre os homens e as mulheres, dotados desse carisma, sempre existiam alguns riscos, pois estavam na linha de frente. Sobre as mulheres, particularmente, dizia que com a emancipação dessas, podemos, a partir de então, esperar que apareçam novas profetisas. Dizia isso por acreditar que,

> durante séculos, as mulheres foram prisioneiras do clero no pensamento, na submissão, no serviço gratuito. Nunca se lhes reconheceu nenhum poder, nenhum carisma a serviço da Igreja perante o mundo. Houve algumas experiências no passado medieval, mas foram muito limitadas geograficamente e permaneceram longe de Roma. Hoje, a situação é diferente. Ainda que não sejam reconhecidas como iguais na prática social, tanto fora como dentro da Igreja, as mulheres já podem conquistar a liberdade. Elas têm a vantagem de não pertencer ao clero ordenado. No clero, perderiam muito da sua liberdade. Essa situação faz com que elas possam estar mais abertas ao espírito profético (COMBLIN, 2008, p. 284-285).

A partir dessa citação, faz-se necessário mencionarmos, mais uma vez, Ivone Gebara (2003). Esta teóloga afirma que não se pode e não se deve querer cooptar Comblin para o movimento feminista, tampouco para a teologia feminista, até porque essa não foi a sua tradição nem mesmo a sua bandeira de luta. Não é possível sequer ter a certeza se ele teve curiosidade para ler a literatura sobre a teologia feminista ou as histórias das lutas feministas tanto na América Latina quanto no mundo. Todavia, isso não implica dizer que ele não tenha tido a erudição ou abertura necessária para captar as questões que envolviam a condição do feminino. Vale lembrar que quando Comblin escreveu sobre a liberdade, o fez de modo para que os seres humanos chegassem à plenitude da vida. Através desse chamado, a liberdade se encontraria presente em todas as lutas que tivessem por fim o respeito e a dignidade, inclusive na luta das mulheres.

> E aí as mulheres sentem-se à vontade no pensamento de Comblin. Sentem-se incluídas, sentem-se lembradas na particularidade de sua exclusão e de suas lutas. As mulheres sentem-se presentes no seu pensamento e ação. Ele reconhece seu valor e, às vezes, sua necessária desobediência como a de Antígona, que revolta-se contra a cidade. Sendo mulher não é cidadã. Protesta desobedecendo. É a sua maneira de protestar contra a exclusão da cidade como mulher (GEBARA, 2003, p. 451).

Levando em conta que o feminismo é um movimento diverso, plural e heterogêneo em vários sentidos, tanto na constituição de suas origens quanto na causa que defende, logo me sinto confortável por entender que não podia pensar as Missionárias do Campo sem situar esse grupo de modo a sincronizá-las como uma expressão do movimento feminista. Meu entendimento encontra-se ancorado no fato de que, desde o início, elas reivindicaram e lutaram por esse espaço formativo, como uma alternativa para terem atendidas suas causas e interesses. Atualmente, esse centro de formação ainda existe, porém não mais no mesmo formato que era antes. Hoje ele atende um público mais amplo, mulheres e homens, e passou a ser chamado de *Escola de Formação José Comblin*. Além disso, a partir de 2020, a escola

saiu da cidade de Mogeiro e passou a concentrar suas atividades no Memorial Padre Ibiapina, em Santa Fé, Solânea/PB. Hoje, em grande medida, são as Missionárias do Campo, de ontem, que persistem em manter esse espaço em funcionamento.

3.4 Casa de Retiro e Oração São José – Bayeux/PB

Imagem 16. Casa de Retiro e Oração São José

Fonte: Memorial Raimundo Nonato de Queiroz (2019).

Depois de dez anos residindo na cidade de Serra Redonda, de 1983 a 1993, no CFM, Comblin deixou esse Centro de Formação por acreditar que já não tinha mais como colaborar com este projeto. Outra motivação que o levou a deixar Serra Redonda tinha relação com a sua própria saúde. Comblin, um idoso de 70 anos e com alguns problemas que passaram a exigir-lhe um acompanhamento médico regular, precisava ficar o mais próximo possível da capital, já que Serra Redonda, por algumas razões, não favorecia quanto a essa necessidade. Por isso, a partir de 1994, Comblin morou por um período de seis meses na cidade de Santa Rita/PB, no bairro de Tibiri II.[102] Porém, ainda existia motivação para um novo projeto, como sempre, direcionado a Igreja dos pobres.

> Havia na formação dos animadores e no povo das comunidades um desejo crescente de retiros espirituais. Porém, faltava lugar para isso. Todas as casas

[102] O bairro de Tibiri II está localizado no município de Santa Rita, no estado da Paraíba, é um dos muitos bairros desta cidade, faz divisa com outros bairros do mesmo município como, Marcos Moura bairro mais recente que o Tibiri II, Heitel Santiago, Alto das Populares e bairro do Açude, sendo o bairro de Tibiri II um dos mais antigos, que como outro qualquer, tem sua história, sua trajetória e marcas que perpetuam ao longo dos tempos. Fonte Lima, Joelma Silva de. A expansão do Bairro de Tibiri II – Santa Rita/PB e suas consequências na infraestrutura: Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/62/1/JSL02102012.pdf

> religiosas cobravam taxas exorbitantes, fora do alcance do povo pobre. O Centro de Serra Redonda ficava muito longe, e o preço das passagens era proibitivo para os pobres. A ideia foi fazer uma casa de retiros que estivesse ao alcance das comunidades populares (COMBLIN, 2019, p. 207).

Para dar início à construção desse novo projeto, o primeiro passo era encontrar um espaço que atendesse algumas exigências iniciais, que julgava ser importante, tais como: ser arborizado, que tivesse água e, principalmente, de fácil acesso para aqueles que dependiam do transporte público. Seguindo esses critérios, conseguiu-se encontrar um local na cidade de Bayeux, bairro Boa Vista. Diferentemente do que ocorreu com o Seminário Rural e depois com o CFM, que contou com o generoso apoio financeiro da Arquidiocese da Paraíba, por meio da figura de Dom José Maria Pires, desta vez, Comblin, contando com o apoio de Mônica Muggler, teve que se mobilizar a fim de adquirir novas fontes de renda que ajudasse a viabilizar este empreendimento. Foi assim que após receber uma quantia de 20.000,00 dólares como doação, enfim, o novo projeto pode ser iniciado.

A respeito dessa generosa doação, sabe-se que ela veio da parte de um grupo de sacerdotes belgas, que tinham um projeto similar aos que Comblin tinha desenvolvido em terras paraibanas, ou seja, voltado para a formação dos leigos naquele país (Bélgica). Porém, ao não conseguirem receber a devida autorização para executar o projeto naquele país, este grupo resolveu deixar esse valor financeiro a disposição de Comblin, para que este realizasse no Brasil o que não foi possível na Bélgica. Assim, em posse da referida quantia, que se somou a outras colaborações financeiras que também vieram da Bélgica, foi possível adquirir um terreno. Da parte dos sacerdotes belgas, a única exigência posta era que esse projeto fosse destinado a uma casa de retiros. Foi assim que Comblin e Mônica conseguiram adquirir o terreno para a construção da Casa de Retiros e Oração, que recebeu o nome de São José. Esta casa foi à última residência de Comblin na Paraíba.

Adquirido o terreno, antes de começar os trabalhos de construção, se fez necessário realizar inúmeros mutirões coletivos para realizar a limpeza do mesmo, pois uma vez que este terreno se encontrava em estado de abandono, o que deixava a população à vontade para fazer uso indevido desse espaço, suas condições não eram favoráveis para o início imediato das obras. Resolvido esta questão, “começamos a construção com pedreiros da redondeza sob a orientação de Mônica, que funcionou como engenheira e mestra de obras, sendo eu o arquiteto” (COMBLIN, 2019, p. 208). Foram construídos cinco pequenos dormitórios, sendo que em cada um desses destinado espaço para abrigar oito pessoas. Construiu-se também um

refeitório com cozinha, uma capela, um auditório e um depósito de material. Finalizada essa construção,

> no dia 1º de maio de 1995, o centro foi entregue à associação dos animadores de comunidades da ÁRVORE e começou a funcionar sob a responsabilidade e a administração deles. Receberam o título de propriedade. No entanto, na ata de doação havia duas restrições: por um lado, se o centro se desviasse da finalidade de casa de retiros, a propriedade iria para a Diocese; por outro lado, eu poderia gozar da casa que mandei construir, e isto até minha morte. Depois da minha morte, seria transformada em centro cultural (COMBLIN, 2019, p. 208).

Em termos de trabalhos, a Casa de Retiro e Oração São José significou mais do que um espaço destinado para estes fins que são postulados em seu próprio nome. Algo que foi até mesmo preconizado, inicialmente, por Comblin. Ou seja, de maneira cuidadosa, a fim de não contrapor as duas restrições estabelecidas na ata de doação, a Associação Árvore resolveu ampliar um pouco mais suas possibilidades e, assim, criaram o curso básico de animadores e animadoras de comunidades, que ficou conhecido como *Curso da Árvore*. Entre os animadores de comunidades que participaram dessa formação, a lembrança mais recorrente que trazem em suas memórias tem a ver com a importância do papel das lideranças na vida das comunidades. Dentro da formação, o declínio dessas lideranças já era vista com preocupação. Quanto a isso, Jakson Gomes, ao expor sua opinião a respeito da diferença que se estabelece entre o que se pensa hoje ser uma formação e o que, de fato, no seu entendimento, era uma formação adequada para os leigos, sempre na perspectiva da formação de lideranças, ao fazer uma apreciação do seu processo formativo junto à associação Árvore, evidenciou o seguinte:

> O processo de construção que eu tive de liderança, na época com a árvore, com o pensamento de Comblin, era uma ideia de liderança que era autônoma. Se eu, ou o sujeito, tinha conhecimento do que queria, qual o projeto de Igreja que queria construir, independente do sacerdote que tivesse na paróquia, mesmo que a linha de trabalho não estivesse clara, o trabalho tinha que ser feito. E, na medida em que mais pessoas, mais lideranças dessa paróquia também tivesse uma formação realmente autônoma, que realmente reconhecesse as demandas das comunidades e aí traçasse metas, estas demandas poderiam ser enfrentadas. Haveria a possibilidade de um planejamento, independente de qual fosse o do padre. Isso, hoje, não acontece por quê? A Igreja optou por não trabalhar mais com instituições como o CFM, como a Árvore, que tinham uma formação direcionada para os leigos. E, hoje, essa formação ela se reduz muito a formação que é oferecida pelos próprios sacerdotes. Só que, nessas formações que os sacerdotes oferecem, eles, geralmente, dão mais importância as questões de liturgia, que é necessário, mas não é só liturgia. As questões de catequese mesmo, dos

> sacramentos, que é necessário, mas não pode ser apenas isso. E a questão da formação de lideranças como lideranças, formação específica de liderança, isso não existe. Se cria, nesse caso, uma lacuna muito grande na Igreja. Você não consegue mais desenvolver a militância, seja na juventude, seja no público adulto, porque, simplesmente, o pessoal participa dos serviços, das pastorais por participar, é uma fé devocional. Mas, eles não têm uma consciência de como deveriam realmente trabalhar (SANTOS, 2018).

É importante salientar que esta preocupação demonstrada por Jakson Gomes dos Santos, em seu depoimento, pela questão da formação das lideranças leigas não era sem fundamento. Não só Jakson, mas outros animadores que realizaram este mesmo curso tinham em conta que entre as possíveis causas que fez com que as CEBs começassem a vivenciar naquele período, anos 90, um momento de esfriamento de sua presença e ação na vida da Igreja, estava, justamente, na ausência de lideranças fortes na dinâmica cotidiana das comunidades de base. Muitos acreditavam que a presença das lideranças leigas nas comunidades estava entrando em declínio e, por consequência, levando as CEBs junto.

Leonardo Boff (1986), dizia que a Igreja Popular deve ser entendida dentro de um fenômeno amplo, surge no meio das massas populares e se concretiza através de suas comunidades e associações. Em geral, esta massa se encontra sob a influência de um líder carismático, que pode ser uma religiosa, um pároco ou um bispo. Contudo, Boff só não mencionou os leigos, o que é, no mínimo, estranho. Afinal, é o povo organizado, o laicato que está na base do seu funcionamento. Sem as lideranças surgidas no seio do próprio povo, ocupando seus lugares nos acentos que lhes pertencem, organizando, conduzindo as discussões e propondo soluções, a própria ideia de Igreja Popular estaria comprometida. Ainda de acordo com Leonardo Boff, uma tendência que existia na Igreja Popular era o de não conferir um significado institucional e oficial aos ministérios que surgiam no ceio das comunidades. Isso, porque, "o reconhecimento eclesiástico dos novos ministérios submeteria as lideranças leigas ao controle institucional das autoridades eclesiásticas" (BOFF, 1986, p. 72), o que faria com que a comunidade eclesial perdesse o controle dos ministros ordenados e sua prática, uma vez que, a partir de então, esta ficaria sob a tutela da autoridade eclesiástica, a partir de normas estabelecidas canonicamente.

Ora, tomando como referência a crença de que as CEBs representavam uma experiência pastoral inovadora, muito por conta do protagonismo que era dado aos leigos, protagonismo este que causava, inclusive, um distanciamento das atividades paroquiais, percebe-se que o processo de paroquialização, que já se percebia naquele período, e que remonta ao início dos trabalhos da Árvore, anos 90, deixava em alerta os membros das CEBs.

Pois, verificavam-se, com evidência, a tendência da Igreja de querer agregar todos os movimentos, as pastorais e as diferentes estruturas de comunidades sob a tutela da paróquia e, por consequência, da figura eclesiástica que estivesse à frente desta. Com isso, a autonomia dos leigos ficou comprometida. A tentativa de paroquialização das CEBs, com o prosseguir dos anos, se tornou, portanto, uma realidade. De modo particular, a política que começou a ser implantada pelo Vaticano II, de solapar os movimentos que tinha uma forte dimensão social e política e, em contrapartida, valorizar os movimentos espiritualistas, acabou contribuindo com os interesses de alguns clérigos pela paroquialização das CEBs.

Sobre esta paroquialização, Comblin (2002) vai dizer que o seu problema é que ela vai trazer um tipo de comunidade que não é povo. Comblin sugere que para existir um povo, é preciso se estabelecer uma convivência cultural e corporal entre os indivíduos e que um dia as paróquias já expressaram para os cristãos esse jeito de ser povo. Hoje, porém, com o advento da urbanização e do estilo de vida proposta por algumas comunidades, "muitas vezes a paróquia fecha-se em si mesma e constitui um gueto, um mundo à parte, uma espécie de seita" (COMBLIN, 2002, p. 152). Comblin, ainda complementa seu pensamento dizendo que,

> A paróquia constitui um agir coletivo, mas um agir que não constitui um povo. Não há integração entre as atividades das diversas paróquias da cidade ou da região em vista de uma meta comum. Cada paróquia é uma ilha e tem o seu conjunto de obras. Assim não se forma povo. A Igreja não assume a realidade da cidade, nem se projeta na cidade. A tendência crescente é isolar-se em paróquias (COMBLIN, 2002, p. 152).

Além desse posicionamento de Comblin, na V Conferência de Aparecida (2007) o tema da paróquia recebeu uma atenção privilegiada. No capítulo 05, quando se discute os "lugares eclesiais para a comunhão", a paróquia é apontada como "comunidade de comunidades", pois entre as comunidades eclesiais, as paróquias se sobressaem. As paróquias, portanto, "são células vivas da Igreja e o lugar privilegiado no qual a maioria dos fiéis tem uma experiência concreta de Cristo e a comunhão eclesial" (CELAM, p. 86). Já no capítulo 06, no parágrafo 306, é sugerido que as paróquias devem ser centros de irradiação missionária, devem ser também lugares de formação permanente. Para isso, "exige que se organizem nelas várias instancias formativas que assegurem o acompanhamento e o amadurecimento de todos os agentes pastorais e dos leigos inseridos no mundo" (CELAM, p. 141). Existe, de fato, no documento final da Conferência de Aparecida um projeto de paróquia, que passa pela pastoral urbana. Este projeto estar vinculado à defesa de uma renovação da paróquia a partir do estabelecimento de uma rede de comunidades.

Neste sentido, o documento 100 da CNBB (2014) não só retoma o tema da paróquia como reforça a sua definição como “comunidade de comunidades”. Dentro dessa rede, o documento faz alguns alertas direcionados as CEBs: que elas “‘não percam o contato com esta realidade muito rica da paróquia local’. ‘Mantendo-se em comunhão com seu bispo, e inserindo-se no projeto da pastoral diocesana, as CEBs se convertem em sinal de vitalidade na Igreja particular” (CNBB, 2014). Conforme este documento, a paróquia, que é referência para os batizados, tem sofrido nos últimos anos tempos profundas alterações na sua configuração. Assim, diante das dificuldades que os fiéis tem sentido de estar participando de uma autêntica comunidade cristã, a cada dia cresce o desafio de renovar a paróquia tendo em vista a sua missão.

Sem dúvidas, até o momento, existem importantes movimentos no sentido de fazer as paróquias a repensarem com urgência a sua configuração. Em tempos de mobilidade religiosa, as complexidades das suas dinâmicas que levam a inusitadas formas de crença e pertença, o que faz com que as paróquias não se dêem ao direito de permanecerem estáticas diante dos diversos movimentos que se articulam, cada um à sua maneira e interesse. Afinal, o que está em jogo é o futuro da própria estrutura paroquial. A máxima de crer sem pertencer, ser católico de movimentos, sem ter vínculos ligados a tradição, tradição esta cujo compromisso faz parte da própria função da paróquia, aguçou ainda mais a urgência de uma resposta vinda das estruturas paroquiais. Tornou-se, então, imperioso para estas repensar esta situação que se apresenta.

Em trabalho anterior (2019), ao pesquisar o processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEBs a partir de um estudo de caso, comunidade São Benedito, da cidade de Santa Rita/PB, pude perceber esse processo de paroquialização. Esta comunidade, com todas as suas características, sempre teve um bom funcionamento e aceitação dentro do seu bairro de pertença. A autonomia dos seus membros, frente aos trabalhos pastorais que planejava e executava, e a própria simplicidade estrutural do espaço físico foi, durante muito tempo, motivo de orgulho para essa comunidade. Porém, a partir do início do terceiro milênio, com a chegada de sacerdotes com mentalidades menos favoráveis a linhadas CEBs e dispostos a estabelecer uma renovação da Igreja no âmbito paroquial, um dos primeiros passos dado por estes presbíteros foi promover um desmonte de muitas comunidades começando pelo espaço físico. Depois, a perda da identidade como CEBs ficaria a cargo do tempo. Assim, por meio da promoção de uma série de reformas, muitas comunidades, cujo espaço físico muitas vezes era usado para atender as mais diferentes demandas sociais e políticas do bairro, foram transformadas em capelas paroquiais. A partir de então, sua única finalidade deveria ser a

realização de missas, celebrações litúrgicas realizadas pelos celebrantes preparados pelo próprio sacerdote e orações.

De fato, a relação das CEBs com a paróquia, em muitas experiências locais, nunca foi uma convivência tranquila. Atualmente, existe a tendência de muitos bispos e sacerdotes de querer reduzir as CEBs a um movimento paroquial. Quando não conseguem absorvê-las, a marginalização das mesmas se torna, por vezes, uma opção. Não cabe entrar no mérito desse imaginário, cabe, apenas, ressaltar que, de uma forma ou de outra, as CEBs se tornaram germinadoras de lideranças leigas para atuar tanto no campo social – sindicatos, associações de moradores, partidos políticos, movimentos sociais – quanto no campo religioso. Esse tipo de liderança leiga surgida a partir das CEBs exige saber organizar, planejar e executar ações em qualquer esfera da sociedade. Uma vez que estes pressupostos balizadores estejam bem definidos e, principalmente, estabelecidos na vivência das CEBs, acredita-se que dificilmente essas lideranças seriam persuadidos a aceitar a paroquialização das CEBs sem qualquer reação contrária.

Sendo assim, a respeito do tipo de formação que era realizada pela associação Árvore, que colocava na sua centralidade a preparação de lideranças leigas para atuar, principalmente, nas CEBs, naquilo que concerne a sua eficácia e método de trabalho, estes podem ser mais bem esclarecidos a partir das informações que se encontram presentes no depoimento de Jakson Gomes, que sumariou em detalhes os passos dessa formação:

> Dentro da formação da Árvore eu participei de duas etapas. O curso é composto ao todo de cinco ou seis etapas. Eu participei de duas. Participei do curso básico, que é o curso de formação de animadores de comunidades, que é o tipo de formação que eu acho que tá faltando hoje. E participei do curso de liturgia, ou curso de celebração, como a gente chamava antigamente, que é diferente da celebração. O curso de celebração da Árvore ele traz uma mística de celebração que é diferente da formação de liturgia da missa propriamente dita. Mesmo as duas sendo a celebração da palavra, a missa tem um caráter mais eclesial. A formação do curso de celebração da Árvore, ele mantinha toda aquela questão eclesial, mas ele trazia como vantagem a possibilidade da presença, da vivência do leigo dentro da liturgia. Em relação ao curso básico, que é um curso para formação de líderes de comunidades, o mais interessante é que é um curso que parte das origens. Ele ajuda o sujeito a se reconhecer, primeiro, enquanto pessoa. Depois, reconhecer o seu papel enquanto cristão leigo no mundo de hoje. E a partir dessa consciência que você toma de si, e de seu papel dentro da Igreja, você constrói uma identidade de comunidade. Essa identidade de comunidade é aquilo que ajuda você a fazer conexões dentro da comunidade que você vai trabalhar. A pessoa que passava adequadamente por todo processo do curso básico da Árvore, sempre desenvolvia competências como: diálogo-reflexão; planejamento estruturado, que são características de

> uma boa liderança. E são, justamente, essas características que faziam o diferencial das lideranças que a Árvore formava (SANTOS, 2018).

Tomando como referência sua própria narrativa, para falar tanto das iniciativas que hoje existem, voltadas para a formação, quanto para o papel das lideranças, Jakson Gomes, com a autoridade de quem segue inserido na vida da Igreja, participando do Encontro de Casais com Cristo (ECC), sustenta que, no momento, apesar das tendências de paroquialização e da centralização das tarefas na figura dos sacerdotes, há muitas pessoas que ainda estão interessadas e disponíveis para trabalhar na e pela Igreja. O problema, é que elas não recebem uma formação para isso. Ao contrário de formação, o que essas pessoas recebem são determinações. Por isso, é categórico em dizer que quando a Igreja se propõe a oferecer uma formação, geralmente, estas são muito institucionalizadas, "não capacita a liderança para ser uma liderança. Capacita pra ser, às vezes, simplesmente, um transmissor de informações, o que não é adequado para uma liderança. Você não dá autonomia a liderança, você dá instruções" (SANTOS, 2018).

Já se somam quase três décadas de história da Casa de Retiro e Oração São José. Mas, não ininterruptos. Mesmo contando com um importante histórico de trabalhos formativos prestados, a Associação Árvore acabou encerrando por um longo período os seus trabalhos formativos. Assim, é importante deixar em registro que a Associação Árvore, que foi fundada na década de 90, para administrar essa casa, os membros dessa gestão, a maioria deles, já não fazem mais parte desse colegiado. Poucos desses ainda estão presentes. Foi, justamente, o vazio deixado pela saída de muitos desses associados que veio a provocar o primeiro impacto negativo sofrido por essa experiência. Os que ficaram, pensando numa articulação mais ampla, pouco conseguiram realizar. Estes se limitaram a tentar manter a integridade do espaço físico. Após quase dez anos de inatividade, um novo fôlego foi possível através da presença de José Roberto Gomes de Souza.

Tendo um longo período de vivência junto as CEBs, até mesmo como integrante da coordenação arquidiocesana das CEBs, após algumas divergências sofridas tanto com essa coordenação a até mesmo com alguns clérigos que nela interferia, conforme ele mesmo disse, demasiadamente, José Roberto entendeu que não podia mais ser conivente com algumas situações que julgava sem sentido, como a subordinação da coordenação das CEBs frente a esses clérigos. Se desligar dessa coordenação foi a opção, porém, se desligar do trabalho que tanto se dedicou era algo sem propósito. Por isso, entendeu que era preciso buscar novas formas de ações. Esta veio justamente através da Associação Árvore. Embora já fosse

conhecedor do trabalho que era desenvolvido por esta Casa, sua associação junto a esta só ocorreu após perceber que através dela seria possível propor, de maneira independente, novos projetos. Ao se associar, conseguiu levar junto com ele um número expressivo de pessoas que queriam se juntar para realizar nesta Casa novos trabalhos, novos projetos. Tendo sua capacidade de liderança e articulação prontamente reconhecida pelos demais membros, no ano de 2018 foi nomeado ao posto de presidente da Associação Árvore.

Logo que tive a oportunidade de ouvir o depoimento deste novo presidente da Associação, fui atualizado sobre algumas das projeções que ele junto com os demais associados estavam planejando para o futuro da Casa. Antes de chegarmos nessa pauta, porém, ao conversarmos sobre o período de inatividade que a Casa teve que enfrentar, José Roberto fez questão de acrescentar, como uma das razões para que isso ocorresse, além do impacto deixado pela saída de muitos associados, foi a própria falta de interesse das paróquias em querer enviar seus paroquianos para realizarem formações naquele ambiente. Isto foi, certamente, o fator mais decisivo. José Roberto relatou que de 2010 em diante, a mentalidade e a espiritualidade que se percebia nos sacerdotes que chegavam para administrar as paróquias, era muito distante da mística das CEBs e dos demais grupos de base. Muitas vezes, "os padres que assumiram, preferiram eles mesmos prepararem as formações" (SOUZA, 2021). Uma mentalidade que, como mencionou José Roberto, era diferente daquela que se percebia nos sacerdotes anteriores, que tinham uma boa relação com os grupos, pastorais e movimentos que foram reconhecidos como diferentes formas de expressão da Teologia da Libertação.

Assim, confrontados com essa nova realidade, temia-se que essa experiência formativa tivesse o mesmo destino que teve o CFM. Lembrando que o CFM, ao ter que finalizar os seus trabalhos por falta de recursos próprios e apoio das paróquias e da própria Arquidiocese, as duas famílias que ainda moram naquele Centro, ainda tiveram que ver parte desse patrimônio material sofrer sérios danos por conta das ações negativas do tempo e, principalmente, pela falta de recursos para sua manutenção. A situação de abandono ficou estabelecida. E, ainda pior, foi ver a paróquia da cidade de Serra Redonda, paróquia de São Pedro, mover ações na justiça a fim de tomar posse de parte daquelas terras. Conhecedores daquela situação vivida pelo CFM, José Roberto junto com os demais membros da Associação, mesmo diante das dificuldades que passaram a interferir nos rumos da Associação Árvore e da própria Casa de Retiro e Oração São José, resolveram pensar em novas estratégias de ação, numa tentativa de reanimar a proposta formativa que faz parte da origem e mesmo da própria razão de existir daquela casa.

Depois desse longo período de inatividade, novas experiências começaram a acontecer em torno da Casa de Retiro e Oração São José. Uma das primeiras tem a ver com a implantação do Memorial Raimundo Nonato de Queiroz, que foi instalado na casa que um dia morou Comblin. O mérito desta homenagem é bastante extensa. Desde a Teologia da Enxada, quando foi aluno de Comblin, no núcleo instalado na cidade de Tacaimbó/PE, Raimundo Nonato de Queiroz teve uma forte atuação como seminarista em diversos bairros periféricos tanto em alguns bairros do Estado de Pernambuco quanto, depois, na cidade de João Pessoa/PB. Ao lado de Comblin e Dom José Maria Pires, foi um dos articuladores e fundadores do CFM. Neste Centro, depois que repensou a sua vocação ao sacerdócio, e preferiu seguir sua vida como missionário leigo, passou a se dedicar inteiramente aos trabalhos no CFM e até a residir, até o final da sua vida, junto com sua esposa, Maria Aparecida de Queiroz, naquele centro. Foi assessor do curso de *Dinâmica da vida em grupo* e educador popular. Chegou, inclusive, a publicar um livro com essa temática pela editora Paulinas. Como já relatei antes, alguns meses depois de prestar seu depoimento para esta pesquisa, Raimundo Nonato fez sua passagem. Por esse histórico de vida e por sua grande contribuição pelos serviços prestados a Igreja dos pobres, no que se refere a trabalhos formativos, estando ao lado de Comblin como um de seus principais colaboradores aqui na Paraíba, decidiu-se que a casa que um dia foi o local de morada de Comblin, hoje seja um memorial em sua homenagem.

Imagem17. Inauguração do Memorial Raimundo Nonato de Queiroz, 2019

Fonte: Arquivo pessoal de José Roberto Gomes de Souza, 2019

Sobre esse memorial, uma informação que julgo importante compartilhar é que, inicialmente, uma proposta que já estava em vias de concretização era fazer desta antiga

morada de Comblin um memorial, mas em referência ao próprio Comblin, e não a Raimundo Nonato. “A gente queria fazer daqui da Árvore, para que as pessoas conhecessem um pouquinho José Comblin, um memorial. Era um memorial que a gente queria de todo jeito” (SOUZA, 2021). Contudo, José Roberto e os demais associados em conversa com padre Hermínio Canova, com quem têm uma parceria bastante frutuosa, foram convencidos por este a direcionar suas atenções para a figura de Nonato. E por duas razões: primeiro, tanto na Universidade Católica (UNICAP), Recife/PE, assim como na cidade de Solânea/PB, entre outros lugares nem tão conhecidos, já existiam espaços de memória de Comblin. Sendo assim, porque não homenagear Comblin a partir daqueles que, pelo trabalho e empenho empreendido ao seu lado, foram igualmente responsáveis pela aplicação e resultados adquiridos por muitos desses projetos.

> (...) aí, ficaram perguntando quem era Nonato. Pronto, aí foi. Teve que começar uma nova investigação. Mas valeu apena, sabe. Por que? Uma comissão, a equipe tava boa, uma comissão ficou só para estudar Nonato, toda história de Nonato. A outra comissão ficou pra procurar fotografias, alguma coisa que mostrasse ele. A outra comissão ficou pra preparar um memorial. E a outra comissão ficou pra restaurar tudo que ficou da casa de José Comblin (SOUZA, 2021).

Uma segunda experiência, sendo esta uma das projeções futuras mencionadas anteriormente por José Roberto, colocou na centralidade dos seus objetivos a juventude. Do ponto de vista conceitual, não é fácil trabalhar com a categoria juventude, pois se trata de um termo que traz consigo uma multiplicidade de interpretações e projetos. No seu encontro com a religião, acaba que outras categorias emergem para dar conta dessa relação e chegar ao alcance de diferentes cenários. Lazer, comunidade, deslocamentos, individualização, emoção, entre tantos outros termos, na perspectiva da juventude, estes aparecem como balizadores para pensarmos como se encontra, hoje, se movimentando a juventude em sua relação com sagrado nas religiões.

Além deste ponto de vista da religião, a juventude pode ser observada como categoria social ou como representação sociocultural. A juventude “é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricado pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de componentes e atitudes a ela atribuídos” (GROPPO, 2000, p. 8). Por esse conceito, percebe-se o estabelecimento de critérios etários ou sociocultural para se chegar a sua melhor definição. Entretanto, esse referencial não resolve a

questão de definição da juventude. Na verdade, esta se junta a muitas outras existentes,[103] o que faz com que a definição de juventude seja complexa por possuir uma diversidade de variantes. As amplitudes bem como os próprios limites dessas variantes são aprofundadas por um número considerável de autores, o que faz da juventude um tema para diversas áreas e perspectivas.

A juventude, porém, quando pensada dentro catolicismo, historicamente, ela sempre teve seu espaço de representação através de movimentos como a Pastoral da Juventude (PJ), Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) e a Juventude Franciscana (JUFRA), só para mencionar alguns dos mais contemporâneos. Contudo, nos últimos anos, a Juventude católica que um dia esteve filiada, em grande proporção, a esses movimentos, hoje tem se sentido cada vez mais atraída pela Renovação Carismática Católica (RCC). Aos olhares dos grupos de base e progressistas, esse ingresso da juventude nos movimentos carismáticos, através de filiações em suas distintas comunidades de vida (Canção Nova, Toca de Assis e Shalom, só para mencionar alguns), é visto como problema. Pois, consideram que o projeto formativo que estas comunidades apresentam, por estarem fundamentadas em experiências pessoais e emotivas, em nada contribui com a realidade social e suas demandas coletivas.

Trata-se de um projeto comunitário, porém de caráter construtivo totalmente individualizado. De acordo com os especialistas, nessas comunidades a valorização do sentido da vida e da identidade dos indivíduos existe, porém, como alerta Sofiati (2009), perde-se a autonomia em troca de um projeto pessoal de vida consistente e seguro. Dito de outro modo, "as pequenas comunidades parecem ser o refúgio que alivia no indivíduo a necessidade de reinventar o mundo a todo momento e de ter que se encontrar nele" (CARRANZA & MARIZ, 2009, p. 146). Diante dessa lógica formativa, marcada por renúncias e subserviência, a Associação Árvore, conhecedora dessa particularidade ao universo carismático, e também por um sentimento de disputa religiosa, entendeu que era preciso investir na juventude. Era preciso, portanto, prepará-los, desde cedo, com uma formação arraigada na história das CEBs, das demais pastorais populares e da própria Teologia da Enxada e da Libertação, isso, através de uma leitura atualizada dessas experiências de Igreja. Por esse caminho, acreditam que seriam capazes de dificultar que essa juventude fosse atraída, facilmente, para essas comunidades de vida.

[103]Ver, por exemplo: *Movimentos culturais de Juventude*, de Antonio Carlos Brandão e Milton Fernandes Duarte (2004); *O estudante e a transformação da sociedade brasileira*, de Marialice M. Forachi (1977). Entre muitos outros títulos.

> A gente tem esse conteúdo, quem foi José Comblin e quem foi Nonato. E os jovens, como é que vão saber daqui a um tempo? Porque a gente tem um grupo de jovens aqui, muito bom. Pronto pra assumir. Aí, foi quando Fátima deu a ideia. Surgiu a proposta da gente não deixar a história da Árvore morrer. O foco agora é dá formação à juventude, pra que eles não deixassem morrer o que é as CEBs, as comunidades. Contar tudo isso pra eles. Fazer tudo passo a passo. Aí, novamente, as equipes de lá, cada uma, ficaram pensando um dos temas. Como é que começava? Quem eram os jovens? Por onde a gente ia começar? E a elaboração, aí, foi feito! (SOUZA, 2021).

Neste sentido, o trabalho formativo que fora iniciado com a juventude teve seu primeiro encontro nos dias 15 e 16 de fevereiro de 2020. Contudo, em decorrência das medidas de isolamento e distanciamento social que foram exigidas por conta da pandemia da COVID-19, este acabou sendo o primeiro e, até então, o último. Ou seja, trata-se de uma experiência ainda em processo de construção, o que impede uma apresentação e apreciação um pouco mais detalhada sobre a mesma. Metodologias de trabalho, assessores e conteúdos programáticos ainda se encontram em pauta de discussão pelos organizadores. Até o momento, as únicas questões que se encontram definidas, primeiro, é que a formação, cuja sede se encontra na cidade de Bayeux, busca alcançar a juventude, ou as juventudes, não só aquelas que se encontram próxima, mas as que estão distantes geograficamente. Assim, a Associação tem se esforçado no sentido de procurar meios que possam ajudar no custeamento da vinda de jovens não só da grande João Pessoa, mas, inclusive, jovens de cidades das demais regiões da Paraíba. Segundo, esta formação foi concebida para ser realizada aos finais de semana (sábado e domingo), assim como era no CFM.

Imagem 18. Formação para juventude (1ª Turma/1º Encontro)

Fonte: Arquivo pessoal de José Roberto Gomes de Souza, 2020[104]

[104] Encontro de Formação da Juventude, realizado antes do fechamento das suas atividades por conta da pandemia do Coronavírus.

É inevitável não deixar de reconhecer que os processos formativos que foram vivenciados pelas outras Escolas, Centro de Formação Missionária e Escola de Formação Missionária Feminina, narrados a apresentados nos momentos anteriores desse capítulo, não só influenciaram no surgimento desse projeto formativo voltado para a juventude, como tem servido de parâmetro. Contudo, no caso específico desta experiência, me refiro a esta segunda fase da Casa de Retiro e Oração São José, não se pode desconsiderar que, no conjunto das dificuldades que ela tem enfrentado para sua afirmação, entre elas encontra-se o atual momento de conflitos ideológicos e de identidades religiosas vividas não só dentro do catolicismo, mas nas vertentes cristãs de maneira geral. Apesar das dificuldades, ficou claro nos depoimentos que todo o projeto segue sendo identificado com Comblin, o que se impõe com uma dificuldade a mais, pois, como disse José Roberto em seu depoimento, sempre que chegava às casas paroquiais para divulgar para aos padres os trabalhos a serem realizados, "batiam a porta na nossa cara" (SOUZA, 2021).

Ainda enfatizando essas dificuldades, vale trazer mais uma situação de conflito. Uma vez por ano, e em cada ano em uma cidade diferente, a Associação Árvore organiza uma festa junina, o "São João na Roça", cujo propósito são dois: realizar uma celebração religiosa, toda ela organizada e presidida pelos leigos; festejar o São João com muita alegria e movida a forró. Sobre a realização de uma dessas festividades, José Roberto descreveu as dificuldades que costuma encontrar durante os preparativos:

> Nós começamos o São João na Roça. Nós fizemos cinco anos. Teve um ano que nós fizemos na Guia. Aí, foi o ano que você foi, foi em São Miguel. Que quando a gente chegou em São Miguel o padre aceitou, quando ele soube que a gente era da Escola de (José Comblin), ele mandou a gente embora na outra semana. Ele não aceitou mais. Ele disse que não batia as formações. E, realmente, ele fechou a Igreja e não aceitou. E a gente foi e fez a festa. Quem acolheu a gente, quem deu espaço a gente foi uma evangélica. Isso foi no ano de 2018 (SOUZA, 2021).

Por último, queria utilizar como fechamento para este capítulo, uma carta[105] que me foi entregue por Luiz Henrique, um dos coordenadores das Escolas de Formação e Pastoral (Comblinianas). Estas escolas estão presentes nos municípios de Juazeiro/Bahia; Miracema/Tocantins; Jatobá/Pernambuco; Esperantina/Piauí. Além dessas, tem a Escola da Paraíba, com suas atividades sendo realizadas na cidade de Solânea. Luiz Henrique solicitou

[105] Esta carta me foi entregue durante a realização do *I Encontro de Formação para leigos e leigas da Igreja na Base*, realizado no Centro de Formação Comblin, no Distrito de Café do Vento – Sobrado/PB, no dia 13 de outubro de 2019.

que, se possível, fizesse uma menção ao conteúdo desta carta neste trabalho, pois, para este coordenador, ela poderia ser útil no sentido de ajudar, didaticamente, a revelar a essência do "espírito missionário de José Comblin" presente em suas experiências formativas. No conteúdo da carta consta o resultado do encontro de representantes desses modelos de formação que, ao se reuniram em assembleia no dia 26 de maio de 2019, na cidade de Juazeiro, Bahia, por ocasião da comemoração dos trinta anos das Escolas Missionárias, reafirmaram os seus compromissos com essas Escolas e, sobretudo, com as três orientações que as regem.

Segue a transcrição desta carta:

Identidade da Escola de Formação Missionária, a escola é:

- Missionária por excelência no Espírito de uma Igreja em Saída, testemunhando os valores do Reino de Deus;
- Lugar onde homens e mulheres aprendem a ser discípulos e discípulas de Jesus e se respeitam e crescem na confiança, amizade e companheirismo;
- Inspirada no Concílio Vaticano II e suas aplicações na América Latina e no Brasil;
- Acolhedora da proposta evangélica e teológica de José Comblin;
- Oportunidade de aprendizado a escutar o grito da criação e o grito dos pobres, a conhecer suas causas e procurar de modo articulado respostas para esses gritos;
- Voltada para o cuidado com a vida, a preservação do meio ambiente a partir dos pobres;
- Ponto de partida para um processo de formação permanente.

Identidade dos missionários e missionárias, chamados(as) a serem:

- Pessoas de Fé e comprometidas com a vida e a luta do povo;
- Participantes de suas comunidades celebrando nelas sua Fé e esperança;
- Em profunda comunhão com suas igrejas particulares com autonomia para propor e construir espaços e ações de intervenção social;
- Pessoas de coração aberto ao ecumenismo, ao novo e ao diferente seguindo o exemplo de Jesus;
- Pessoas capazes de se organizarem no estudo, na oração, na convivência e no trabalho, alimentadas pela Palavra e pela Eucaristia.

Metodologia da Escola Missionária:

- Acolhe pessoas com idade adequada e abertas às experiências de comunidades e a missão;
- Exige convivência comunitária nas várias etapas de formação;
- Baseia-se em quatro pilares: oração, estudo, convivência e trabalho.
- Educa para a auto-avaliação e um sadio espírito crítico;
- Propõe tarefa e estudos para o tempo presencial e no tempo da comunidade;
- Realimenta a vida e a missão dos missionários, missionárias e membros da escola através de encontros anuais;
- Renova seus quadros de educadores e coordenadores pela inclusão de pessoas que passaram pela formação.

Comblin, como disse Dom Paulo Evaristo Arns (2003), foi sempre um homem fiel e obediente à Igreja. Como teólogo e evangelizador, queria ver a Igreja evoluir no enfrentamento dos diferentes cenários e ao longo dos tempos. Por isso, seus projetos formativos e missionários, como demonstrado neste capítulo e reafirmado na carta acima transcrita, de certo modo, revelavam a imagem que Comblin esperava para a Igreja: uma Igreja que nasce do povo, servidora e missionária. Uma Igreja comprometida com o laicato e com a causa libertadora demandada por cada um. Para Comblin, seria justamente o laicato que tinha que tomar em suas mãos não só a caminhada da Igreja no tempo presente, mas o próprio futuro dessa Igreja.

4. EM NOME DOS POBRES E DA LIBERTAÇÃO: A IGREJA DOS POBRES EM MOVIMENTO, UMA IDEIA DE MODERNIDADE RELIGIOSA

Ainda na fase inicial do doutorado, quando nem mesmo tinha iniciado os estudos nas disciplinas, sem me dar conta, já tinha iniciado o estudo de campo. Em setembro de 2017, quando estava presente na cidade de Curitiba/PR, por conta da realização do VI Congresso Internacional da ANPTECRE, ocorrida na PUC/Paraná, tive a oportunidade de conhecer um determinado Frei Dominicano, da Ordem dos Pregadores. Este, um professor aposentado do curso de teologia da PUC/Paraná. O conheci não nos andamentos do evento, mas na paróquia Santo Antonio, bairro Boa Vista, que era administrada pelos Frades Dominicanos. Naquela ocasião, por conta de um convite feito por um amigo de juventude, que hoje é Frei Dominicano, Claudemir Rodrigues da Silva, fiquei hospedado, justamente, na casa desses religiosos, onde tive a oportunidade de conhecer o memorável Frei.[106]

Por duas vezes, tive a oportunidade de conversar com o mesmo a respeito de alguns temas. Ele, um idoso octogenário, com quem tive importantes lições, já estava dispensado das suas obrigações colegiadas e administrativas na casa. Ao falar-lhe da pesquisa que estava iniciando e da figura central da mesma, logo este Frei se inflamou e se mostrou bastante crítico a Comblin. Disse, prontamente, que não via nenhum valor, tampouco grandeza na obra teológica e no fazer pastoral de Comblin. Sua principal crítica feita a Comblin foi que este teve a oportunidade de estudar em uma das melhores faculdades de Teologia do mundo, teve os melhores mestres, e, em vez de criar possibilidades e caminhos para que muitos outros tivessem a mesma oportunidade, ficou criando e oferecendo uma formação teológica sem qualquer profundidade conceitual e refinamento acadêmico. Foi ainda mais longe ao dizer que, em vez de propor uma formação de referência, de acordo com o modelo europeu, Comblin preferiu oferecer uma formação que tinha menos valor e qualidade. Uma formação, ainda segundo este Frei, de "baixo nível".

Então, o que ficou de lição e orientação diante dessa narrativa deste religioso? Primeiro, é que nem sempre as memórias e as narrativas quando construídas precisam de elementos comprobatórios para serem levadas adiante. Pois, na fala do Frei, faltou algumas informações importantes. Não sei se por falta de conhecimento ou por interesse de não querer

[106] Por uma questão ética, preferi não citar o nome do referido frei, já que nossa conversa, embora bastante "aberta e sem segredos", como ele próprio comentou na ocasião, se deu de forma casual. Ou seja, diferentemente dos demais depoimentos, não existiu o trâmite oficial, ou seja, convite, apresentação da proposta e, por último, assinatura do TECLE.

revelá-las, já que era uma informação que comprometeria sua narração. Na verdade, durante meu incurso no campo, descobri que Comblin viabilizou, articulou para que várias pessoas tivessem acesso às faculdades de Teologia, entre as quais a própria Louvain, na Bélgica, onde se formou. Isso, porém, de forma alguma, anula a construção narrativa feita pelo referido Frei, pois sua fala revela algo que, embora seja questionável para alguns, em momento algum deve ser ignorada pelo pesquisador: a construção das memórias e as narrativas produzidas são sempre passíveis de contradições.

Alessandro Portelli (2006), historiador italiano, ao tratar das memórias de um evento ocorrido durante a II guerra, resgatou o termo "memórias divididas", estabelecida por um outro autor, Giovanni Contini, para fazer uma análise de uma situação posterior a guerra. Considero que a análise feita por Portelli a partir de Contini, contribui na reflexão aqui empreendida. Para Portelli, quando se fala em memórias divididas, não se pode pensar, apenas, na existência de simples conflitos entre memórias que narram a partir de pontos de vistas distintos. Sejam elas de caráter individual ou mesmo coletivas, comunitárias e aquelas tidas como oficiais, mesmo que uma memória narrativa busque se impor sobre outras, procurando desmontar e assumir uma eventual legitimidade perante as demais, a verdade é que "estamos lidando com uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas" (PORTELLI, 2006, p. 106). Diante de tal situação, o que não pode existir diante dessas memórias, sejam elas quais forem, por parte do pesquisador, é uma apreciação de reverência. O que deve prevalecer sobre estas é a análise e a interpretação.

No caso de Comblin, se por um lado, existem narrativas que contemplam seus aspectos tidos como positivos, por outro lado, existem aquelas que tomam outros caminhos, nem tão positivos assim. Da mesma forma, estas devem ser, igualmente, consideradas. Digo isso pelo compromisso crítico que fundamenta a pesquisa e, principalmente, por ter tido a oportunidade de ouvir de distintas pessoas diferentes impressões sobre Comblin. Outro exemplo é Dom Aldo Pagotto. Foi me revelado que, enquanto era Arcebispo da Paraíba, fazia o sinal da cruz, como se estivesse invocando uma proteção para si mesmo, quando alguém mencionava próximo a ele o nome do padre José Comblin. Este bispo, não escondia sua reprovação a teologia e a pastoral realizada por Comblin. Ao contrário, combatia abertamente com todos os instrumentos que tivesse ao seu alcance.

Outra fala significativa, no sentido de buscar um aspecto pouco valorativo em Comblin, veio da teóloga Ivone Gebara. Durante uma conferência proferida no II Encontro de Pesquisadores José Comblin (UNICAP/PE e PUS/SP), realizada de maneira remota em 27 de

março de 2021, essa teóloga feminista chamou a atenção para o fato de alguns teólogos estarem começando a esboçar uma crítica sobre a produção teológica de Comblin. A origem dessa crítica se encontra no fato de todas as referências utilizadas por Comblin serem de figuras masculinas. No caso da teologia feminista, por exemplo, Comblin nunca se deixou influenciar por esta.

Sem dúvidas, além desses exemplos mencionados, tenho certeza que muitos outros se somam. Todos merecem ser investigados. No caso deste estudo, porém, mesmo sabendo que as controvérsias em torno da vida e da obra de Comblin existem, me concentro, apenas, na contribuição que foi dada por Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba. Este é o foco primordial de interesse.

4.1 Modelos e projetos de Igreja: aproximações entre Comblin e o Papa Francisco

Já se aproxima quase uma década do pontificado do Papa Francisco. Considerando esse período, o que no início era tido como perspectivas e expectativas a respeito do seu modelo e projeto de Igreja, hoje, já é possível descrever e compreender como realidade. Através das suas exortações, encíclicas, cartas, pronunciamentos, entrevistas, viagens e, sobretudo, gestos, Francisco tem deixado claro os seus interesses para o futuro da Igreja. Para chegar à concretude teórica e prática dos seus objetivos, Francisco tem colocado, principalmente, no foco do seu governo a ideia de se estabelecer uma "Igreja em 'saída'" (*EG*, n. 20) e uma "Igreja pobre e para os pobres" (*EG*, n. 198).

Pensando na atual estrutura católica que, em grande proporção, é composta por uma cúpula conservadora, sendo que esta foi deixada como herança pelos pontificados de João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013), o alcance das premissas pretendidas pelo Papa Francisco, se tornam, a um só tempo, uma tarefa exigente e desafiadora. Principalmente, para um pontificado que muitos acreditam ser de esquerda, ou, no mínimo, muito próximo desse posicionamento político e ideológico. Existe até mesmo, como lembra Alzirinha Souza (2018), quem chegue a acusá-lo com frequência de ser um papa comunista. Assim sendo, como superação dessas barreiras, uma das estratégicas pastorais que vem sendo adotada pelo Papa Francisco é o fortalecimento das ações missionárias – práxis transformadora – no âmbito da Igreja.

Neste sentido, em sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco diz que "a intimidade da Igreja com Jesus é uma intimidade itinerante, e a comunhão 'reveste essencialmente a forma de comunhão missionária'" (*EG*, n. 23). Reforça, ainda, que para se

manter fiel ao modelo do mestre Jesus "é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo. A alegria do evangelho é para todo o povo, não se pode excluir ninguém" (*EG*, n. 23). Percebe-se, então, que o eixo da espiritualidade missionária do Papa Francisco está no caminho, e este caminho se traduz no modo de viver o evangelho e perseverar no seguimento a Jesus. No entanto, o problema que se impõe para esse pensamento é que na atual conjuntura eclesial da cúria romana, marcada por intensas disputas ideológicas, principalmente nas interpretações teológicas, alguns conservadores discordam e até mesmo desqualificam essa opção missionária do Papa Francisco. Além disso, estes consideram que essa opção de Francisco revela uma teologia sem profundidade, isso, quando comparada as que foram estabelecidas por seus antecessores.

Apesar das ofensivas sofridas, Francisco tem insistido na opção por uma teologia construída fora dos castelos e dos gabinetes do Vaticano. O imperativo do seu princípio teológico encontra-se amparado no princípio de uma fé manifesta por ações concretas em favor do bem comum. Para Alzirinha Souza (2017), trata-se de uma fé cuja vivência e praticidade se encontram aliada com outras duas dimensões, conforme se encontram descritas na Encíclica *Lumen Fidei* (*LF*): a dimensão da cultura, que sugere a fé em permanente diálogo com a cultura moderna; e a dimensão social num sentido amplo.

Relacionado a esse diálogo, Paulo Suess (2019) lembra que tanto o projeto quanto a teologia do Papa Francisco é missionária. Ao fazer uso desta perspectiva, enquanto ação ativa para se estabelecer um modelo e projeto de Igreja, pode-se encontrar um dos pontos de aproximações entre Comblin e o Papa Francisco. Digo isso, não somente por levar em conta a análise e, posteriormente, uma interpretação pessoal acerca dos documentos papais e das circunstâncias recentes, mas, sobretudo, as memórias e as narrativas dos sujeitos de campo, que reforçam com a propriedade que lhes cabem, essa aproximação. A respeito disso, João Batista Barbosa da Silva, em seu depoimento, enfatizou que as aproximações entre Comblin e o Papa Francisco começam pela própria escrita de ambos. Aos risos, levantou, inclusive, a hipótese de que o Papa deve ter lido algumas das obras de Comblin, pois "tem uma proximidade muito grande. (...). Porque a familiaridade do discurso e da própria escrita é muito grande" (SILVA, 2020). Para João Batista, essa aproximação pode aparentar ser algo mínimo, mas, na verdade, trata-se do começo de uma afinidade que repercute em ações que chegam à base da Igreja.

> O Papa Francisco é muito mais simples na forma de falar e escrever. Não vem com aquela gama de bulas papais e referências. A leitura de Francisco, não. É uma leitura muito mais simples, que você pode ler. Inclusive, num grupo de indivíduos. Você se senta pega alguns livros dele, algumas de suas cartas e você conseguem ler e discutir com os presentes, sem precisar de grandes aportes teológicos. Então, assim, além dessa simplicidade da escrita, a simplicidade nos atos dele comunga muito não só com Comblin, mas com aquilo que Comblin defende. A aproximação com o pobre, com o excluído, são aproximações que a gente recorda Comblin, a gente recorda a teologia da libertação, a gente recorda as CEBs (SILVA, 2020).

Nos depoimentos orais, o lugar de ocupação e de representação de cada um é sempre o ponto de partida para suas narrações. Há sempre uma construção em movimento no sentido de justificar as suas instituições de origem ou de momento, sejam elas quais forem. No caso de João Batista, sua condição de professor o fez priorizar nas aproximações entre Comblin e o Papa Francisco os aspectos didáticos da escrita de cada um, bem como suas semelhanças. E, consequentemente, o alcance compreensivo que esses aspectos proporcionam a um público mais amplo. Foca não só na simplicidade e objetividade da escrita, mas na própria simplicidade que cada um tem de transmitir as suas causas em favor da missão e da Igreja. É claro que cada depoente trás diversas interpretações e diferentes perspectivas nessa aproximação. Alguns são mais cautelosos e prudentes; outros, porém, se permitem fazer uma rememoração mais emotiva e cheia de seus próprios fervores e interesses. Neste caso, é preciso insistir na necessidade de situar a análise crítica nesse elemento em discussão chamado aproximações.

Em vista desse cuidado, no campo das Ciências das Religiões a pretensão de se realizar um estudo sobre as aproximações entre Comblin e o Papa Francisco, naquilo que diz respeito aos seus respectivos modelos e projetos de Igreja, esbarra em alguns obstáculos. Um destes, de maneira lógica, passa pelo número ainda pequeno de estudos que se coloquem nessa direção. Um estudo sistemático e já concluído sobre essa relação poderia ajudar a fundamentar e a impulsionar as análises aqui empreendidas a partir de outras perspectivas. Uma publicação organizada tendo como eixo norteador essa aproximação em suas respectivas formas de ser Igreja, por exemplo, seria de grande utilidade. Ainda assim, se por um lado, até onde foi possível o alcance das minhas pesquisas, essa bibliografia mais ampla ainda não está disponível, por outro lado, minhas buscas me levaram a descobrir que já existem ensaios

sendo publicados que tem por meta, justamente, buscar as possíveis proximidades entre Comblin e o Papa Francisco.[107]

No esforço de explicitar essa proximidade, Alzirinha Souza (2017) busca na forma de ser Igreja de Francisco, através dos seus dois maiores imperativos: retomada da centralidade da realidade e das pessoas que nelas estão inseridas e a recentralização dos pobres, um caminho para mostrar que, em épocas anteriores, Comblin já buscavam viabilizar essa forma de ser Igreja. Para esta teóloga, Comblin, motivado pelos ventos pós-conciliares na América Latina, se colocou a frente ao procurar estabelecer através da sua teologia prática novas formas de ser Igreja. Em linha com a proposta de Francisco, e também com a própria Teologia da Libertação, Alzirinha Souza apresenta quatro características da Teologia prática de Comblin que o coloca em proximidade com o atual pontífice.

> (...) podemos afirmar que sua prática: 1) parte igualmente da realidade, da preocupação por sua compreensão para que, num segundo momento, se possa emitir uma resposta teológica que contribua com o novo, com o que impulsiona ao futuro diferente; 2) tem como centralidade, parâmetro, prioridade e destinatários os pobres, os eleitos de Deus que estão continuamente mais abertos à esperança e à transformação do mundo; 3) põe a Igreja em movimento de aproximação com a realidade, refletindo uma Igreja Povo de Deus, comunitária e inclusiva, e 4) finalmente reflete as três características de Comblin no que toca à ação humana e cristã: esta deve ser profética, missionária e comunitária, de forma inter-relacionada e complementar (SOUZA, 2017, 246).

Neste sentido, é razoável que pela teologia e, até mesmo pela sociologia, esta aproximação possa ser realizada, aparentemente, de maneira mais confortável, pois, além de ambas as disciplinas já disporem de arcabouços teóricos e instrumentais analíticos robustos, o que favorece amplamente esta perspectiva de trabalho, os próprios sujeitos em questão ajudam a tornar essa tarefa menos complexa, até porque seus respectivos escritos e ações, por estarem em sintonia com os acontecimentos sociais em andamento no mundo globalizado, acabam estabelecendo um encontro entre o campo político e o religioso. Uma evidência forte desse encontro, religião e política, é as repercussões dos gestos do Papa Francisco, que vão muito além dos limites da Igreja Católica. Num artigo intitulado *Os efeitos políticos no Brasil*

[107] Esse comparativo entre Comblin e o Papa Francisco já começa a ter suas primeiras iniciativas sendo postas nos setores pastorais da Igreja e nos espaços acadêmicos. A partir da sensibilidade e perspicácia dos colaboradores de Comblin, a IX Semana teológica José Comblin, ocorrida no ano de 2019, tratou dessa proximidade. O tema dessa Semana foi: "Nas trilhas de Puebla, por uma Igreja em saída, com Jesus, Francisco e José". Em junho de 2021, o Grupo de Pesquisa Comblin (UNICAP), estará organizando a II Jornada de Estudos Comblin. Encontro realizado virtualmente que terá como tema: "Missão, ação e liberdade: aproximações entre Comblin e o Papa Francisco".

dos sete anos iniciais do Papa Francisco, publicado em 2021, os sociólogos André Ricardo de Souza e Breno Minelli Batista, discutem como os eventos internos da Igreja Católica que começaram a ocorrer durante o papado de Francisco, entraram na agenda política brasileira de modo a gerar conflitos de interesses.

Conforme descrevem, no cenário brasileiro o primeiro desgaste ocorreu no governo do presidente Michel Temer (2016-2017),[108] quando o Papa Francisco se recusou a participar, no ano de 2017, das comemorações do terceiro centenário da Padroeira do Brasil, mesmo tendo, durante a 28° Jornada Mundial da Juventude, ocorrida entre 23 a 28 de julho de 2013, na cidade do Rio de Janeiro, se comprometido a participar desse momento celebrativo. Para os mencionados sociólogos, a negativa do Papa se deu sob a alegação de que o país se encontrava em um "momento triste".[109] Diante disso, chegou-se à interpretação de que "embora a grande imprensa brasileira não tenha noticiado o fato como tal, tratou-se efetivamente de um expressivo posicionamento político do pontífice" (SOUZA; BATISTA, 2020, p. 192). Posteriormente, já no governo do Presidente Jair Messias Bolsonaro (PSL), eleito em 2018, a questão envolveu, primeiro, a proximidade do Papa com o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, adversário político de Bolsonaro, e, segundo, o Sínodo do Amazônia.

No período de 6 a 27 de outubro de 2019, já no governo de extrema direita de Bolsonaro, ocorreu na cidade do Vaticano o Sínodo para a Amazônia. Sob a liderança e a convocação do Papa Francisco, e com forte influência vinda da *Encíclica Laudato si*, um documento tido por muitos como um verdadeiro tratado ecológico-filosófico, que trata sobre os cuidados da Casa Comum. O Sínodo contou com a presença dos Bispos, 184 ao todo, que fazem parte dos países que abrangem o bioma amazônico (Peru, Colômbia, Equador, Bolívia, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa, Suriname e Brasil). O tema correspondente se relacionava ao meio ambiente e aos povos indígenas. Para sua maior importância e relevância contextual religiosa e política, o Sínodo contou com alguns agravantes ambientais que fortaleceram a necessidade do seu acontecimento:

> Grandes queimadas provocadas na região amazônica, em agosto, conferiram ainda mais relevância ao encontro internacional católico. Antes dele, o presidente da República e seu ministro chefe do Gabinete de Segurança

[108] Convém reforçar o registro que o governo de Michel Temer (MDB), teve início por conta do golpe parlamentar, conforme Ivana Jinkings (2016), sofrido pela presidente Dilma Rousself, em 31 de agosto de 2016, da qual Michel Temer era vice-presidente.

[109] Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/opinion/1492709151_409124.html. Acesso em: 16 fev. 2021.

> Institucional, general Augusto Heleno, manifestaram publicamente a preocupação com a mobilização dos clérigos para o Sínodo, interpretado por ambos como ameaça ao pertencimento da Amazônia ao Brasil e, portanto, à soberania nacional. O evento episcopal caracterizou o principal embate entre Bolsonaro e Francisco (SOUZA; BATISTA, 2020, p. 192).

Como já procurei demonstrar anteriormente, particularmente no segundo capítulo desta pesquisa, enquanto esteve atuando na AOR, assim como o Papa Francisco, Comblin também mostrou, numa realidade e contexto distinto, seu comprometimento e engajamento político. O posicionamento teológico de Comblin, atravessado por uma análise histórica e sociológica, além de ter causado atritos políticos nos setores civis e militares da sociedade – O caso Comblin – também repercutiu de forma negativa na ala conservadora da Igreja Católica e da sociedade civil. Por afinidade, a centralidade da teológica prática (ação no fazer teológico ou teologia construída através da ação), tanto em Comblin quanto em Francisco é, portanto, perspectivas *ad-extra*, que estão na base do pensamento e dos textos desses dois sujeitos eclesiásticos. A Teologia prática, conforme Alzirinha Souza, "se abre e privilegia a responder às demandas de pessoas concretas que se encontram na realidade do mundo independente de estarem no dinamismo eclesial" (SOUZA, 2018, p. 7). Já no campo da Sociologia, a presença do fato social e religioso no pensamento e interpretação de Comblin e do Papa Francisco justifica as amplas possibilidades analíticas que esta disciplina pode oferecer ao estudo comparativo entre ambos.

Nas Ciências das Religiões, além de poder contar com os suportes teóricos e metodológicos vindas dessas duas disciplinas, teologia e sociologia, o atrativo maior que esse campo tem para oferecer, no sentido de ampliar e aprofundar essa discussão, é poder contar com um espectro disciplinar bem mais diverso. Seu caráter inter e multidisciplinar ajuda, por exemplo, na proposição das Ciências das Religiões aplicada à ação pastoral. Agenor Brighenti faz uso dessa aplicação a partir de dois eixos: ação e reflexão. Assim, o vínculo com as Ciências das Religiões, pelo lado prático, "se funda no fato de a ação pastoral, ainda que perpassada pela fé e pela graça, não deixa de ser uma ação humana, sujeita as mesmas contingências históricas de qualquer outra ação" (BRIGHENTI, 2013, p. 664). Já pelo lado da reflexão, o vínculo da ação pastoral com as ciências em geral e, sobremaneira, com a Ciência da Religião, "é mais evidente, pois a Teologia Pastoral, enquanto Inteligência reflexa da práxis da fé, não dispõe de instrumentos próprios, seja para apreender o contexto sociocultural no seio da qual ela se tece, seja para dotar seu próprio discurso das prerrogativas de religião" (BRIGHENTI, 2013, p. 664).

Apesar de ser um termo recente, a origem do termo "ação pastoral" [110] remete ao século XVIII, onde se tem registro na Alemanha e na Áustria do surgimento de uma disciplina teológica denominada Teologia Pastoral. Mas, mesmo com todos os desdobramentos que se seguiram, foi no seio do catolicismo, particularmente na segunda metade do século XX, que essa expressão ganhou força e passou a ser vista como um aspecto essencial da Igreja, principalmente depois do Concílio Vaticano II. São muitas as semânticas existentes no uso dos termos ação e pastoral, mas sigo na linha compreensiva definida por Brighenti: "em outras palavras, os termos 'ação', quer frisar que a ação pastoral não é mera prática, mas está estreitamente ligada à teoria, porquanto precisa ser sempre uma ação pensada, antes, durante e depois dela" (BRIGHENTI, 2013, p. 665). Temos, então, não só uma ação social, mas um fenômeno religioso em que sua realização prática reivindica a necessidade de uma teoria. Daí se faz a ponte com a teologia e com as demais ciências, mas, particularmente, com as Ciências das Religiões.

> Sem a ciência, a pastoral deixa de ser uma ação pensada criticamente. Ela estaria ignorando a especificidade e a autonomia do temporal, espaço onde inevitavelmente acontece a missão evangelizadora, bem como negligenciando as exigências de uma ação eficaz. O advento do novo estatuto das ciências no seio da racionalidade moderna desqualifica toda e qualquer tentação de escapismos providencialistas e milagristas. No seio destas, está a Ciência da Religião, dão sua contribuição à ação pastoral (BRIGHENTI, 2013, p. 671).

É fato, que por trás da pastoral do Papa Francisco e de Comblin existe uma ação propositiva, tanto prática quanto reflexiva, o que leva a necessidade de se pensar essa pastoral não só em termos de subjetividade da fé, mas dentro de padrões científicos. As noções/temas presentes que se revelam na escrita e prática de ambos, "Igreja em saída", "Igreja pobre e para os pobres", por exemplo, mostram essa necessidade. Os fios unificadores deste *corpus* passam, justamente, pela necessidade de uma reflexão seguida de uma ação para se chegar à prática missionária. Esta prática foi o principal fundamento de toda obra e vida de Comblin e tem sido, atualmente, a grande insistência do Papa Francisco. A missão foi uma questão norteadora para Comblin ao longo da sua carreira teológica e pastoral. Seus grandes interesses de estudos, pode se dizer, sempre culminavam na intenção de práticas missionárias. Toda sua obra pode ser mapeada como estudos que levam a diferentes aspectos da prática missionária.

[110] Para uma leitura sobre a origem da ação pastoral e do modo como as Ciências das Religiões pode ser aplicada ao estudo desse tema, recomendo a leitura do texto: *Ciência da Religião aplicada à ação pastoral*, de Autoria de Agenor Brighenti (*Compêndio de Ciência da Religião*).

Daí, portanto, a importância de se compreender a insistente adesão que Comblin deu em seus trabalhos, escritos e pastorais, aos temas voltados para a liberdade e, particularmente, para a opção pelos pobres, sempre numa perspectiva de ação missionária.

Nas páginas introdutórias do livro *Evangelizar* (2010), Comblin define de modo objetivo o significado da missão. Para este, evangelizar é a razão de ser da Igreja. Ela existe para evangelizar. Logo, a evangelização só existe quando a Igreja coloca a missão na centralidade dos seus trabalhos. A missão, portanto, deve ser o caminho para se alcançar a meta maior, que é anunciar o evangelho de Jesus. Como tema fundamental para a teologia, a missão foi sistematizada e aprofundada por Comblin no livro *Teologia da Missão*, publicado em 1973. Nesta obra, Comblin defende a ideia que a missão passa pela nova consciência da Igreja, no sentido de que a meta não deve ser a expansão do catolicismo, mas a expansão de Igrejas tipo renovadas, tudo em conformidade com as exigências postas pelo momento. Neste processo, compete a cada pessoa, individualmente ou coletivamente, a agir em benefício pela causa do reino.

Ainda dentro do tema teologia da missão, Comblin afirma que são muitos os conceitos e orientações que este termo tem suscitado ao longo da história. Desde o passado, suas formulações vêm sendo elaboradas e aceitas de modo a estarem em consonância com o modelo de Igreja em vigor, que, por sua vez, em muitas circunstâncias, expressavam as situações sócio-políticas e culturais de cada época. Por isso, o que se tinha por ações missionárias, nem sempre estava em acordo com os princípios e valores exigidos através dos evangelhos. É possível, portanto, falar que no decorrer da história existiram missões do tipo imperial, militar, impositiva e autoritária. Em função disso, ao defender sua perspectiva missionária, sempre direcionada aos pobres, Comblin insiste nas narrativas dos evangelhos para mostrar que o cerne da missão sempre teve, e assim deve permanecer, colocando em sua centralidade a figura do pobre.

Comblin resume a questão do seguinte modo: Jesus foi enviado pelo pai aos pobres. Da mesma forma, os discípulos foram enviados por Jesus aos pobres. Seguindo esse plano sequencial, a missão que começa no cenário divino deveria chegar sem problemas no cenário humano. Mas, não foi bem assim que aconteceu. A respeito disso, Comblin é bastante crítico ao dizer que embora muitos apóstolos, sacerdotes e leigos tenham se lembrado dos pobres, estes não foram bem tratados pela instituição católica. Muitas vezes ela foi mais uma instituição com interesses humanos do que uma Igreja com valores e premissas cristãs.

> O Concílio Vaticano II não se atreveu a declarar que o evangelho era a boa nova para os pobres, apesar das exortações de prelados como o cardeal Lercaro. Porém, na América Latina, houve o estouro de Medellín, quando as opções pelos pobres feitas por verdadeiros profetas, bispos, sacerdotes, leigos, mulheres e homens foram consagradas pela Conferência dos bispos da América Latina. Depois disso houve Puebla com as suas afirmações contundentes, e muitos documentos do episcopado latino-americano. Houve sobretudo uma geração de missionários que foram para os pobres entregar a boa notícia que lhes era destinada. Desde então, a consciência de que os pobres são os destinatários da missão permanece mais nos textos do que na realidade, mais nas palavras do que nas ações (COMBLIN, 1980, p. 4).

É certo que na ação missionária, especificamente na relação entre missionários e pobres, cada um na sua condição, Comblin considera que fatalmente existe uma situação hierárquica, mas esta não pode mudar o conteúdo da missão que, no seu entender, "trata-se sempre de uma tarefa que consiste numa palavra" (COMBLIN, 1986, p. 45). Diz ainda que existe uma força por trás das palavras. Estas, quando vinda dos missionários, além de provocarem divisões, também assumem um tom de radicalidade, pois levam adiante o clamor e a mensagem de libertação dos pobres.

Quanto ao Papa Francisco, no contexto de uma "Igreja em saída", e por sua programática estabelecida na *Evangelii Gaudium,* compreende-se que esse dispõe de um profundo interesse e compromisso para uma ação missionária no âmbito da Igreja. Na sua própria espiritualidade, o Papa Francisco demonstra seu compromisso missionário ao deixar em evidência que o ato de evangelizar não consiste, apenas, "em anunciar conteúdos religiosos ou uma sã doutrina, nem mesmo se reduz ao culto religioso ou ao cumprimento de preceitos morais" (BOMBONATTO, 2017, p. 35). Nessa perspectiva, entende-se que o compromisso missionário, na leitura do Papa Francisco, exige um modo de viver o evangelho fundamentado no seguimento a Jesus e não nos preceitos morais e institucionais da religião. Com isso, Francisco estabelece não só um modo de viver e um estilo de vida, mas um comprometimento com a ação missionária baseada, sobretudo, no evangelho e não, apenas, nos preceitos doutrinais adicionados pela Igreja ao longo da sua história.

> Uma pastoral em chave missionária não está obcecada pela transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força de insistir. Quando se assume um objetivo pastoral e um estilo missionário, que chegue realmente a todos sem exceções e exclusões, o anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário. A proposta acaba simplificada, sem com isso perder profundidade e verdade, e assim se torna mais convincente e radiosa (EG 35).

Na *Evangelii Gaudium*, vê-se que a Cristologia, conforme presente neste documento, tem como núcleo fundamental o encontro de Cristo com todos, isso, para oferecer a perspectiva de uma nova vida. Ao cultivar essa mística, o Papa Francisco entende que todos os discípulos/as missionários/as de Cristo deve se colocar nesse caminho. Um caminho que deve ser, sobretudo, o caminho da própria Igreja. Grosso modo, a Exortação deixa em evidência que no pensamento do Papa Francisco a principal referência para a evangelização deve ser, prioritariamente, o evangelho, principalmente, levando em conta os exemplos práticos deixados pelo próprio Jesus Cristo. Este deve ser seguido como modelo e inspiração. Modelo de como ir ao encontro dos outros, dotado de alegria e capacidade de ajudar a transformar a vida dos seus semelhantes.

Assim como o Papa Francisco tem feito atualmente, Comblin também acreditava que o seguimento a Jesus, no sentido prático da evangelização, sobretudo, em favor dos pobres, era o principal caminho a ser seguido pelo cristão católico. Este seguimento, para Comblin, em nada tinha a ver com a religião. Diferentemente disso, acreditava que "o seguimento de Jesus é uma coisa e a religião, outra" (COMBLIN, 2004, p. 8). Em alguns dos seus escritos, insistia em dizer que dentro da sua tradição, a Igreja sempre procurou fazer as devidas distinções teológicas entre a fé, a esperança e a caridade. Comblin, porém, preferiu enfatizar que esses três fundamentos teológicos podem ser compreendidos como dons de Deus. Quanto à religião, Comblin acreditava que esta era uma construção natural, nascia dentro das culturas dos povos. E acrescentava:

> A religião é uma criação humana, nascida de um intenso trabalho cultural. O seguimento de Jesus não é produzido por nenhuma cultura e pode ser vivido em todas as culturas. Neste momento em que se multiplicam os contatos entre os cristãos e as outras culturas, é importante distinguir entre aquilo que é fundação de Jesus, seguimento de Jesus, caminho de Jesus, e o que é elaboração cultural a partir de elementos tirados de outras religiões, por meio de modificações mais ou menos profundas (COMBLIN, 2004, p. 8).

Tais reflexões que foram feitas por Comblin, assim como as que têm sido realizadas, até o momento, pelo Papa Francisco, na perspectiva da *Evangelii Gaudium*, coadunam no sentido que o seguimento a Jesus pode ser vivido no contexto da religião, mas estar para além dela. Tanto na perspectiva de Comblin quanto na do Papa Francisco, este é um compromisso que se fundamenta na necessidade de inserção em setores que vão além dos eclesiásticos. É um tipo de seguimento que interpela um compromisso com a realidade. Cobra, ainda, o envolvimento com os grandes problemas sociais, econômicos e políticos de cada sociedade.

"A realidade é mais importante que a ideia" (*EG*, n. 231). É um tipo de seguimento fundamentado e, principalmente, sustentado pela vida humana em sua necessidade. Assim, na perspectiva de uma "Igreja em saída" e do seguimento a Jesus, percebe-se que os itinerários teológicos e eclesiais de Comblin e do Papa Francisco são como rios que, depois de se alimentarem de muitas fontes, chegam ao mesmo ponto de encontro.

Examinando esse encontro, sob o prisma dos depoimentos, é possível encontrar tendências nas narrativas que valorizam esse encontro. Tendo como referência a ideia de Igreja e sua missão no mundo, a partir dos pobres, Alder Júlio considera que a visão eclesiológica do Papa Francisco remete, de maneira imediata, ao próprio Comblin e ao seu legado. Diz ainda que Comblin e Francisco, ainda que de modo implícito, encontram-se numa situação de contínuo diálogo, pois ambos, em seus respectivos tempos e posições na instituição católica, compreenderam, que os pobres correspondem ao coração, ao núcleo do próprio evangelho. Se referindo ao Papa Francisco, diz que "este, hoje, tem reiterado às vezes, também clamado, nesta mesma direção: os pobres como o centro do evangelho" (CALADO, 2017). Assegura, ainda, que as comunicações feitas pelo Papa Francisco, palavras e ações, tem sido uma mensagem clara e direta, no sentido de insistir numa Igreja pobre e para os pobres, assim como fez o próprio Comblin.

Deste modo,

> essa afinidade que a gente percebe no jeito de ser, de pensar e de agir de Francisco, bispo de Roma, e de Comblin, isso é um ponto importante. Ninguém apostaria que depois desses longos pontificados de João Paulo II e de Bento XVI a gente se deparasse com essa graça, esse fenômeno Francisco. É (...). De 2013 pra cá, então, agente observa uma figura, uma figura de um Papa que pela primeira, vez nos últimos tempos, se reconhece como pecador. Pra mim, é a principal marca de um santo, é o reconhecimento de pecador. Exatamente como o Papa Francisco costuma fazer. Tanto que pede sempre orações, todos os dias. Um mendigo de oração. E tem os atendimentos também. E, no caso, não fica só nisso. Não é a toa a sua escolha do nome Francisco. Não é a toa. O gesto simbólico, mas bastante profundo dele pedir a benção do povo, no assumir de suas funções, nos seus escritos também, bastantes avançados. Eu me refiro aqui a *Evangelii Gaudium*, que é um programa para os próximos anos do governo e que até hoje não tem sido levado a sério como deveria ser. Então, há uma voz no deserto (...). Uma ação as estruturas duras que a Igreja continua apresentando. Mas também na *Laudato Si*, documento posto voltado para a humanidade, para o planeta como todo, desejando coisas mais avançadas, que se pode ler na literatura disponível daqueles especialistas falando sobre os problemas socioambientais. Falando com conhecimento de causa. Uma palavra que talvez ressoe com mais fundamento fora da Igreja do que mesmo dentro da Igreja. Por tudo isso, a afinidade com Comblin é muito grande. Há um diálogo implícito entre essas duas figuras. Um diálogo implícito. Cada um do seu canto, cada um do seu jeito, cada um de acordo com a sua

> formação, de acordo com o seu lugar social, seu lugar eclesial. Então, não vai se pedir ao bispo de Roma que tenha uma posição tão contundente quanto ao de um teólogo como José Comblin, porque são funções diferenciadas. Mas, o conteúdo e os gestos, os conteúdos da fala, os conteúdos dos pronunciamentos, os conteúdos dos escritos é muito semelhante (CALADO, 2017).

Ainda sobre essa proximidade existente entre Comblin e Francisco, a partir de seus respectivos projetos para a Igreja, assim como foi feito por Alder Júlio, Frei Roberto Eufrásio de Oliveira sugeriu em seu depoimento que "se Comblin estivesse vivo, ele estaria muito à vontade. Porque no tempo de João Paulo II ele escreveu aquele livro chamado *Um novo amanhecer na Igreja?* Que é exatamente essa Igreja que está sendo proposta e vivida com o Papa Francisco" (OLIVEIRA, 2019). Frei Roberto, franciscano capuchinho, cujo trabalho missionário se encontra, em grande medida dedicado ao apoio e a formação popular de missionários no Nordeste, acredita que a Igreja inspirada pelo Concílio Vaticano II foi convocada a voltar às fontes das raízes cristãs, o que exigiu dos seus representantes voltarem a premissa fundamental dos seus fundadores e, principalmente, ao seguimento de Jesus, que foi enviado para libertar os doentes, libertar os oprimidos da terra e evangelizar os pobres. Por isso, entende que,

> há muita proximidade entre a Igreja dos pobres sonhada por padre José Comblin, e implementada, e a Igreja do Papa Francisco, que diz uma Igreja pobre e para os pobres. Há muita. É praticamente um sonho, um sonho que é também de muitas outras pessoas. O mesmo sonho. A esperança de realização é que Comblin não trouxe um sonho isolado do padre Comblin. É também do Papa Francisco. Se não houvesse outros sonhadores nesse mesmo caminho, é como diz Zé Vicente: "um sonho que se sonha só pode ser uma ilusão. Um sonho que é sonhado por várias pessoas vai torna-se realidade". Aqueles encontros com os movimentos sociais, já três vezes, do Papa com quem lida com os problemas sociais. Aquilo ali é muito, exatamente, a Igreja no Mundo. A pregação (do Papa) é o sonho de José Comblin. E em meio a esse sonho tem os pobres, os desempregados, os sem terras, os sem casa. Não tem como a gente não ver essa aproximação tão grande entre os dois sonhos. O sonho de um é o sonho do outro, o mesmo sonho (OLIVEIRA, 2019).

As aproximações, as semelhanças entre Comblin e o Papa Francisco, conforme elencadas nos depoimentos de Alder Júlio e Frei Roberto Eufrásio, são tão significas que os dados que foram apresentados, colocam como exigência discutir o próprio estatuto da comparação e da aproximação. Afinal, é importante ressaltar que quando se pretende buscar realizar uma aproximação, e até uma comparação, estas devem ser feitas de modo a não

deixar de estabelecer os devidos cuidados e até desconfiança. A crítica nunca pode deixar de se fazer presente.

Tendo em vista a necessidade dessa crítica, Adone Agnolin (2013) propõe que a perspectiva antropológica, herdeira de uma função interpretativa, inscreve-se nesse novo estatuto comparativo. O instrumento comparativo, no interior da ciência antropológica, "vai levar, inevitavelmente, a um confronto entre sistemas culturais e um aprofundamento histórico desses sistemas" (AGNOLIN, 2013, p. 334-335). Como parte deste sistema, a religião se coloca na base das raízes antropológicas. O conhecimento que permeia o cenário religioso, construído através da perspectiva antropológica comparativa, chegou a resultados que, conforme propõe Agnolin, constituiu a religião, bem como a própria cultura, como um processo de codificação. Ou seja, a representação religiosa e seus significados foram postos sob o risco de serem vistos como uma interpretação dialética. O outro antropológico visto através de uma autodefinição de si.

De acordo com Agnolin, é por meio da comparação das diferenças que emergem as semelhanças. Trata-se de um fato histórico importante, pois é dentro dessa ordem que a modernidade é configurada "como complexo de comparação entre sistemas de valores e modelos de comportamento, evidenciando compatibilidades e incompatibilidades estruturais que se traduzem em eventos de encontro e de choque" (AGNOLIN, 2013, p. 338). Esta ideia proposta por Agnolin, quando usada para refletir um contexto específico e uma estrutura relacional menos densa, abre importantes caminhos analíticos para refletir, em termos comparativos, a questão que fundamenta este momento do estudo com todos os seus limites e potencialidade.

A ciência antropológica, porém, não é a única alternativa para o uso deste método. Quando os estudos comparativos/aproximativos são realizados dentro dos estudos da religião, que durante muito tempo teve a Teologia como principal encarregada nessa questão, Aldo Natale Terrin lembra que no discurso dessa disciplina, o modo de entender a religião era totalmente absorvida pela compreensão que se tinha do cristianismo que, por sua vez, era entendido como a religião absoluta, a religião por excelência. Ou seja, passava-se a ideia de que quem conhecesse o cristianismo estaria a par do conhecimento de todas as religiões. Vista desta forma, "a religião não constituía o objeto de uma pesquisa autônoma, mas dependia estritamente do entendimento que se tinha do cristianismo, que era ponto de referência e também de superação de todas as religiões" (TERRIN, 2003, p. 17). Todavia, creio que estabelecendo as referências de modo equivalente, é possível, mesmo com dificuldades,

manter na igualdade as correlações de forças que se mostram constitutivos nessa relação, haja vista que faz parte do discurso de algumas delas a ideia de superioridade e unicidade.

No âmbito do presente estudo, que dele faz parte à presença de diferentes esferas, principalmente, a religiosa, a comparação/aproximação é uma alternativa para se discutir os discursos, comportamentos, ações e narrativas. Enfim, quando duas figuras eclesiásticas como Comblin e o Papa Francisco, cada um em seu distinto lugar e posição hierárquica, em determinadas questões, acenam em direção a um horizonte que apresentam algumas semelhanças e proximidades, a aproximação a ser realizada entre ambos se torna uma tarefa possível. É certo que também existem alguns distanciamentos entre ambos, ainda assim, salvo a tarefa institucional que compete a cada um, entendo que até o momento eles se tornam menores em relação as suas proximidades. Neste caso, as aproximações que julgo pertinentes a serem feitas entre essas duas figuras, que tem sido o meu esforço até aqui, partem do projeto que, no passado recente, foi construído por Comblin e, atualmente, do projeto que vem sendo construído no pontificado de Francisco.

Entendo que o projeto que vem sendo esboçado pelo Papa Francisco não é algo que se possa classificar como totalmente novo, tendo em vista que no plano local, por intermédio de Comblin, ele já foi planejado, executado e até mesmo rejeitado. Mas, para os olhares da diplomacia internacional, o maior e o mais influente líder da instituição religiosa transnacional, parece ter inaugurado uma nova etapa da atuação da Igreja no mundo, não apenas no cenário religioso, mas igualmente no político. Para a diplomacia internacional, com o Papa Francisco, a Igreja saiu do centro para as periferias. Na hipótese de Anna Carletti, o Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, vem "realizando um deslocamento ideológico da Santa Sé, aproximando a estrutura central da Igreja Católica, tradicionalmente ligada às elites nacionais e internacionais, às periferias do mundo político e eclesial" (CARLETTI, 2015, p. 219). Esta hipótese ganha força quando se percebe que uma das estratégias lançadas pelo sumo pontífice tem a ver com a escolha proveniente de novos cardeais vindos das "periferias" do mundo, para compor o colégio cardinalício. Com isso, a premissa é garantir na cúria romana um maior equilíbrio na correlação de forças, que passam pelas tomadas de decisões e escolhas entre as chamadas "periferias" do mundo e o centro europeu.

De fato, ao estabelecer um maior distanciamento da centralização europeia e, ao mesmo tempo, buscar uma maior proximidade com a realidade periférica de outros continentes, como estratégia internacional a ser vivenciada pela Igreja de Roma, o Papa Francisco deixa como mensagem ao mundo as novas características que procura definir como

imagem da Igreja. Esse processo construtivo, como lembra Anna Carletti (2015), vem sendo paulatinamente posto em prática por Francisco no sentido de propor um futuro com maiores aberturas geográficas para a Igreja. Nesse intuito, seus maiores impactos são sentidos, por exemplo, a partir das viagens que o bispo de Roma vem realizando desde o início do seu pontificado por territórios antes pouco visitados pelos pontífices anteriores. Nestas viagens, sua prioridade de destino, na maioria das vezes, tem sido direcionada aos chamados países periféricos do mundo. O itinerário que se segue, revela um pouco da sua dinâmica peregrina logo nos seus três primeiros anos de pontificado: Brasil, Turquia, Albânia, Coréia do Sul, Terra Santa, Sri Lanka e Filipinas, Bósnia-Herzegovina, Equador, Bolívia, Paraguai e Cuba. Levando em conta esse itinerário, logo se vê que a predileção do Papa Francisco pela dita "periferias existenciais" do mundo, como ele mesmo classifica, não é apenas uma retórica, mas uma meta a ser cumprida.

Na agenda internacional do Papa Francisco, a perspicácia da escolha dos seus destinos de viagens, demonstra um claro sinal daquilo que pretende para o futuro da sua Igreja, no caso, uma reestruturação de dentro para fora em relação às periferias sociais e eclesiais do mundo. Este sinal, que se soma a tantos outros que vem sendo demonstrados, sugere que às renovações estruturais pretendidas por Francisco devem acontecer motivadas por um duplo movimento dialético, da cúpula para a base e da base para a cúpula. Mas, esta pretensão já vem tendo repercussões tidas, na perspectiva de alguns, como negativas no interior da Igreja. Mas, não é isso que interessa no momento. Interessa dizer que todas essas iniciativas tomadas pelo Papa não são gestos recentes de sua parte. Na verdade, tais gestos já vêm de longa data. Conectam-se com as suas raízes pastorais, ainda em solo argentino, quando era bispo da Arquidiocese de Buenos Aires.

Assim como Comblin, particularmente quando passou a atuar no Nordeste brasileiro, em 1965, e se mostrou um sacerdote convertido a um tipo de catolicismo que emergia do povo, Mario Jorge Bergoglio, quando era bispo em Buenos Aires, também assumiu uma postura que, quando revisitadas hoje, revelam suas semelhanças com as algumas posturas políticas e eclesiais de Comblin.

Muito por conta da sua formação jesuíta, o Bispo de Roma acredita que um dos pilares da sua vocação e, mais ainda, da sua condição sacerdotal, é se estabelecer a partir da vida comunitária. Por meio desse modelo de vida, o homem, que é um ser social, é capaz de servir a Igreja e a sociedade com empatia o suficiente para se colocar no lugar dos seus semelhantes, assim acredita Bergoglio. Neste caso, os homens e as mulheres que viviam, e ainda vivem sua religiosidade tendo como pressupostos para sua fé a atuação em outras estruturas coletivas da

sociedade, como sindicatos, associações de moradores e partidos políticos, suas demandas e objetivos, são plenamente justificáveis para Francisco, pois, nessa atuação existe um tipo de catolicismo que se coloca sempre em favor dos outros, sobretudo, dos excluídos e marginalizados. Talvez por isso, o catolicismo de Mario Jorge Bergoglio tenha uma forte aproximação com o tipo ideal do catolicismo de Comblin. Ou seja, um catolicismo que não se limita as práticas exercidas, unicamente, dentro da instituição Católica, mas um catolicismo que nasce do povo. Entretanto, o apreço que Bergoglio, enquanto ainda era Bispo, demonstrava ter pelo catolicismo, do tipo social, sofre um abalo em sua história.

Em 1976, quando teve início uma das novas fases da ditadura na Argentina, o governo de Maria Estela Martínez de Perón (1974-1976), mais conhecida como Isabelita Perón, deu lugar a um regime que ficou marcado por uma repressão e crueldade nunca vista antes. O terrorismo de Estado que fora imposto pelo ditador Jorge Rafael Videla (1976-1981), que na época, assim como ocorreu em vários e diferentes governos ditatoriais, contou com o apoio da Igreja Católica, deixou como uma de suas heranças um número de aproximadamente 30 mil desaparecidos.[111] Nesse período, Bergoglio era superior da província da Companhia de Jesus na Argentina. Por conta desse cargo, uma de suas atribuições era atuar de forma semelhante a um bispo, visitando os demais membros da Companhia, convocando e presidindo os Capítulos da Província. É justamente nessa fase que recaem sobre Bergoglio as acusações de que ele, mesmo com todos os cuidados exigidos por sua função junto aos seus provinciais, não impediu que durante esse período de ditadura, dois dos seus provinciais jesuítas, que se colocavam contra o regime, fossem sequestrados e torturados pelo governo militar. A propósito desse fato, o historiador espanhol Mario Escobar, escreveu o seguinte:

> Quando o regime começou, em 1976, Bergoglio pediu a dois dos jesuítas mais ativos na luta de classes, Orlando Yorio e Francisco Jalics, que deixassem seu trabalho nos bairros pobres. Esses irmãos jesuítas se negaram a aceitar as ordens do seu superior. Bergoglio, como alguns encarregados da Companhia de Jesus, não estava muito de acordo com o movimento da Teologia da Libertação e, diante da desobediência dos dois religiosos, teria comunicado ao governo militar que eles estavam fora do amparo da Igreja Católica. Os militares aproveitaram essa circunstância para sequestrar os dois religiosos. De certa maneira, ao desproteger os companheiros jesuítas, Bergoglio os deixou nas mãos do mecanismo opressor do regime (ESCOBAR, 2013, p. 37).

Ainda de acordo com esse historiador, por essa situação, "chegou-se a acusar Bergoglio de manter laços estreitos com alguns membros da junta militar" (ESCOBAR, 2013,

[111] Ver: http://www.usp.br/memoriaeresistencia/?page_id=239

p. 37). Apesar dessas acusações, faz parte da história do Papa Francisco, um passado de saída de algumas das suas posições eclesiásticas estabelecidas, para procurar manter um contato direto com o povo e suas necessidades primeiras, e não só com o povo católico, o que certamente lhe trouxe uma grande experiência. A respeito desse modelo de vida, adotado pelo bispo Mario Jorge Bergoglio, Evangelina Himitian (2013), ao biografar à vida de Francisco, descreve como a sua postura de pastor foi sendo direcionada para todos os tipos de pessoas: artistas, militantes, políticos, sindicalistas, empresários. Mas, foi para os pobres, todos os pobres, que Mario Bergoglio converteu seus maiores esforços, principalmente após ser eleito como sumo pontífice da Igreja, pois acreditava que uma de suas principais razões de ter aceitado estar nessa função era "contar ao mundo o segredo dos pobres" (HIMITIAN, 2013, p. 196).

Ora, mas quem são os pobres de Francisco? Ao procurar responder a esta pergunta, Evangelina Himitian apresenta como resposta uma fala do próprio Francisco, que foi proferida durante uma homilia no *te-déum*. Uma resposta que, conforme descreveu essa mesma autora, irritou muito o então presidente da Argentina Néstor Carlos Kirchner (2003-2007). Himitian sintetizou da seguinte forma a resposta de Bergoglio: pobres de qualquer pobreza, que signifique desamparo para a alma e, ao mesmo tempo, confiança e entrega aos outros e a Deus. De fato, quem perde seus bens, sua saúde – perdas irreparáveis, da segurança do ego – e, nesta pobreza, se deixa conduzir pela experiência do sábio, do luminoso, do amor gratuito, solidário e desinteressado dos outros, conhece algo ou muito da boa nova. Himitian, ela mesma vai além dessa resposta ao enfatizar que esse tipo de pobreza é para Francisco a esperança das nações e do mundo. Daí surge, para essa autora, à origem da defesa, do então Papa Francisco, por um projeto de uma Igreja pobre e para os pobres.

> Uma Igreja pobre e para os pobres é, para Bergoglio, a esperança das nações e do mundo. Uma "Igreja pobre para os pobres" é uma Igreja que sai de sua zona de segurança e conforto para entrar em contato com a necessidade própria e alheia, e que se enriquece a partir desta experiência. Uma Igreja que desnuda a si própria e compartilha, não por caridade nem assistencialismo. Nem para subverter uma ordem injusta. Faz isso para, deste modo, se enriquecer. Se todos se tornassem pobres, todos se tornariam ricos. Esta é a mensagem (HIMITIAN, 2013, p. 123-124).

Quando foi eleito como o 266º papa da Igreja Católica, em 13 de março de 2013, em substituição a Bento XVI, que renunciou ao seu pontificado em 28 de fevereiro, Jorge Mario Bergoglio, naquela ocasião representava não só a figura de um líder que fora eleito pelo sacro colégio de cardeais para governar a Igreja, mas uma figura sísmica em que muitos

acreditavam ser capaz de propor um futuro diferente para a Igreja no século XXI. Além disso, também seria um líder hábil o suficiente para enfrentar os problemas no governo central da Igreja, escândalos de abusos sexuais e financeiros envolvendo o banco do Vaticano e disputas internas reveladas por vazamentos de documentos, deixados como herança por Bento XVI. Da mesma forma, seria responsável pela condução de um novo projeto eclesial e eclesiológico, em substituição aos anteriores.

De fato, desde o início do seu governo, o Papa Francisco vem demonstrando um grande interesse pela renovação eclesial, porém, tomando um caminho diferente daquele que vinha sendo percorrido por João Paulo II e Bento XVI. Este último, desde que foi eleito, procurou implantar uma renovação eclesial, mas, para isso, fez uso contundente da ortodoxia filosófica e teológica católica que, no final, mais significou para Igreja Católica o encerramento de uma eventual proposta de renovação, antes mesmo de começar. O Papa Francisco, em vez disso, tem procurado expressar as suas perspectivas para a Igreja a partir de uma orientação diferente: "Como gostaria de uma Igreja pobre e para os pobres!". Evidentemente, uma vez que passou a ocupar a cátedra de São Pedro, Bergoglio, além de persistir na defesa dessa meta, estabeleceu outras noções que se colocaram nessa mesma direção.

Já foi comentado que desde o início do seu pontificado, tem sido recorrente em seus discursos, pronunciamentos, homilias e documentos oficiais, tomadas de posições que sugerem uma "Igreja em Saída" (EG, 20). Certamente, mais uma chave de leitura importante, pois sinaliza a necessidade de uma Igreja que se estabeleça distante do perfil autorreferencial a qual esta instituição se colocou durante muito tempo. Agora, o que se exige é o diálogo com as demais religiões e, sobretudo, entre os próprios católicos. Que se coloquem a serviço das chamadas periferias existenciais. Ou seja, uma Igreja toda ela descentralizada e profética. "A Igreja deve sair de si mesma. Para onde? Para as periferias existenciais, sejam elas quais forem, mas sair" (FRANCISCO, 2014, p. 79). No pensamento do Papa Francisco, sair de si é um êxodo necessário para o cristão e para a Igreja, é uma maneira para se chegar ao outro e ao seu sofrimento. Esse sair sugere o estabelecimento de uma ação missionária.

Segundo João Décio Passos (2016), a Igreja em saída é uma das categorias centrais no pensamento do Papa Francisco, pois expressa sua posição em relação ao Vaticano II. Esta mesma categoria, conforme sugere Passos, evita o extremo de uma Igreja sólida fechada em si mesma (autorreferencial). Evita um clericalismo que hoje cresce na Igreja como expressão de uma postura fidedigna daqueles que persistem na estrutura eclesiocêntrica e de poder. Considera-se, então, que "a *Igreja em Saída* se coloca a serviço da vida. E a vida em todas as

suas dimensões convida a Igreja a se renovar para servir. O imperativo categórico da vida determina a compreensão e a ação dos cristãos dentro e fora da Igreja" (PASSOS, 2016, p. 12-13 – Grifo do autor). Sem essa saída, presume-se que a Igreja permaneça com suas estruturas e práticas envelhecidas, estáveis e presas numa tradição quase imutável.

O estabelecimento desses dois projetos, "Igreja em Saída" e "Igreja pobre e para os pobres", além das próprias perspectivas teológicas e pastorais que lhes são inerentes, estes se relacionam com os temas marcantes da sociedade civil. É fato que ambos os projetos não podem ser vistos, apenas, como mais uma proposição teológica sem fins práticos, mas como uma tentativa de implantar um novo dinamismo para a Igreja, a fim de que essa possa sair da inércia eclesial na qual esteve presa, particularmente, a partir das duas últimas décadas do século XX e início do XXI, e seja capaz de buscar sua renovação e enfrentar as novas situações que a interpelam no tempo presente. Nos modos e conteúdos, considero que os projetos formativos e missionários que foram iniciados por Comblin na Arquidiocese da Paraíba, notadamente, se mostram no âmbito local como experiências bem sucedidas de um modelo de Igreja que se coloca em permanente saída de suas estruturas densas em direção aos mais pobres.

O ponto de partida desses projetos sempre foi o chão da realidade. Assim, a presença ativa dos leigos era a garantia de que nesses projetos existia uma restrição a hierarquia. A Igreja era vista de forma abrangente, como povo, *povo de Deus*. No bojo desses projetos, desses modelos de ser Igreja, a noção de uma "Igreja em saída", uma Igreja missionária; e de uma "Igreja pobre e para os pobres", estão profundamente alinhadas com os projetos de Comblin. Mediante as análises e os dados levantados na pesquisa de campo, parece compreensível que exista entre os colaboradores de Comblin o sentimento de que o projeto vindo do bispo de Roma, conforme preconizados na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, são modelos de Igrejas que se enquadram, sem maiores exceções, nas estruturas que foram vivenciadas tempos atrás por estes na Arquidiocese da Paraíba. Estruturas que se faziam sintonizadas tanto com o *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II como pelas novas demandas eclesiais e eclesiológicas que não paravam de serem evidenciadas pelo próprio processo transformador do tempo e da Igreja.

Por tais questões, entendo que aqueles foram projetos que se movimentaram na história da Igreja. Projetos que, apesar das dificuldades, conseguiram ultrapassar a linha temporal de dois papas conservadores (João Paulo II e Bento XVI) e um bispo da extrema direita católica (Dom Aldo Pagotto) e, ao menos dois deles, chegaram ao seu terceiro Papa (Francisco) com suas esperanças renovadas diante das possibilidades que se apresentam. Mas,

uma questão permanece inalterada: seus direcionamentos para a Igreja dos pobres. Alder Júlio (2017), quando perguntado sobre a trajetória de Comblin com a Igreja dos pobres, ao responder, de imediato, fez referência ao livro *Um novo amanhecer da Igreja?* Este lhe traz na memória que, como defende Comblin na obra mencionada, os pobres não era uma questão, mas a questão. Na verdade, essa questão "é o desafio único diante do qual todos os demais empalidecem. Ele é o critério básico que permite julgar todo o resto da evangelização; é a questão fundamental da qual todas as outras dependem" (COMBLIN, 2003, p. 11). Por isso, Comblin dizia que

> Deus julga a autenticidade da Igreja pela sua maneira de tratar os pobres. Se todo o sistema de evangelização não gira ao redor dos pobres, é falso e espiritualmente ineficiente, ainda que possa conferir grandes poderes humanos. Ainda que possa acumular um grande poder temporal, a Igreja perde a sua razão de ser e o seu caráter, a sua missão. Torna-se uma empresa religiosa, que pode ser poderosa, mas já não tem nada a ver com o evangelho (COMBLIN, 2003, p. 11).

Se nos papados de João Paulo II e Bento XVI, cujas teologias estavam direcionadas para a ortodoxia e a salvaguarda da fé, a questão dos pobres perdeu seu fundamento teológico e pastoral, no papado de Francisco, ao que vem sendo revelado até aqui, ela foi posta novamente na centralidade. Essa retomada, porém, trouxe um tom de lamento para alguns dos depoentes. Hermínio Canova, por exemplo, ciente da aproximação dessas duas figuras, lamentou o fato de Comblin não ter vivido o bastante para estar presenciando esse momento. Mas, ainda assim, em sua narrativa, fez lembrança do livro mencionado no parágrafo anterior, *Um novo amanhecer da Igreja?*, ressaltando um momento em que Comblin, numa escrita utópica e de esperança em relação ao futuro da Igreja, e da presença dos pobres na vida da Igreja, acreditava que, num futuro próximo, se sentará no trono de São Pedro um papa que será capaz de tirar a Igreja da "noite escura" em que esta vive, se referindo ao papado de João Paulo II.

> Simultaneamente na Igreja renasce a utopia de uma Igreja convertida ao evangelho, mais inspirada pelo Espírito de Deus do que pelos interesses das suas instituições, uma Igreja que renuncia aos sonhos de cristandade para participar da condição humana dos pobres. Renasce o sonho de uma Igreja em que os pobres são reconhecidos e dignificados, uma Igreja que voltaria à primeira comunidade de Jerusalém, **uma Igreja pobre a serviço dos pobres**, uma Igreja sem poder, sem dominação, sem angústia, aberta a todos os seres humanos, acolhedora e maternal (COMBLIN, 2003, p. 48 – Grifo meu).

Hermínio Canova, em seu depoimento, procurou reproduzir algumas das conversas que teve, em situações distintas com Comblin, a respeito do governo do papa João Paulo II. Na análise de Comblin, assim disse Canova, João Paulo II não poderia ser o papa que iria restaurar a disciplina do Vaticano II, tinha que ser um papa diferente, um papa mais jovem. Era preciso um papa com novas propostas para a Igreja, mas ainda não havia sinais de quem seria este. O próximo (que foi Bento XVI), não será ainda.[112] Ao fim de sua narração, desta vez expressando seus próprios sentimentos, Canova encerrou sua fala dizendo que "agora, depois do papa Bento, chegou o que ele gostaria de ter conhecido. Morreu dois anos antes" (CANOVA, 2018). Com esse desencontro causado pelo tempo, inevitavelmente, na mente de muitos pesquisadores, colaboradores e grupos, uma questão fica em aberto: como Comblin estaria recepcionando o papado de Francisco?

Diante de tal pergunta, Fátima Maciel foi direta na resposta, não deixando de ressaltar a criticidade que era peculiar em Comblin, ao pontuar que o Papa Francisco poderia estar sendo, inclusive, questionando por ele.

> Se padre Comblin estivesse vivo, ele ia questionar. Por exemplo, ia questionar como ele (o Papa) criou as lavanderias para os moradores de rua lavar as roupas, por conta dele. Você não ouviu falar disso? Aí, padre Comblin ia fazer a seguinte crítica em relação a isso: mas não resolve. Isso só se aplica em Roma, e os outros? E nas outras paróquias? Então tem que ter alguma coisa que seja mais direta para que a diocese, nas dioceses, se cumpram em relação aos pobres, não em relação a alguns que ele possa acolher. Tu ta entendendo? Padre José ele abria esse leque. Quando ele via, ele abria o leque. [...]. E outra coisa que ele (o Papa) fez foi acolher refugiados e abrigar cinco famílias dentro de casa. Coisa assim que ele fez. Padre José, também nesse ponto, ele ia dizer assim: mas isso também não resolve. A questão maior ta por trás disso, e não é acolher, mas é porque eles saíram. É o enfrentamento dessas pessoas que saem. Elas não querem ficar em Roma, elas querem ficar nas terras delas. Então, porque é que elas não têm a terra, não dá condição? [...]. Ele, como um líder religioso, não cria algo para manter as pessoas lá e acabar com essa situação? Sabe-se que é petróleo, sabe-se que é um monte de coisa. Aí, vão fazendo paliativos. Então, padre José ele abria isso, fazia isso. Tá entendendo, Elenilson? Ele via isso. Por isso que ele incomodava. Mas eu acho muito idêntico a ação deles dois, por conta disso (MACIEL, 2018).

É fato que além dos projetos de uma "Igreja em saída" e "pobre para os pobres", outros temas tornam possíveis as aproximações aqui pretendidas entre essas duas figuras. Como exemplo disso, acredito que os temas da ação e da liberdade, que se mostraram bastantes pertinentes na vida de Comblin, hoje tem sido, igualmente, de grande relevância

[112] Trecho semelhante a esse narrado por Hermínio Canova, encontra-se presente no livro *Um novo amanhecer da Igreja?* P. 71.

para o andamento do papado Francisco. Estes temas estão presentes como parte fundamental da sua própria postura. Como Papa, Francisco tem demonstrado ser livre quando se trata de suas próprias escolhas e, de igual modo, quando se trata das escolhas que procura fazer pensando na condução da Igreja. Quando foi enfatizada as suas viagens, como procurei fazer um pouco antes, a ação em seu papado ganha força e sentido. Até o momento em que escrevo esta parte do trabalho, a viagem apostólica do Papa Francisco ao território do Iraque, realizadas entre os dias 05 a 08 de março de 2021, foi a 33ª do seu pontificado. Uma viagem, sem dúvidas, carregada de intenções e ações missionárias.

O Papa Francisco tem demonstrado ser alguém que sai, que vai ao encontro. Tudo isso só é possível quando se propõe a ação. Comblin e o Papa Francisco, portanto, cada um a seu modo e ao seu tempo faziam uso dessas noções, ação, missão e liberdade para estabelecer a meta maior: uma "Igreja em saída" e uma "Igreja pobre e para os pobres". O Papa Francisco, naturalmente, como bispo de Roma, sempre pensa tais noções de uma forma macro. Comblin, por sua vez, pensava a partir do contexto local. Assim, quando se busca aprofundar o pensamento de cada um deles, cada um dentro dos seus contextos, novas convergências e pontos de conexão aparecem. O Papa Francisco, com a sua Teologia do Povo, e Comblin, com a sua Teologia da enxada, cada um em seu tempo, implantaram as bases de uma Igreja pensando no futuro. Porém, ao pensarem nesse futuro, em nenhum momento deixaram de olhar para o tempo presente e seus acontecimentos.

4.2 A liberdade em Comblin e no centro das "experiências comblinianas"

O tema da liberdade surgiu na produção de Comblin a partir de uma abordagem diferenciada que este procurou fazer para o Espírito Santo e sua ação no mundo. Comblin (1982) insistia em dizer que o Espírito era livre e sempre soprava onde queria. Seus colaboradores sabem da prevalência dessa temática em sua vida. "Ele escreveu muito sobre a liberdade, a vocação para liberdade, a busca da liberdade. A liberdade era o tema dele" (CANOVA, 2018).

A elaboração desse tema passa por suas experiências eclesiais vividas no âmbito da AOR, que veio a ser encerrada por sua expulsão do Brasil, em 1972, pela ditadura civil-militar. Também faz parte desta o período em que esteve exilado em duas outras dioceses. A primeira, na cidade de Talca, no Chile, de onde também foi expulso pela ditadura chilena de Pinochet, em 1980. A segunda, na cidade de Riobamba, no Equador. A partir dessas diferentes experiências eclesiais, como bem disse Alder Júlio (2009), Comblin procurou

desprivatizar o entendimento que se tinha da ação do Espírito Santo. Todo o seu esforço foi no sentido de "lembrar a tendência dominante de uma compreensão muito limitada da ação do Espírito Santo, a quem se invoca para assuntos internos e particulares da Igreja, tais como celebrações, devoções e fins semelhantes" (CALADO, 2009, p. 178). Comblin, por sua vez, propôs que a ação do Espírito estava para além dessas fronteiras. A construção da Igreja como povo de Deus, passa pelos cuidados da Igreja hierárquica não querer aprisionar o Espírito em suas amarras institucionais.

As bases teóricas que sustentam essa elaboração feita por Comblin são esboçadas, como indica Alder Júlio, nos "livros-projetos" *A liberdade Cristã* (1977) e no livro *O Espírito Santo no Mundo* (1978). Outros desdobramentos relevantes a respeito estão presentes numa série de livros posteriores. *O tempo da ação* (1982); *A força da Palavra* (1986); *O Espírito Santo e a libertação* (1987); *Vocação para a liberdade* (1999); *O povo de Deus* (2002) e, por último, *A Vida: em busca da liberdade* (2007). A partir dessas obras, principalmente, o tema da liberdade se apresenta de maneira a nortear grande parte da sua produção. Ora como tema central, outras vezes como secundário, mas sem deixar de se fazer presente e influenciar as questões que perpassam cada estudo, a liberdade, como resultado da livre ação do Espírito Santo no mundo, é o processo de tomada de consciência que cada povo vai obtendo da sua história, da sua diversidade e da sua própria identidade, seja como cidadão, seja como cristão inserido na sociedade.

Sobre o "Espírito", logo no primeiro capítulo do livro o *Espírito Santo no Mundo*, Comblin procura esclarecer o vocabulário desse termo enfatizando que se trata de uma palavra que nos idiomas europeus e no próprio português evoca o contrário de matéria, imaterial. Algo que no pensamento moderno foi desprestigiado e perdeu o seu valor de realidade. Para Comblin, os valores da modernidade aliado com a ausência de um termo disponível em nosso idioma que seja capaz de definir o Espírito em seu real sentido e significado, fez com que o Espírito Santo fosse não só desvalorizado, mas incompreendido por causa do seu nome. O nome não deve enganar. Conforme as palavras semíticas, usadas por Jesus, hebraico e aramaico, "a nossa palavra 'espírito' significa a força de Deus, uma força de tempestade, como a força do vento, a força do temporal, aquela que se manifestou no dia de pentecostes" (COMBLIN, 2009, p. 10). Nas narrativas bíblicas, Comblin considera que Jesus, ao prometer a vinda do Espírito, abriu caminho para a entrada da força de Deus na terra.

Portanto, para Comblin (2009), a missão de Jesus foi diferente da missão do Espírito Santo. A missão de Jesus foi realizada no seu tempo, foi uma missão muito breve. A missão

do Espírito Santo, porém, seguiu se realizando ao longo da História. Até hoje a formação ou a re-formação do povo de Deus é resultante dessa ação. Para ser mais exato, "o Espírito entrou na História para nunca mais sair dela. Iniciou a história do povo de Deus e nunca mais desistirá de continuá-la" (COMBLIN, 2009, p. 11). Já sobre a expressão povo de Deus, Comblin faz mais uma advertência: não se trata de usar essa expressão de maneira metafórica, mas no sentido de ser um verdadeiro povo. Um povo que rompe todas as fronteiras, um povo que tem por aspiração ser ao mesmo tempo uno e diverso. Uma reunião de todas as culturas do mundo, atualmente divididas em diferentes nações espalhadas pelo mundo. Um povo unido e verdadeiramente humano.

De acordo com Comblin, a Igreja só ajuda na formação do povo de Deus na medida em que ela ajuda na promoção desse povo, ajuda o povo a tomar consciência da sua vocação, da sua missão e, sobretudo, da sua liberdade. Nesse processo, o problema da liberdade se coloca no centro do debate. Pois, "onde está o Espírito, aí está a liberdade" (COMBLIN, 2009, p. 61). Sendo ainda mais objetivo, "o Espírito é enviado em função da liberdade. O Pai enviou-o com força da palavra, em vista da liberdade, porque somente a liberdade faz um povo" (COMBLIN, 2019, p. 61). Diante das realidades trágicas do tempo presente, Comblin considera que o tema da liberdade é mais atual do que nunca. No âmbito da Igreja, mais do que expressar um gesto de atualidade para o seu futuro, a liberdade deve ser vista como uma ação urgente e necessária.

A liberdade, como problemática inerente a condição do homem, seja como conceito metafísico ou como prática, manifesta-se em distintas dimensões da qual ele faz parte. Como conceito, é problemático, pois são muitas as suas definições. Para cada área do conhecimento, ainda mais no mundo ocidental, existe uma gama significativa de autores que já se dedicaram a essa temática e, por consequência, existe uma ampla variação de conceitos. Se na antiguidade, através de pensadores clássicos, com destaque para Aristóteles, em a *Política*,[113] a liberdade foi cunhada como um atributo político, no sentido que a sociedade deveria ser valorizada em detrimento do indivíduo, ou seja, as partes estão a serviço da harmonia e do conjunto social, durante o período denominado Idade Média, com destaque para os pensadores cristãos Santo Agostinho, século IV, e, em particular, São Tomás de Aquino, século XIII, o conceito de liberdade foi moldado como livre arbítrio.

[113] Na compreensão aristotélica, entende-se que na política a liberdade é a sua razão de ser, é sua condição necessária. Tendo em mente os seus patrícios, e não os estrangeiros e os escravos, o pensamento aristotélico entende que é no espaço público que a ação e o discurso ganham forma e, assim, ocorre a igualdade e a liberdade entre os seus cidadãos. Aristóteles, *Política* - livro III. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2004. (Coleção os pensadores).

De alguma forma, as barreiras que na Idade Média separa a liberdade da servidão não apenas servem para separar essas duas condições, mas talvez a reforcem. Nessa etapa da história, a tradição romana continuou inspirando e definindo a liberdade, como demonstram as formulas usadas por muitos doutores cristãos do período. Além disso, em muitos desses doutores, como é o caso de Santo Agostinho, existia o encorajamento para a liberdade, mas, na prática, proclamavam a legitimidade e a necessidade da servidão, como uma forma providencial de redenção da humanidade pela penitência. O próprio Santo Agostino, por exemplo, pautou a liberdade como vontade, ainda que conservadora e submissa. Já em Tomás de Aquino, na baixa idade média, o bem e o mal estavam posto para o homem como um atributo, de modo que caberia a ele escolher o seu direcionamento. No pensamento filosófico a questão era colocada nesses termos, porém, a autoridade senhorial a liberdade era acordada se valendo de outros termos.

Em fases históricas posteriores ao período medieval, o conceito de liberdade continuou sendo construído a partir da visão de mundo que se tinha. Construído a partir de teorias que buscavam descrever o mundo a partir de seus acontecimentos. No desenvolver da história, a liberdade que no império romano foi tirada do experimento público e legada ao pertencimento interno, também despertou o interesse da filosofia por ser vista como um problema metafísico. Na tradição cristã, como livre arbítrio, esta temática foi consolidada. Na sequência histórica, a liberdade voltou a ganhar força como dimensão da esfera política. Na modernidade, os eventos revolucionários que aí ocorreram, trouxeram à tona a urgência de uma revitalização política com determinações democráticas. Com isso, a liberdade, enquanto pensamento e ação, teve seus laços restabelecidos a partir de uma perspectiva política.

Entre os muitos/as autores/as e conceitos possíveis que podem ser brevemente mencionados/as para dar uma maior profundidade teórica sobre essa temática, o nome da filosofa alemã Hannah Arendt aparece como uma referência de grande repercussão.[114] Ainda que não seja uma tarefa simples chegar a uma definição de liberdade no pensamento dessa autora, haja vista que se trata de um conceito que se encontra conectado com outros temas, elaborados e distribuídos ao longo de suas obras, o modo como ela aborda a liberdade, retomando conceitos de outras fases e eventos históricos em que a liberdade foi posta em evidência, seja como um problema metafísico ou como ferramenta de conquistas de espaços, no meu entendimento, seu conceito alcança uma abrangência que não se percebe em outras

[114] Como sugestão de leitura, ver a dissertação de mestrado em Filosofia intitulada: *Liberdade em Hannah Arendt*, apresentada por Mariana de Mattos Rubiano. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112011-145638/publico/2011_MarianadeMattosRubiano.pdf

definições elaboradas. Por isso, justifica-se nesse momento o brevíssimo destaque a ser dado ao seu entendimento de liberdade, em vez de outros.

No livro *A Condição Humana*, Hannah Arendt resgata o conceito de liberdade como manifestação política ao lembrar que para os autores antigos, gregos e romanos, existia uma distinção entre as esferas públicas e privadas. A casa e a família correspondiam a essa esfera privada, vista como uma organização natural. Dentro dessa esfera, ao passo que prevalecia a hierarquia e a desigualdade, a ideia de liberdade, portanto, era algo inexistente. Já na esfera pública, porém, lembrou que era possível falar de liberdade, entre os homens. Neste corpo, a liberdade não era vista como uma organização natural, mas como uma organização criada e definida pelos homens. No caso do pensamento teológico/filosófico cristão, Arendt acreditava que a liberdade era reduzida e obscurecida ao ser transferida para o domínio do livre arbítrio, domínio particular do homem. Este pensamento, para Arendt, se aproxima do liberal, ao reforçar a ideia que os sujeitos só alcançam suas liberdades fora dos setores políticos da sociedade civil. Ao contrário, Arendt defendia que a liberdade era uma conquista que podia ocorrer a partir da política.

Neste caso, a existência e o sentido da política se davam a partir da liberdade, pois a política não era concebida sem a existência da liberdade. A defesa desta tese é feita por esta autora no texto o *Que é liberdade?* (2005). Neste ensaio, a construção da sua ideia parte da premissa que a liberdade só faz sentido no ambiente público, não no âmbito privado. Para Mariana Rubiano (2011), Arendt aprofunda a sua análise ao sugerir que quando a liberdade está vinculada com a vontade, fatalmente, ela se relaciona ao "eu quero e não posso" ou ao "quero e não devo". Tais situações, de maneira geral, fazem parte da pertença do homem e suas vivências, por isso, se apresenta como uma forma de liberdade que se pode dizer abstrata.

No plano fenomênico, pode-se dizer que a liberdade não está no homem, mas entre os homens. No plano político, no entanto, a liberdade pertence diretamente ao homem e a sua experiência prática, pois se respalda no eu quero e no eu posso. "Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma" (ARENDT, 2005, p. 208). Entendida desta forma, compreende-se que "enquanto na liberdade como livre arbítrio o querer imediatamente imobiliza o poder, na liberdade como ação o querer coincide com o poder. Naquele sentido, a vontade é impotência, enquanto neste a ação é potência" (RUBIANO, 2011, p. 17). Como consequência, essa ideia faz da liberdade, seja como livre arbítrio ou ação, um tema com amplas frentes de discussões.

Ao comentar sobre a liberdade, na crise da modernidade, Arendt sugeriu que os antigos conceitos eram importantes, pois, além de colaborar para o melhor entendimento das fases históricas posteriores, no período histórico que ficou conhecido como modernidade, muitas das crises que decorreram nessa fase passam, justamente, pela confusão que se tinha do ajustamento, e do entendimento, das esferas públicas e privadas dentro do Estado moderno. O diagnóstico que Arendt fazia da modernidade, conforme resume André Duarte (2002), assumia uma tonalidade pessimista e sombria, isso, por conta do fortalecimento dos regimes totalitários, temática esta que Arendt desenvolveu melhor no livro *As origens do totalitarismo*, e dos mercados de consumo. Ainda assim, mesmo com esse ambiente desfavorável, nunca abandonou a tarefa de pensar e repensar esse contexto de maneira política. Ao contrário, ao concentrar sua atenção nos fenômenos modernos e contemporâneos, ela "vislumbrou uma possível superação das catástrofes do nosso presente, a despeito de tais eventos políticos terem sido sufocados antes mesmo que pudessem cumprir a instituição de uma política centrada na ação livre e concertada de uma pluralidade de agentes" (DUARTE, 2001, p. 251). Arendt enfatiza que quando posta nos termos dos totalitarismos, a liberdade desaparece onde se inicia esse tipo de política.

A liberdade não pode ser pensada em termos de separação da política, destinada apenas ao âmbito privado, assim diz Arendt. Ao proceder sua analítica em torno das três condições básicas que articulam a condição do estabelecimento do homem no mundo, que seriam: labor, trabalho, ação [115] – *A condição humana* – Arendt acabou organizando e sistematizando planos de ações que, com conotações políticas, dão sentido não só para a coletividade do homem, mas o torna capaz de viver em sociedade a partir desses três aspectos fundamentais.

Para esta autora, tanto na tradição cristã, como nas experiências totalitárias e liberais, a liberdade aparece sempre como condição restrita a esfera privada, onde o Estado não deve interferir, ao passo que na política, esta é vista como lugar de opressão e dominação. Ser livre, portanto, para Arendt, era simplesmente poder agir com liberdade em um espaço público e organizado. Afinal, "os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisa" (ARENDT, 2005, p. 199). Em síntese, ser livre é poder agir de forma pública, em ambientes

[115] Numa leitura arendtiana da modernidade, o "labor" é entendido como um processo biológico necessário tanto para a sobrevivência do indivíduo bem comopara a própria espécie humana. No caso do "trabalho", este é a atividade de transformar coisas naturais em coisas artificias, como exemplo, quando o homem, a partir da derrubada das árvores, constroi casas, camas, armários e objetos em geral para o seu uso. Por "ação", entende-se a necessidade que o homem tem de viver entre os seus semelhantes, dando ênfase a sua natureza social.

públicos e, se for o caso, poder colaborar e questionar nos andamentos das instituições da qual faz parte e, da mesma forma, das demais.

De volta a Comblin, este deu um grande destaque ao tema da liberdade em sua produção. Na obra *Vocação para a liberdade*, Comblin fala da liberdade na perspectiva do evangelho. No entanto, o evangelho ao qual se refere, não é o evangelho que, durante grande parte do segundo milênio, foi revestido por aspectos culturais que, em sua opinião, acabaram ocultando alguns dos aspectos mais importantes do evangelho. O evangelho do qual fala é aquele que é sinônimo de vocação para a liberdade. Um evangelho que a partir do século XIV, sobretudo, "ficou quase esquecido diante do triunfo de um catolicismo clerical, patriarcal, verticalista e de inspiração imperial" (COMBLIN, 1998, p. 6). Um modelo de catolicismo que como fez questão de enfatizar foi enfrentado pelo Vaticano II, mas que não foi vencido por este Concílio. Em síntese, o evangelho da liberdade é aquele "que proclama a vocação humana para a liberdade, a vocação de cada um dos seres humanos e da humanidade na sua totalidade" (COMBLIN, 1998, p. 6).

A liberdade como vocação, defendida por Comblin, não é uma vocação que se isola na individualidade, ela exige a urgência de uma ação coletiva, conforme foi defendido por Arendt. Ainda em consonância com o pensamento de Arendt, a liberdade no contexto da modernidade foi uma situação que chamou a atenção de Comblin. Só que no caso, no entanto, ao adentrar nesse tema, é claro que ao fazê-lo, suas análises e comentários sobre os acontecimentos e desdobramentos dessa fase da história são menos técnicos dos que as que foram feitas pelos especialistas de outras áreas, pois, levando em conta sua formação, não poderia dispor dos mesmos instrumentais analíticos e compreensivos para esse fim. No entanto, os resultados dos seus escritos não são menos interessantes.

De acordo com Comblin (1998), a modernidade abriu uma época nova na história da liberdade, mas não a fundou. Se por um lado, esta modernidade trouxe novas aberturas para a liberdade, ideologizadas por inúmeras revoluções, por outro lado, ela também foi a responsável direta por novas formas de privações. Compreende-se, então, que o advento da liberdade no contexto da modernidade,

> procede menos da metafísica e mais da história. Desde o século XVI aconteceu um lento, no início, e, depois, cada vez mais acelerado processo de passagem de uma época histórica para outra. Essa passagem fornece oportunidades novas para a liberdade humana, mas também traz consigo ameaças muito sérias de escravização. Por isso a modernidade deu lugar à promoção da liberdade e também à instauração de novas formas de escravidão (COMBLIN, 1998, p. 141).

Diante dessa dualidade, que se manifesta em inúmeros outros acontecimentos, cresceu a crítica a modernidade. Assim como Arendt fez suas críticas a modernidade, por ver nela o desaparecimento da política em face ao crescimento do totalitarismo, Comblin também apontou algumas razões que levaram a outras críticas. Um dado curioso é que, para este autor, o próprio desenvolvimento e os trunfos adquiridos pelo avanço da modernidade acabaram servindo como fundamentos que dão sustentação a própria crítica da modernidade. Comblin considera que as críticas mais contundentes são feitas, especialmente, pela geração mais recente, sendo algumas delas: o capitalismo triunfa, mas é com sentimentos de fatalismo e resignação; o Estado está firme, mas totalmente desacreditado; a política, a juventude já não se apaixona tanto por ela; a ciência, que tinha a pretensão de substituir a religião, continua, mas até ela mesma passou a ser questionada.

Ainda sobre essas críticas, Comblin (1998) a resumiu desta maneira: no fim, a modernidade se transformou num sistema de dominação, embora tenha nascido como um sinal de libertação para toda a humanidade. Entre as suas pretensões, uma delas era destruir a cristandade e todas as civilizações tradicionais, que eram vistas como bárbaras e contrárias a civilização. Apesar disso, Comblin, considerando a análise que já tinha sido feita por outros autores, lembra que essa modernidade acabou criando um sistema de dominação pior que os anteriores. Embora ela tenha pregado a libertação, a verdade é que a modernidade acabou criando formas diferenciadas de escravidão. Uma das palavras que caracteriza a modernidade é poder. Sendo assim, "tudo que o que se apresentava como meio de libertação virou poder, e a busca do poder foi a alma da modernidade" (COMBLIN, 1998, p. 207). Em tempos recentes, Comblin avalia que todos os grupos de pessoas e movimentos que perderam seus espaços e foram vítimas desse poder, rebelaram-se: os povos colonizados, as mulheres, os trabalhadores e muitos outros marginalizados da sociedade.

Diante de tais situações, a questão que se coloca é saber a posição e o enfrentamento da Igreja diante deste momento de evolução. Seu desafio não foi pequeno tendo em vista que as novas culturas e a racionalidades cientifica passaram a exigir que esta buscasse ressignificar o sentido e a própria necessidade da fé diante dos novos tempos. Isso porque, essa modernidade não se caracteriza apenas pelo uso do termo atualidade, mas como um processo de transformação cultural e, principalmente, de mentalidades. Assim, diante do risco de perder o seu patrimônio tradicional, espiritual e moral, a Igreja, sob os múltiplos processos que levaram ao giro do teocentrismo para o antropocentrismo, a Igreja percebeu que era preciso fomentar um novo tipo de homem religioso. Ao fazê-lo, ainda na fase inicial da

modernidade, acabou contribuindo para a formação e afirmação de um sujeito religioso, tradicional moderno. Sujeito este ligado a Igreja não apenas pelos sacramentos, pelo culto e por uma profissão de fé, mas por um compromisso que se expressava pela fidelidade a própria instituição eclesiástica.

Para o historiador Rui Luis Rodrigues (2017), esse novo tipo de relação entre o sujeito de fé cristã e a instituição católica, logo no início da era moderna, é compreendido como "processo de confessionalização". Esse fenômeno confessional, conforme ressalta este autor, é um dos aspectos que faz parte da época moderna. Um dos instrumentos utilizados para que esse laço confessional funcionasse em plena modernidade foram à produção de inúmeros documentos, em diferentes campos religiosos, que tinha por finalidade sintetizar em formulas as doutrinas consideradas básicas para a fé cristã. No caso da Igreja Católica, o Concílio de Trento (1545-1563), se apresenta como um bom exemplo desse caráter confessional, marcado pela centralização dos dogmas e pela disciplina catequética. Além de favorecer na demarcação da catequese de cada fiel dentro da sua confissão religiosa, sendo que este processo de confessionalização foi um instrumento utilizado pelas diferentes confissões, as produções desses documentos serviram, inclusive, para demarcar o caráter moderno desse fenômeno. Ainda assim, é importante ressaltar que embora nessa confessionalização exista uma predileção para atitudes de caráter individual, como sugere Rui Rodrigues, não é qualquer ênfase dada a esse caráter que faz da confessionalização um fenômeno moderno tampouco uma efetiva novidade no horizonte da primeira modernidade.

É mais lógico aceitar que,

> a modernidade do ambiente confessional radica-se, antes, em sua ampla disseminação, tão ampla que uma mesma mecânica confessional pode ser observada na produção de confissões de fé diferentes e até mesmo conflitantes; radica-se na abrangência dessas confissões, em sua tentativa de abarcar todos os detalhes da fé, em uma dinâmica que incorporou elementos especificamente desenvolvidos na primeira modernidade, como o tratamento de textos bíblicos e doutrinários a partir da crítica filológica; radica-se, também, nas relações complexas que a prática confessional estabeleceu com o poder secular e que não foram relações meramente unidirecionais. A prática confessional não se constituiu apenas em recurso imposto, seja pelas elites religiosas com finalidades catequéticas, polêmicas ou de padronização doutrinária, seja pelo poder secular com o objetivo de consolidar seu próprio espaço de autoridade; foi também fenômeno assinalado por grande ressonância entre os indivíduos que integravam esses grupos confessionais (RODRIGUES, 2017, p. 5).

Considerando, pois, esta citação, compreende-se que, se por um lado, a dinâmica dessa confessionalização pode ser vista como resultado das articulações do clero religioso, permeadas por interesses de cunho secular, por outro lado, não se podem ignorar os anseios individuais dos próprios sujeitos cristãos. Isto faz com que essas estruturas do fenômeno confessional, no início da modernidade, sejam vistas como partes fundamentais do pensamento da sociedade ocidental desse período. Assim, a porta de entrada do cristão moderno na Igreja, com tendências marcantes de individualismo, foi, portanto, não só os acontecimentos da sociedade secular, mas, também fizeram parte dessa dinâmica, os próprios movimentos surgidos nos setores religiosos institucionalizados. Junto com esse acontecimento, inclui-se, portanto, o que se entende por liberdades modernas no âmbito do cristianismo, em sua vertente católica, questão que foi amplamente trabalhada por Comblin em algumas de suas obras.

Nas liberdades modernas, Comblin chama atenção para o fato de que, ao longo da história, muitos movimentos cristãos colaboraram para os acontecimentos que se deram em torno das liberdades. Bem diferente do "sistema" institucional católico, que nunca foi sensível a liberdade. Na verdade, a instituição "quando evoca a liberdade, é com a preocupação de limitá-la pelos direitos da verdade e da autoridade do magistério. No todo, a liberdade é sentida como ameaça a estrutura da Igreja Católica" (COMBLIN, 1998, p. 14). Tal situação, não é somente resultado da fase inicial da era moderna, é resultado de séculos anteriores, como se mostra na história da Igreja. Em tempos recentes, nem o Concílio Vaticano II conseguiu mudar a postura da Igreja quanto à liberdade. Uma eventual mudança de postura nessa direção só começou a ser esboçada nas Igrejas locais, sobretudo na Igreja latino-americana. As experiências mostram que estas foram capazes de romper com os limites dos textos conciliares (*Dignitatis Humanae* e *Gaudium et Spes*)[116] que, de maneira geral, quando se referem à liberdade, o fazem no sentido restritivo da escolástica tradicional, do livre arbítrio. Ou seja, nesses termos, a liberdade do sujeito se submete ao julgamento divino.

Sobre os textos conciliares, Comblin (1998) reconhece que no prolongamento do Vaticano II, destaques importantes foram feitos pela teologia moral a respeito da vocação da liberdade no sentido bíblico. Todavia, à medida que a Igreja romana foi se impondo nos anos posteriores, retraindo e reinterpretando o que foi discutido e documentado no Vaticano II, cuja culminância maior foi o Sínodo Extraordinário de 1985, o tema da liberdade voltou a ser

[116] O próprio Comblin faz a seguinte observação a respeitos desses documentos: no Concílio Vaticano II, a declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa proclamou: "este Sínodo Vaticano declara que a pessoa humana tem direito a liberdade religiosa" (DH 2a). *Gaudium et Spes* reconhece a profunda aspiração à liberdade (GS 17) que anima o gênero humano na atualidade.

marginalizado. Nas Conferências de Medellín e Puebla, o tema da liberdade foi integrado na perspectiva da Teologia da Libertação e dos seus fundamentos bíblicos. Porém, este mesmo tema foi eliminado nas Conferências de Santo Domingo (1992), o que deixa manifesta a permanente desconfiança da Igreja pelo tema da liberdade.

Para a escolástica católica, que nunca valorizou a liberdade fora dos termos da sua própria compreensão, "a razão se ser da liberdade é cumprir a ordem, obedecer voluntariamente à lei de Deus" (COMBLIN, 1996, p. 93). Por isso, para demonstrar o seu valor, cabe ao homem, apenas, colaborar com a ordem desse conjunto. Fora desse propósito, Comblin considera que para a escolástica, a liberdade, infelizmente, cria um perigo, uma ameaça, tendo em vista que estando livre, o homem poderia se colocar fora dessa ordem, não ocupar o seu devido lugar e acabar criando desordem no universo. Vista por essa perspectiva, liberdade-obediência seria, então, o conceito mais apropriado para essa perspectiva defendida. Na contramão dessa perspectiva, Comblin entende que a liberdade é outra coisa. Livre arbítrio não é liberdade, segue sendo imposição. A liberdade implica a necessidade de escolhas, compromissos e consequências, sejam elas quais forem.

> Muitos querem a liberdade que não os façam depender de nada nem de ninguém – liberdade egoísta, individualista, que não se sente responsável por nada e por ninguém. Mas não querem liberdade quando se trata de responsabilidade, de construção de si mesmos e do mundo. Querem a liberdade sem responsabilidade e sem compromisso. Não querem a liberdade pela qual a humanidade se faz a si própria e se responsabiliza pela caminhada do mundo. Na liberdade há aspectos trágicos. Ao lado dos que constroem, há os que destroem. Ao lado das pessoas que procuram a vida, há as que procuram a morte. Deus fez uma aposta: acreditou na capacidade de liberdade que há no ser humano e envia o seu Espírito aos que aceitam ser livres (COMBLIN, 2007, p. 12-13).

Ainda de acordo com Comblin, a liberdade deve construir o ser humano e não lhe colocar em situação de submissão. Ou seja, "a liberdade constrói o ser humano. Se destrói, não é liberdade, mas escravidão, submissão e desejos de morte" (COMBLIN, 1996, p. 94). A partir desse conceito, compreende-se que sua formulação inicial, puramente teológica, logo abre espaço para pensarmos as consequências desse conceito por outros campos das ciências humanas, pois, com Comblin, a liberdade como tema de natureza fundamentalmente cristã, pode ser usada para pensarmos algumas definições das relações humanas. De forma construtiva e responsável, a liberdade, que pode ser usada pelo homem tanto para o bem quanto para o mal, se torna, portanto, um caminho possível para que os homens sejam capazes

de construir a si mesmo bem como suas relações com os outros e com as demais estruturas do mundo.

> A liberdade consiste em criar uma convivência aberta para os outros sempre mais distantes. Liberdade não é escolher entre sim e não. É fazer algo novo, fazer com que exista algo humano que ainda não exista. Liberdade é lutar contra as estruturas estabelecidas que oferecem segurança, vencer o medo da novidade, vencer as barreiras entre os seres humanos, vencer a prudência e a timidez, experimentar o ainda não conhecido (COMBLIN, 1996, p. 95).

A partir dessa posição de Comblin, é que chegamos ao outro lado, à outra perspectiva de liberdade. Como resultante da primeira, essa liberdade no sentido proposto por Comblin, acabou se materializando de forma concreta e com muitos sentidos na vida de alguns católicos. Uma representação pequena é verdade. Porém, fortemente marcada pela presunção da liberdade como vocação. Esta representação, em nosso entender, justifica o medo da Igreja para com essa liberdade, conforme é apontado por Comblin. Como um dos aspectos da modernidade, a liberdade pode ser considerada como o resultado mais expressivo de uma sociedade que tomou o indivíduo como um valor supremo, libertou-o das estruturas tradicionais estáveis.

No pensamento de Comblin, a liberdade se constituiu como uma das chaves de leitura fundamentais para entender a sua teologia e o seu fazer prático, sempre na perspectiva do evangelho e do seguimento de Jesus. Este Jesus, sem pretensões de poder, pobre e andarilho, se apresenta carregado de muitos significados: homem livre em relação ao templo, aos rituais do seu tempo e as leis impostas pela religião. Um Jesus reabilitado em sua condição humana, liberto das reduções espiritualistas que lhe foi imposta durante séculos. Naturalmente, em Comblin, ganha destaque não o Jesus das emoções, do tipo “amo Jesus” ou “Jesus te Ama”, mas um Jesus messias e profeta, que agia publicamente exercendo seu papel político-religioso. Não era alguém que quisesse derrubar o poder das autoridades (sacerdotes, escribas e fariseus) para ocupar esse lugar. Seus atos políticos e religiosos não tinham por fim destruir o poder estabelecido para estabelecer outro. Como insiste Comblin, isso foi o que Jesus não fez, os seus atos eram de outra natureza. “Jesus queria primeiro ser livre e conquistar a sua liberdade” (COMBLIN, 1998, p. 40). Seu interesse pela liberdade era ainda mais ambicioso:

> a sua liberdade estava no serviço ao próximo: doentes, endemoninhados, rejeitados, leprosos e todas as pessoas cuja condição dava testemunho do estado de escravo. Eram todos escravos de algo. Jesus quis estar a serviço deles e dar-lhes o que estava ao seu alcance para ajudá-los. Assim fazendo, entrou em conflito com as autoridades judaicas que não compartilhavam a

> sua compaixão. Ele vinha para salvar as ovelhas abandonadas. Jesus sabia que a sua vida, os seus atos, os seus comportamentos, as críticas recebidas e as perseguições inevitáveis seriam normativas para os discípulos, seriam o caminho a ser seguido (COMBLIN, 1998, p. 40).

Caminho e seguimento, na perspectiva da liberdade, são dois termos que dizem muito sobre a teoria e a prática de Comblin. Por caminho, Comblin sugere que este é a parte mais importante, até mais do que a religião. Porém, é invisibilizada e ocultada pela religião. O caminho diz respeito a uma nova vida, determinada por sua conversão não só verbal a Jesus, mas por experiências concretas. Por seguimento a Jesus, este teólogo esclarece que no nosso tempo trata-se, entre outros, de uma maneira de enxergar a vida em torno de um tripé: esperança, fé e amor. A esperança, como desdobramento teológico, conforme elaborado por Jügen Moltmann (1964), se transforma em um instrumento de luta, sobretudo, para uso dos mais pobres. Na América Latina, dizia Comblin (2004), a esperança é ainda mais significativa, pois se trata de um continente de diferentes matizes e realidades, mas, de maneira geral, a situação predominante é de povos que foram vencidos ao longo da sua história, tais como índios, negros, mulheres, camponeses, entre muitos outros. A esperança dos vencidos é, então, uma porta "aberta para os que ficaram prisioneiros da pobreza, da humilhação, da rejeição e da exclusão" (COMBLIN, 2004, p. 24-25).

Quanto à fé e ao amor, estas são duas formas de manifestações que Comblin se dedicou com bastante zelo, pois, no seu entendimento, eram as maiores expressões do seguimento a Jesus. Sobre a fé, afirmou que, durante muito tempo, por conta da teologia da fé, esta esteve restrita as verdades que eram ensinadas pelo magistério católico. Nessa condição, o entendimento que se tinha entre os cristãos era que o princípio da fé consistia em se submeterem a hierarquia, sendo que esta acreditava que sabia o que era certo e errado. Hoje, afirmava Comblin, essa teologia da fé é incompreensível, pois passou a soar como inaceitável e irracional; infantil e autoritária. Ao sofrer uma forte pressão da cultura, a fé evoluiu em seu modo de entendimento. Assim, atualmente, a fé passou a se definir sobre novos termos. Ou seja, "a fé é uma coisa, e sua representação, outra" (COMBLIN, 2004, p. 79). Presume-se, portanto, que a fé pode ser vista como uma tomada de atitude, seja por conta de uma situação da vida ou do próprio divino. Assim, a fé e seus significados podem variar dentro de cada momento e particularidade da história.

Já o amor, para Comblin, é uma realidade que nos homens e nas mulheres nunca desaparece. O amor, para este teólogo, não é praticar todas as virtudes da caridade e da fé dentro dos princípios da religião, isso não é o essencial. Em vez disso, o essencial está no

processo de conversão que cada sujeito experimenta em sua vida, que pode ser uma experiência individual. Nesses termos, Comblin acredita que a teologia latino-americana não tratou do amor como tema no âmbito individual. Na luta pela libertação dos oprimidos, preferiu identificar esse amor dando ênfase ao sujeito coletivo, invés do sujeito individual, por acreditar que as estruturas eram mais importantes do que as pessoas na busca pela justiça. No amor, suas formas são coletivas e individuais ao mesmo tempo. No amor, portanto, o essencial são as obras e "essas obras somente podem ter por objeto as pessoas humanas porque são as únicas que podemos atingir com as nossas mãos. O amor se realiza corporalmente, com o trabalho das mãos, da cabeça e dos pés – sempre com o corpo" (COMBLIN, 2004, p. 142). Temos, então, uma forma de amor com uma profundidade diferente, que não desvaloriza tampouco exclui as experiências humanas, mas que se expressa, justamente, nessas experiências.

Nas "experiências comblinianas", as pesquisas mostram que o tema da liberdade, até hoje, é imprescindível, pois, além de constituir fatores que potencializam a esperança, a fé e o amor, conforme estabelecidas nos parágrafos anteriores, também vão tornar possível o agir missionário no seguimento a Jesus. A partir de alguns dos depoimentos, percebe-se, então, que os sujeitos que viveram as "experiências comblinianas" se sentiram tocados por essa forma de liberdade. E até mais do que isso, ajudaram a construir um tipo de liberdade cuja amplitude não podia, de forma alguma, ser confundida com a opção dada pelo "livre arbítrio". Na verdade, influenciados por um projeto missionário que primava, antes de tudo, o seguimento a Jesus, um seguimento que se fizesse longe das amarras da instituição religiosa e, até mesmo, das predileções eclesiológicas e estruturais da Igreja em cada período, entenderam que a liberdade tem mais sentido quando estes estão libertos das estruturas e das tradições da instituição. Como exemplo disso, encontramos no depoimento concedido por Fátima Maciel, uma fala que nos faz pensar essa nova realidade.

> Eu me sinto cada vez mais filha dele, mais fiel. É isso que me mantém viva nessa Igreja caindo. Não mais aquela Igreja templo, sabe? Mas a Igreja povo. Isso não me faz falta mais, não me faz. Missas por missa, não vou. Porque, eu me lembro, Elenilson, padre José ficava na paróquia. Se ele fosse chamado pra celebrar, ele ia. Mas ele não tinha compromisso naquela paróquia. Pra mim a liberdade é isso, sabe? (MACIEL, 2019).

Cesárea da Costa Batista, moradora do sítio Café do Vento, na cidade de Sobrado, e esposa de Ednaldo Batista da Costa, que também prestou seu depoimento para este trabalho, reforça a posição citada acima, conforme descrita por Fátima Maciel, quando afirma que

independente da posição de algum clérigo, ou mesmo da paróquia, procura desempenhar o seu trabalho de maneira livre. Cesárea, nos anos 90, foi aluna de Comblin no Centro de Formação Missionária, na cidade de Serra Redonda. Terminada sua formação, que coincidiu com o início dos trabalhos na Casa de Retiro e Oração São José (Curso da Árvore), em 1995, na cidade de Bayeux, logo se articulou aquela nova experiência formativa como associada e assumindo um dos postos de coordenadora do nascente projeto. Como fez questão de frisar, com orgulho, em sua fala: "fiz parte da primeira coordenação da Árvore" (CEZÁREA, 2018). Seja como aluna, coordenadora e instrutora de alguns cursos, Cesárea foi intensa[117] ao dizer que um dos maiores aprendizados que recebeu de Comblin foi no sentido de entender que deveria ser livre para realizar, do seu jeito e a partir do seu próprio entendimento, sem ser rebelde, os trabalhos pastorais que julgasse ser importante para cada momento, independente do que era posto pelos sacerdotes ou mesmo estabelecido pelas paróquias.

> Quando eu quero dizer, assim, de liberdade, de paróquia, pra arquidiocese, a gente respeita, né? Ta lá respeitando. Mas a gente faz o nosso trabalho. Sem precisar perguntar: padre, eu vou fazer isso? Eu posso fazer? A gente não pergunta: eu posso? A gente pode, e ele sabe! Agora, só que a gente não tem o apoio que a gente tinha antes, né? A gente não tem o apoio do pároco. Eu sou, assim, muito sincera em dizer: tudo que eu aprendi foi com padre José Comblin, não só diretamente com ele, mas pelos formadores, já que ele nos enviou para nos formar. Tudo que eu aprendi, boa parte eu ainda não esqueci. Só não pratico do jeito que era pra praticar. Porque teve um momento na comunidade que houve muitas coisas. Então, a gente muitas vezes (...). Mas eu sei o que é que deve ser feito. Não tirou da minha cabeça não. Eu sei que o certo, é o certo. A formação ficou. Agora, se eu mesmo não estou praticando aquela formação como deveria ser é porque tem algumas coisas que tá complicando. Mas, não que seja assim que o padre mande ou que o padre tá proibindo, não. A própria comunidade é que tá tendo essa deficiência, né? Agora, uma coisa que eu vejo é que essa formação deixa, ficam sementes na comunidade. Pode entrar bispo, sair bispos, com suas ideologias com suas teologias diferentes, mas a comunidade que teve aquela formação, ela continua sendo aquela comunidade. Mesmo com os seus fracassos, com os seus baques, mas elas continuam. Porque, se esse tempo todinho com Dom Aldo a gente não ficou refém, né? Tava pra fazer e fazia. O que não desse, a gente não fazia. A gente não fica refém. Não fica refém não. Tipo: só faço isso porque seu eu não fizer isso o bispo vem me pegar. Não! O bispo não ta nem sabendo o que eu estou fazendo. A gente não deve nada a ele (CESÁRIA, 2018).

A maneira e as posições como a temática da liberdade aparece em Comblin e, sucessivamente, nas "experiências comblinianas", a forma como essa liberdade é

[117] Em alguns momentos do seu depoimento, Cesárea aumentava o seu tom de voz e, por vezes, chegava até a esmurrar a mesa onde estávamos postos, como gesto de força, quando falava da sua autonomia e da clareza do seu entendimento diante dos trabalhos que realizava e ainda realiza.

problematizada, tanto no âmbito dos acontecimentos que envolvem a vida Igreja bem como a vida dos leigos, prontamente nos faz lembrar a ideia de modernidade religiosa, conforme vem sendo estabelecida em alguns debates recentes. Entendo que a maneira como os fiéis leigos passaram a se redefinir e a se comportar diante da sua instituição religiosa de pertença, se colocando de modo a desenvolver seus trabalhos – a cumprir a sua missão – sem que para isso seja necessária a autorização ou a benção da Igreja, por entender que se trata de um fenômeno religioso moderno, pois, em suas particularidades, rompe com o monopólio da Igreja oficial, considero que esta situação revelada pelo campo aproxima este estudo do trabalho desenvolvido pela socióloga Danièle Hervieu-Léger.

Ao se debruçar sobre o fenômeno religioso na modernidade contemporânea, Hervieu-Léger o faz de modo a construir uma linha de pensamento pautada nas relações que se percebem entre a sociedade e a religião. Outro dado de interesse nesta autora, é que se encontra em sua perspectiva teórica sobre a modernidade religiosa um forte referencial sobre os estudos da memória religiosa a partir do pensamento de Maurice Halbwachs, principal referencial teórico quando se trata de analisar as fontes de estudo deste trabalho. A linha de análise levada à frente por Hervieu-Léger compreende que as sociedades modernas, hoje, não podem ser vistas como resultados imediatos daquilo que tinha sido pensado ainda no princípio da secularização das sociedades. Na verdade, esta autora compreende que a modernidade, em seu aspecto secularizante, tem colaborado com o surgimento de distintas experiências no seio da sociedade. Ou seja, ajudou a disseminar novas formas de enxergar e viver a própria religião. Neste caso, se por um lado a experiência religiosa na sociedade moderna acabou adquirindo novas dinâmicas para a fé, por outro, acabou trazendo uma problemática para a própria instituição religiosa, naquilo que se refere ao legado institucional.

Antes, porém, de entrarmos com mais afinco sobre essa questão vale, aqui, uma breve consideração sobre a modernidade e sua relação com a religião. Quando se trata dessa relação, existem no campo sociológico, principalmente, autores de grande influxo nas ciências humanas. No trato da passagem das sociedades tradicionalmente religiosas para uma sociedade moderna, comumente, nossa atenção se volta para nomes como Karl Marx (1818 - 1883), Émile Durkheim (1858 – 1917), Max Weber (1864 – 1920) entre muitos outros. Um pouco mais recente nessa lista, colocamos, também, Peter Ludwig Berger (1929 – 2017). A partir desses, as teorias sociológicas da religião e da própria secularização não descansaram, pois se compreende que compete a elas buscar explicar os novos direcionamentos que são tomados pelos homens e pelas sociedades, isso, sem perder de vista a permanência da religião nas suas estruturas e nos seus espaços sociais.

Segundo Raymond Aron (2008), a sociologia do século XIX, incontestavelmente, marca um momento de reflexão dos homens sobre si mesmo, momento esse em que o social é tematizado, tanto em sua relação entre indivíduos quanto em sua relação global. Nessa reflexão, existe certa solidariedade entre os autores mencionados. "Não se pode ignorar a continuidade que existe entre Marx e Max Weber, entre Max Weber e Parsons, e mesmo entre Auguste Comte e Durkheim, e entre este último, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss" (ARON, 2008, p. 18). Nessa linha de continuidade, ainda diz, embora seja desnecessário dizer, que os sociólogos de hoje são claramente, sob diferentes aspectos compreensivos, herdeiros e continuadores desses autores, que alguns chamam de pré-sociólogos. Embora Aron não tenha mencionado a presença da religião como parte envolvida nessa reflexão do homem sobre si mesmo, é quase um consenso que não é possível ignorar, tampouco questionar a função da religião nesse processo.

Neste sentido, a respeito do pensamento de Hervieu-Léger, o que fez deste original e atraente para muitos foi o modo como ela concebeu o novo papel da religião e sua relação com a modernidade. Neste caso, considerando que a religião, em sua dinâmica própria, acompanha as mudanças ocorridas na sociedade fazendo desta, portanto, uma realidade inculturada na história, emerge, então, no pensamento de Hervieu-Léger um modo de problematizar o fenômeno religioso na sociedade colocando em pauta de estudo suas novas configurações e sentidos. Para esta autora, a fé cristã, em seu elo institucional e tradicional católico, se vê desafiada por novas formas de experiências religiosas que, por sua vez, em nome de uma religiosidade própria, se impõe marcada por valores e comportamentos que tem colocado a Igreja católica em estado de alerta. A partir desse pressuposto, decorre o seu modo de pensar a modernidade religiosa. Em vez de fazer uso de uma única teoria ou doutrina, seu pensamento gira em torno de um corpo diversificado de pensamentos que, por sua vez, consiste em análises específicas das mais variadas questões que se apresentam. É na tessitura desse *corpus* multifacetado que Hervieu-Léger consegue encontrar os fios unificadores que a leva, sem qualquer redução teórica ou metodológica, a modernidade religiosa.

Assim, em grande medida, a modernidade religiosa vem sendo uma questão norteadora para Hervieu-Léger em toda sua produção. Sua produtividade pode ser mapeada como estudos de diferentes aspectos dessa modernidade. Em termos metodológicos, seu modo de análise, a saber, faz uso da historiografia como método sociológico, o que ajuda a conferir sua obra um caráter uniforme e dialógico. Sem dúvidas, Hervieu-Léger é uma socióloga que faz uso da história para compreender o fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Após um possível esgotamento da teoria da secularização do Estado, concentrou-se, entre

outros, nos novos determinantes individuais e coletivos dos sujeitos, que resultou em sua ideia mais abrangente. Quanto a isso, sua obra *O peregrino e o convertido: a religião em movimento* oferece um importante desenvolvimento a respeito da sua definição acerca da modernidade religiosa.

Para se chegar a uma sociologia da modernidade religiosa, Hervieu-Léger parte do princípio de que existe um grande paradoxo, uma série de ambiguidades presentes na própria sociedade secularizada. A partir de quatro proposições, apresentadas no primeiro capítulo do livro em questão, *A religião despedaçada: reflexões prévias sobre a modernidade religiosa*, enfatizou que o sonho utópico das teorias da secularização projetou uma sociedade plenamente dominada pela racionalidade cientifica e pelo uso de aplicações de técnicas confiáveis para se chegar ao conhecimento. Sem dúvidas, um percurso que sugere uma sociedade absolutamente liberta do que se entendia ser a obscuridade e os limites impostos pela religião. Contudo, um detalhe importante é que, para esta autora, essa mesma modernidade continuou agindo dentro dos padrões do mundo religioso.

Ainda de acordo com Hervieu-Léger, as representações dessa sociedade, por não alcançarem seus objetivos de um mundo plenamente racional – as catástrofes políticas, sociais, econômicas e culturais dos séculos XIX e XX, como as guerras mundiais, atestam isso – buscaram, de alguma forma, se reapropriar do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa. A partir disso, Hervieu-Léger compreende que a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno, mas um conjunto de processos, de reconfigurações das crenças nessa sociedade secularizada. Nessa circunstância, observou-se que as crenças foram aos poucos escapando das grandes instituições religiosas. A crença religiosa não desapareceu, ela, apenas, começou a se diversificar e a romper com o seu sistema regulador.

Nessa direção, ao que parece, a crescente individualização, relativização e o pragmatismo que marcam a sociedade moderna, começou a se fazer presente no cenário religioso e, principalmente, em suas práticas a partir de então. Sob essas bases, a noção de modernidade religiosa começa a ganhar um sentido descritivo no pensamento de Hervieu-Léger. “A descrição desta ‘modernidade religiosa’ se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42 – grifo da autora). Ainda nessa perspectiva da individualidade, num artigo intitulado *La religion des sociétés ultra-modernes* Hervieu-Léger reforça essa sua linha compreensiva sobre a modernidade religiosa:

> La modernité religieuse est spécifiquement caractérisée par l'individualisation (et partant, par l'extrême pluralisation) des trajectoires d'identification qui conduisent (éventuellment) des individus à endosser. Em tirant des implications pratiques et éthiques éminemment variables, leur appartenance choisie à une lignée croyant particulière (HERVIEU-LÉGER, 2013).[118]

Em outro texto, publicado como capitulo de livro, que trás por titulo: "*O bispo, a Igreja e a modernidade*", Hervieu-Léger (1999) afirma que a modernidade de uma sociedade se avalia, essencialmente, pela posição que atribui, em todos os registros da atividade humana, à autonomia do sujeito, isto é, a capacidade que cada indivíduo tem para determinar em consciência as orientações que entende dar a sua própria vida. Com isso, perdem as instituições, especialmente as religiosas, que se vêm limitadas em suas tentativas de imposição de um código de sentido global. Assim, portanto, "em tal sociedade, o sentido da ação, individual e coletiva, não é recebido de cima, mas construído individual e coletivamente. Tal é, em todo caso, o *ethos* de nossa modernidade democrática" (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 299). Por conta dessas colocações, é que julgo que as análises dessa autora se colocam, em grande medida, em colaboração teórica a prática com as ideias do presente trabalho.

De certa maneira, entendo que a modernidade religiosa no âmbito do fenômeno religioso, conforme vem sendo estabelecida por Hervieu-Léger contempla o tema da liberdade. Quando esta autora fala em "crise da transmissão" da memória religiosa, além das implicações trazidas pelas mudanças culturais a serem enfrentadas por cada geração, que não correspondem mais, tão somente, a uma adaptação aos novos dados da vida social, essa crise também pode representar a necessidade de estabelecer "verdadeiras rupturas culturais que atingem profundamente a identidade social, a relação com o mundo e as capacidades de comunicação dos indivíduos" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 58). Se com essa ruptura, por um lado, perde importância as referências coletivas da sociedade, como é o caso das instituições religiosas, por outro lado, os indivíduos ganham na construção individual da sua crença. Quando isso acontece, a identidade religiosa passa a ser definida lá no terreno onde as experiências religiosas particulares acontecem.

Ou seja, no âmbito da religião, "a capacidade do indivíduo para elaborar seu próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular, tende a impor-se, como

[118] A modernidade religiosa é caracterizada, especificamente, pela individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem (eventualmente) os indivíduos a endossar, tirando implicações práticas e éticas altamente variáveis, sua adesão escolhida a uma linhagem crente particular (HERVIEU-LÉGER, 2013). Tradução do autor da tese.

vimos, vencendo os esforços reguladores das instituições" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 63). Faz muito sentido essa citação, pois, hoje, tem sido cada vez mais recorrente no cenário religioso a livre atuação dos indivíduos no sentido de que eles mesmos possam estar construindo suas identidades, a partir dos seus direitos garantidos de crença, bem como através do modo como enxergam e interagem com o mundo em que vivem, tanto em suas esferas sociais, culturais e/ou religiosas. Para Comblin, "a busca da liberdade está presente em toda atividade humana como o que lhe dá energia, valor e sabor" (COMBLIN, 1996, p. 57). Daí surge o interesse pela liberdade, que toca o ser humano não como obrigação, como um dever, mas como vocação.

Segundo Comblin, faz parte do entendimento da maioria que o cristianismo é uma religião da lei, do dever, da obrigação. Pertencer a uma Igreja cristã é viver condicionado a uma lei absolutamente rigorosa. Para muitas pessoas, isso inclui um número significativo de sacerdotes e bispos, o cristianismo "é um conjunto de dogmas que a inteligência deve aceitar, mesmo sem entender, um conjunto de preceitos morais aos quais deve submeter a sua conduta, ainda que não concorde com eles" (COMBLIN, 1996, p. 57). Com efeito, Comblin considera que essas figuras eclesiásticas estão erradas, que o cristianismo não é e nem deve ser assim. Na verdade, para este sacerdote, a liberdade individual e coletiva dever ser vivida e, se for o caso, conquistada com coragem, até mesmo diante de certas imposições estabelecidas pela Igreja. Afinal, o cristão deve ser livre, "mesmo não havendo liberdade na Igreja. Pode tornar-se pessoalmente livre, mesmo sendo vítima de opressão na Igreja – do mesmo modo que alguém pode tornar-se livre, apesar de ser perseguido na sociedade civil" (COMBLIN, 2005, p. 277). Certo da existência deste tipo de situação, não só em vários setores eclesiásticos, mas em outras estruturas, Comblin, expande o seu entendimento sobre a liberdade ao dizer que esta

> consiste em criar uma convivência aberta para os outros sempre mais distantes. Liberdade não é escolher entre sim e não. É fazer algo novo, fazer com que exista algo humano que ainda não exista. Liberdade é lutar contra as estruturas estabelecidas que oferecem segurança, vencer o medo da novidade, vencer as barreiras entre os seres humanos, vencer a prudência e a timidez, experimentar o ainda não conhecido (COMBLIN, 1996, p. 95).

Essa liberdade que Comblin defendeu em sua escrita e que foi vivida na sua prática pastoral e no seu fazer teológico, teve ressonâncias nas experiências comblinianas. Pois, a consequência desse modo de pensar e viver a liberdade, é que esta foi repetida nos discursos e na prática dos alunos e dos colaboradores de Comblin. É certo que isto trouxe implicações

negativas para a vida das Igrejas locais. A respeito disso, encontramos no depoimento de Nilza Leonízia uma narração que exemplifica o quão foi danosa para as Igrejas esse tipo de entendimento. Ao receber um convite da paróquia da sua cidade, Alagoa Grande, para ser ministra da eucaristia, não só recusou o convite feito, como justificou sua negativa com a seguinte consideração:

> Porque eu achei que (...). Assim, eu fiquei assim pensando: porque, a eucaristia é uma coisa boa, mas é muito ali. Aí, eu lembrei de padre Zé quando dizia que as missionárias não é pra ficar dentro da Igreja, é pra ir aonde os padres não vai, é pra ir pro povo, aonde os padres não chega. E porque, como ministra, como catequista, (...), já tem pessoas pra fazer isso, ele dizia, né? Então, vocês não são pra isso, são pra ir pro povo. Aí, quando ele me convidou, eu me toquei logo, me lembrei logo dessa história dele, aí eu fiquei me perguntando: meu Deus, e agora? Aí, eu disse logo a ele: não é que eu não queira, é porque é muita coisa pra pouco tempo, eu não tenho tempo. E, assim, também, eu tenho uma vida muito livre. Então, a eucaristia vai me prender muito e eu não quero me prender só a isso. É por isso que vou dizer que não vou. Mas depois, eu fiquei (...), aquilo ficou me martelando, sabe. Eu disse: meu Deus, será que eu to negando Jesus? Mas eu achei que é mais interessante é o pão vivo, o pão que Jesus dá, né? Que é o pão nosso de cada dia. Eu acho que esse é importante. A eucaristia também é muito importante, com certeza, mas eu acho que o pão é mais importante do que a eucaristia, assim, pro povo, né? Porque a eucaristia nem todo mundo come. Não come todo mundo, não come. E o pão que Jesus doou, sua vida, pros direitos das pessoas, tudo isso, é pra todo mundo (SILVA, 2017).

E ainda fez o seguinte acréscimo:

> Padre José não queria que as missionárias casassem não. (Risos). Assim, ele não dizia que era contra, né? Mas ele não apoiava o casamento das missionárias, porque ele dizia que prendia. Não era que fosse impedido, mas era porque, se não casassem, tinha mais liberdade, ele dizia, né? E, assim, se casasse se prendia mais a família. Com certeza. Ia trabalhar, mas ia ser mais resumido. Ia ter as duas coisas pra dar conta. A liberdade é ser livre, livre pra tudo. Livre pra andar, livre pra falar, livre pra viver. A liberdade é isso, né? Não é libertinagem, né? Mas liberdade livre pra tudo. Livre pra viver também. Assim, porque a gente nunca arrumou um emprego, porque se a gente arrumasse um emprego ia prender. Então, a gente queria liberdade pra (...). Porque, quem tem um trabalho é difícil de sair. E a gente livre vai pra onde quer, vive o que quer, fala o que quer. Se você trabalha pra uma prefeitura você reduz muita coisa. Às vezes, tem até uma coisa errada e você não pode nem falar porque depende daquele trabalho. Então, a dependência é muito complicada. Aí, pra gente, ele mostrava essa liberdade, né? De ser livre, em todos os sentidos. Então, a gente, assim, viveu essa liberdade. E até hoje a gente vive essa liberdade. E é muito bom, porque você pode falar, você pode dizer o que quiser. Não dependo de ninguém, sou livre. Então, eu vejo a liberdade, livre pra tudo e em todos (SILVA, 2017).

É fato que a procura por esse tipo de liberdade, seja pelos leigos e até mesmo por alguns sacerdotes, sempre trouxe prejuízos e até ameaçou a Igreja. Hoje, mais do que nunca. A instituição católica sabe que esse tipo de liberdade coloca em risco o controle das memórias e das identidades herdadas. Tal atitude agrada menos ainda aos que se consideram "controladores legítimos" da ação do Espírito Santo, que na tentativa de defenderem suas funções, prerrogativas e privilégios, como representantes oficiais da Igreja, não hesitam em criar barreiras visando dificultar essa livre ação dos fiéis e, porque não dizer, como defende Comblin, a livre ação do próprio Espírito Santo. Esse desagrado se deve ao simples fato de que os aparelhos e os discursos sagrados devem e são controlados com mão de ferro pelos guardiões da lei e da ordem religiosa. Uma situação que lhes favorecem. Por isso, fazem uso dos aparelhos institucionais, como a cúria romana, para criar e estabelecer leis, normas e mecanismos burocráticos para multiplicar os obstáculos que impedem a livre ação de figuras não eclesiásticas em assuntos que muitos eclesiásticos, ainda hoje, julgam que devem ser determinados e controlados de forma exclusiva pelo clero. Como parece ser o caso da ação missionária.[119]

Partindo desses pressupostos, os desdobramentos dos estudos dos fenômenos religiosos em curso na modernidade, com base numa realidade empírica recente, apontam para práticas e comportamentos que passaram a desafiar as forças religiosas institucionais. O momento que se apresenta é que os sujeitos religiosos leigos perceberam que é, sim, possível sair de uma realidade estrutural sufocante e buscar outras realidades. Porém, este sair não significa deixar de ser. Diante dessas novas demandas coletivas e individuais, são muitas as possibilidades de respostas para se pensar e discutir esses novos padrões de comportamentos e competências. Pensando nisso, tanto Comblin como Hervieu-Léger, cada uma a sua maneira, quando problematizam questões que entendem ser inerentes ao fenômeno religioso dentro na modernidade, apresentam suas tratativas a respeito, naturalmente, fazendo uso dos seus termos e suportes conceituais que são próprios de suas áreas de formação. O que não implica dizer ausência de interações e diálogos com outras áreas.

Portanto, seja como processo histórico e cultural, no dizer de Comblin, e de memória, tradição e movimento, no dizer de Hervieu-Léger, o estudo da modernidade se notabiliza como elemento fundamental para entender as novas práticas e condutas que, nas últimas décadas, se percebe no modo de viver a religião, o que chamamos de fenômeno religioso. A respeito disso, Comblin (1996), sabia que o mundo estava assistindo a uma sensacional

[119] O decreto *Ad Gentes*, que trata sobre a atividade missionária da Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, revela um forte indício que os bispos conciliares estavam dispostos a mudar essa orientação.

ressurreição do fenômeno religioso, e que não se tratava, apenas, dos acontecimentos que se davam nas grandes religiões tradicionais, mas que a maior expressão desse fenômeno estava nas manifestações heterodoxas do espírito religioso.[120] Apesar disso, "as grandes instituições tradicionais do cristianismo não aproveitam muito esse ressurgir religioso" (COMBLIN, 1996, p. 13). No caso de Comblin, ao que parece, este percebeu que a liberdade dos leigos fazia parte deste "ressurgir religioso" e, ao contrário da Igreja institucional, procurou fazer uso desse recurso para o bem do presente e do futuro da própria Igreja.

4.3 As "cobrinhas" de Comblin: fontes e sinais de esperança para a Igreja dos pobres

Ao escrever sobre Comblin, João Batista Magalhães (2003) o fez de modo a usar uma linguagem poética. Usando por referência a obra *La prière contemplative* (A oração contemplativa), do sacerdote e teólogo suíço Hans Urs von Balthasar (1905-1988), João Batista descreve Comblin como um teólogo afinado com a vida contemplativa, como um rio subterrâneo que dá seus sinais de existência pelas fontes que se apresentam na superfície da terra e pelo verde que vai sendo produzido ao longo do seu percurso. Ainda na perspectiva da obra mencionada, João Batista define Comblin como um orante contemplativo. Sem dúvidas, uma memória cheia de mística e espiritualidade. Espiritualidade essa que as fontes, igualmente, revelaram. Porém, outras memórias e suas narrativas não ficaram só nessas. A depender do ponto de vista e da concepção que cada um possa adotar, diria que foram até poéticas, mas também nada românticas.

As opiniões a respeito de Comblin nunca foram hegemônicas numa mesma direção. Ao contrário, é possível dizer que estas, ainda hoje, se encontram balizadas a partir da seguinte dualidade: admiração e depreciação, respeito e desapreço. Para uma parte do clero conservador, Comblin era visto como uma "cobra" a destilar veneno por onde passava. Tal tratamento, porém, não foi uma exclusividade direcionada apenas a Comblin. Alguns dos seus colaboradores relataram que uma vez que eram identificados como tendo alguma ligação com Comblin por onde circulavam, passaram a receber o mesmo tratamento. Ainda hoje, alguns dos colaboradores e alunos seguem sendo identificados por essa herança deixada pelo mestre. Hermínio Canova fez questão de enfatizar essa herança ao provocar a seguinte pergunta:

[120] Diante desse novo fenômeno religioso na modernidade, Comblin (1996) sabia que tinha que investir nas leituras dos autores que tratavam com mais profundidade filosófica e sociológica dessa questão. Entre os seus autores de referência, além do nome de Paul Valadier, autor do livro *Catolicismo e sociedade moderna*, publicado em 1990, faz parte também do seu cabedal teórico, justamente, Danièle Hervieu Léger. Um dos textos que Comblin menciona dessa autora é o seguinte: *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, in Centre Thomas More, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris, 1990, p. 295-316.

“sabe como os demais padres e muitas outras pessoas associadas a esses chamavam as missionárias formadas por Comblin? As cobras de Comblin!” (CANOVA, 2017). Essa provocação lançada por Hermínio Canova, não podia passar sem uma reflexão, pois tal forma depreciativa usada para se dirigir a esse coletivo só pode esconder por parte de quem faz essa associação algum tipo de medo, que preferem manter sob silêncio.

Em tal ênfase, encontramos em mais de um dos depoimentos, referências a posturas dessa natureza dirigidas às missionárias/os formandos/as por Comblin, com destaque para o grupo feminino. Maria da Soledade lembrou que ela nunca se incomodou com esse tipo de afronta, sequer se colocava em posição de defesa tampouco de ataque. Em vez disso, assumia com orgulho essa referência que lhe ligava a Comblin. Descrevendo um dos seus casos em que vivenciou essa situação, apresentou o seguinte relato:

> Outros chamavam as cobrinhas. Chamam com a gente, até hoje. Eu tava em Aracajú, num encontro lá, e fui conversando, conversando, aí duas pessoas, eu nem lembro mais qual foi a história que eu falei em padre Zé, aí perguntaram: Ah! Você é uma cobrinha de Comblin, também? Eu disse: Sou! (SILVA, 2018).

Esta não é uma memória isolada, ela reflete uma experiência que foi vivida por um número significativo de missionárias. Ao rememorar essas situações acusatórias Cesária da Costa Batista, ao relatar sua própria experiência, não só corrobora a colocação feita por Maria da Soledade, como lança luzes que permitem entender o que pode estar por trás dessa narrativa difamatória e depreciativa. Como ela bem disse: “as cobras de Comblin. Então, ele criou muitas cobrinhas, né? Tínhamos uma consciência crítica! Ele ajudava a gente a ter uma consciência crítica” (BATISTA, 2017). “Ter uma consciência crítica”, certamente, pode está aí a causa do incomodo. Sobre os depoimentos, que chama a atenção por conta desse modo de tratamento de caráter negativo, é importante não deixar de esclarecer que a expressão “cobra”, por se tratar de um termo que dispõe de uma grande riqueza no campo simbólico, sobretudo, no bestiário bíblico do mal, e, de igual modo, na imaginação cultural, que, quase sempre, quando faz uso dessa expressão, para se aplicar ao humano, quase sempre é no sentido pejorativo. Ou seja, uma pessoa de atitudes baixas, má em seu agir, perigosa, pessoas munidas de veneno, um ser astuto. Conforme apresentada nos depoimentos, representa uma manifestação de perigo.

Embora as terminologias usadas nos depoimentos sejam “cobra” e, seu diminutivo, “cobrinhas”, na literatura especializada o termo comumente utilizado para tratar desse animal, na simbologia religiosa, é o seu sinônimo: serpente. O símbolo da serpente, em geral, entre

todos os animais, é, certamente, o mais rico e o mais complexo na simbologia, é o que diz Marc Girard (1997). Para este exegeta bíblico, são muitos os aspectos que impressionam a intuição simbólica a respeito da serpente. *Símbolo psicológico do inconsciente*; *símbolo cósmico e/ou religioso de vida e de morte*; *símbolo cósmico e/ou religioso de poder e de sabedoria* e *símbolo das forças do mal*. Na simbologia bíblica, embora a serpente seja nuançada por um conjunto de significado rico e complexo, nem sempre do "mal", na tradição cristã, a serpente teve sua imagem associada ao réptil satânico. "As culturas de inspiração cristã associaram tanto a serpente ao mal e a Satã que até a letra S tomas às vezes essa conotação. Como escreve Victor Hugo numa narração de viagem, 'S' é a serpente'" (GIRARD, 1997, p. 666). Não é, então, de surpreender que as narrações a respeito da serpente seguem, até hoje, recebendo novas conotações depreciativas.

Os depoimentos são contundentes quando defendem que a formação era pensada para ser exercida na realidade periférica do mundo, não apenas no âmbito da Igreja e suas instituições (sacramentos). Sendo assim, Comblin criou cobras (serpentes) para atuar na missão, com ou sem o apoio da Igreja. Quando se fala em formação voltada para o agir missionário leigo,padre Eliezer P. de Souza, presbítero da Paróquia Francisco de Assis, no bairro do Rangel/João Pessoa, reconhece que Comblin, entre os sacerdotes da Igreja, foi aquele que mais trabalhou para que essa realidade missionária leiga fosse possível. Ele, Comblin, "foi um dos que mais se dedicou em formar as pessoas, né? Ajudar as pessoas a pensar, a refletir, a escolher. Formação de lideranças, formação do laicato" (SOUZA, 2019). Complementa, ainda, que fundamental para a formação dos leigos era a forma como ele escrevia sobre teologia. Sem perder de vista os critérios, a profundidade e o rigor teológico, "a maneira dele escrever, a linguagem dele, era muito acessível, muito. Não era difícil você estudar teologia com José Comblin" (SOUZA, 2019).

A compreensão que Comblin tinha de missão, e a participação determinante dos leigos na sua realização, foi, cuidadosamente, implantada nas formações missionárias. Por consequência, os alunos e alunas que passaram por essas experiências seguiram reproduzindo essa compreensão. Tendo isto em conta, Alzirinha Souza (2018), ao ter acesso a alguns arquivos privados da Escola Missionária de Barra/BA, que estavam em posse de Mônica Muggler,[121] apresentou a compreensão de missão de Comblin em dois pontos. Ele se coloca em linha com um pensamento, que também é seu, de que: (a) o homem e a forma como este age para transformação do mundo e de si mesmo deve se colocar na centralidade,

[121] MUGLER, Mônica. **Escolas de Formação Missionária**: relatório do seminário de avaliação. Barra/BA: 10 a 12 de abril de 2007, p. 6. (Documento III).

principalmente, quando esta ação está voltada para construção da identidade da vida missionária, a partir do seguimento a Jesus; (b) Comblin compreende a vocação missionária leiga a serviço da Igreja: o lugar dos leigos missionários é no mundo.

Tendo em vista essas compreensões, faz todo sentido as razões que levam as Escolas Missionárias a trabalhar e levar adiante um modelo e método de formação que consiste em preparar os leigos para atuar interagindo e, se for o caso, confrontando o mundo temporal. Essa é a razão, portanto,

> pela qual o programa da formação é adaptado e diferente do programa aplicado a padres e religioso(as). A finalidade da formação dos leigos é atuar no mundo popular (pobre), pois já estão em movimentos ou atividades humanas em geral, naquilo que constitui o mundo. As instituições (sacramentos, culto, catequese, pastorais) devem constituir uma ajuda a quem é enviado ao mundo. Em nenhum momento, essa estrutura supõe o enfrentamento ou separação da Igreja institucional, mas antes supõe a complementaridade na evangelização entre dois pólos que têm como ponto em comum os pobres (SOUZA, 2018, p. 76).

Sendo assim, a ação dos leigos missionários, respondendo aquilo que é proposto pelas Escolas Missionárias, tem seu ponto de influxo determinante quando estes leigos passam a desempenhar suas ações missionárias fora das estruturas eclesiais. Uma vez que esse modelo consegue se estabelecer e chegar a sua finalidade prática, sair das estruturas eclesiais, certamente, o alcance desse fazer missionário se torna mais amplo e conhecido. Se Comblin estiver com a razão, quando diz que o lugar do missionário é no mundo, e não nos serviços eclesiais, tais como pregam algumas correntes litúrgicas, a catequéticas e pastorais, o leigo missionário vai conseguir ter acesso a uma realidade que a Igreja não tem, caso continue insistindo na adoção do seu evangelismo sem efeitos práticos. Por isso, como insiste o Papa Francisco, é necessário uma Igreja em saída e em diálogo com as periferias do mundo. Comblin insistia em dizer que era nessas realidades, aonde a Igreja não chega, que deveriam nascer “novas Igrejas”. Não Igrejas estruturas físicas, mas Igreja povo de Deus.

Deste modo, o que Comblin (2002) sustentava, no princípio do terceiro milênio, era que se os leigos não evangelizassem o mundo, quem o faria? A Igreja, para Comblin, por medo de ser absorvida pelas novidades da época, não seria mais capaz de cumprir essa função, conforme a nova realidade exige. Depois de quase três décadas orientadas pelo Papa João Paulo II, a face profética da Igreja ficou comprometida, pois, para defender a sua identidade, e não ser absorvida pelo mundo, ela fez a escolha de se isolar sobre si mesma. Todavia, consta também que “há muitíssimas vozes que se elevam para pedir um retorno ao

Concílio Vaticano II, uma nova abertura ao mundo, um novo período de iniciativas e de criatividade" (COMBLIN, 2002, p. 70-71). Apesar disso, enquanto essas vozes não são ouvidas, Comblin sugere que a profecia deve ficar sob a competência dos leigos.

É claro que essa observação feita por Comblin gerou um mal-estar no episcopado. Afinal, para uma melhor ação profética feita dos leigos se faz necessário uma mudança estrutural na instituição, Projetos novos, em sintonia com o sentido do realismo histórico, devem ser pensados e postos em práticas, ou nada acontece. Depois de uma época de fermentação, em que se acreditava ter uma abertura nesse sentido, com o Vaticano II, veio uma reação contrária. Comblin sugere que a Igreja, tem medo do leigo. Para a hierarquia e o clero

> os leigos são seres perigosos; sempre podem rebelar-se, tornar-se hereges, cismáticos, insubordinados. Daí que se multiplicam as medidas defensivas para proteger a Igreja dos eventuais assaltos dos leigos. Supõe-se que querem destruir a Igreja. São vistos como fatores de anarquia e desordem. O clero sempre está preocupado pela defesa dos seus privilégios, pois teme a contestação. Quando um leigo emite uma opinião, o padre acha que ele está destruindo a autoridade. O leigo é suspeito de ser um herege potencial, por ignorância. Precisa sempre desconfiar. Os sacerdotes parecem desconhecer que, historicamente, praticamente todas as heresias foram feitas por sacerdotes ou bispos. A opinião clerical sobre os leigos pode ser simbolizada pelo que me disse um dia com tristeza um venerável cônego: "O nosso povo é bom, muito bom mesmo; mas ele é tão ignorante". Claro que o cônego acha o povo ignorante porque o povo não sabe as coisas que ele sabe; mas ele não se acha ignorante por causa das coisas que o povo sabe e ele não sabe (COMBLIN, 2002, p. 52-53).

Novamente, ganham força as memórias sobre as cobras/cobrinhas de Comblin que, querendo ou não, com suas ações acabam construindo uma imagem de que o leigo é um ser "perigoso". Seu livre pensar e agir faz reaparecer a insegurança no clero. Maria José Benevenuto (2017), aos risos, relatou que tinha um padre que sempre perguntava: "é aluna de Comblin? Tenho até medo!". Fátima Maciel (2015), quando prestou seu depoimento para minha dissertação (2016), chamou a atenção para uma fala feita por um sacerdote, que já é bem conhecida entre muitos leigos ativos nessa região: "trato os leigos como trato as minhas unhas, quando começam a crescer, corto-as". Esse medo de ter sua soberania ameaçada pela ação de leigos ativos levou o clero, tantas vezes, a agir de maneira a introduzir dúvidas e restrições aos trabalhos desenvolvidos por esses.

Ao que parece, embora o Concílio Vaticano II, ao recuperar a categoria *povo de Deus*, tenha enfatizado a presença dos leigos como sujeitos ativos na Igreja e no mundo e, por

consequência tenha, com isso, colaborado para a superação do modelo de Igreja que tinha sido pautado no Concílio de Trento, *hierarquia de Deus*, o que, de fato, se viu depois deste evento, principalmente, em muitas Igrejas particulares, foi a persistência de uma parte expressiva do episcopado procurando meios para deslegitimar a práxis dos sujeitos leigos como conatural a Igreja. É fato que a estrutura eclesial nunca deixou de distinguir, de delimitar o espaço e as funções do leigo e do clero dentro do corpo da Igreja. Nunca deixou de prevalecer "a teologia do poder sagrado diretamente instituído por Deus" (PASSOS, 2014, p. 26). O "medo" que os leigos possam conquistar sua autonomia como sujeitos sociais e sujeitos eclesiais, dentro e fora da Igreja, seguem constituindo uma ameaça para a hierarquia, que se compreende como legítima possuidora das práticas religiosas.

É preciso lembrar que embora a construção do sujeito venha sendo estabelecido num período que antecede a modernidade, este sujeito ganhou força por ter se estabelecido como projeto da modernidade. Naturalmente, a afirmação desse sujeito moderno repercutiu na vida eclesial ao contribuir para a afirmação do sujeito cristão dentro da Igreja. Apesar de algumas resistências, a instituição católica teve que aceitar que o tempo da cristandade já vinha mostrando indícios que o seu fim chegou. Comblin (1996, 2007), já vinha alertando para essa situação. No seu entender, desde os anos 70 o mundo ocidental tem vivenciado um processo de revolução total na sociedade. Revolução na ciência, na política, na economia, na cultura; tal revolução ocasionou outras revoluções, agora no campo da ética e da religião. Em vista disso, as instituições religiosas foram profundamente afetadas no seu *modus operandi*. Desta maneira, Comblin é categórico ao afirmar que "antigos poderes desapareceram e apareceram novos poderes. Agora sim, estamos chegando ao fim da cristandade. Mas ainda não é o fim da consciência de cristandade dentro da Igreja" (COMBLIN, 2007, p. 37-38). Ou seja, em suas relações externas, a instituição insiste nessa mentalidade e segue agindo como se nada tivesse mudado no universo social, cultural e religioso.

E mais, para o mundo exterior, insistem em manter um comportamento como se ainda tivesse o mesmo poder e influência de sempre. Em razão disso, Comblin prossegue em seu pensamento recorrendo a história para dizer que desde Constantino a linha pastoral da Igreja vem sendo estabelecida a partir de uma posição de poder do bispo e do clero. Até hoje cada pároco é o papa da sua própria paróquia: ensinam, administram os sacramentos e, por fim, governam as comunidades. Assim como o papa, ele se julga infalível. Nessa conjuntura, o que resta para os leigos é assumir a condição de serem, apenas, objeto de obrigações. "Os leigos devem ir para a paróquia, devem obedecer e, sobretudo, sustentar financeiramente uma instituição na qual não tem poder nenhum. E o poder do clero apresenta-se como se fosse o

poder de Deus" (COMBLIN, 2007, p. 38). Diante disso, o que resta para os leigos como limite para essa situação é ser sinal de resistência. Daí resulta o medo dos leigos.

Superar, portanto, a hierarcologia tradicional,[122] que isolou a Igreja da sociedade durante um longo período tornando-a convicta de sua autorreferencialidade, seria uma forma de colocar "o leigo na condição de sujeito digno, autônomo e responsável pelas coisas do mundo e, em seguida, pelas coisas da Igreja" (PASSOS, 2014, p. 9). Desobrigados, então, dessa condição de cristãos passivos e consumidores de todos os bens e serviços dispensados pela Igreja, os leigos se tornaram livres, tanto no sentido de serem eles mesmos agentes de suas histórias, bem como de poder colaborar, a seu modo, para a história da Igreja. Comblin, como poucos sacerdotes, sabia que frente aos desafios atuais da evangelização, os leigos cumpririam essa missão. Acreditava também que não eram os padres que iam evangelizar o mundo, mas que somente os leigos podiam cumprir essa função, pois esses estavam presos em suas funções, estavam restritos aos limites de suas fronteiras paroquiais, enquanto que aos leigos, esses tinham por limites o alcance do mundo.

Em função disso, Comblin investiu com entusiasmo na formação dos leigos. Na defesa desse projeto, contou com o próprio Concílio Vaticano II, cujos documentos publicados seriam os instrumentos necessários que ajudariam a legitimar e a superar, ao menos em tese, as dicotomias eclesiais existentes na relação entre o clero e o leigo. Em meio a todos esses acontecimentos e processos, o desejo de Comblin em ajudar a estabelecer um laicato forte, operante e engajado na vida missionária da Igreja, e para além dela, ficou evidente na Arquidiocese da Paraíba a partir dos projetos formativos para os leigos, que foram postos em execução através das Escolas Missionárias. Os depoimentos dão conta que, diante de tudo que foi apresentado até o momento, esta foi, sem dúvidas, a grande contribuição que Comblin deu para a Igreja dos pobres na Paraíba. As Escolas Missionárias foram os espaços físicos estratégicos que viabilizaram um processo formativo cuja proposta conceitual e metodológica buscava uma interação com uma realidade, o mundo dos excluídos, que, para Comblin (2011), a Igreja não seria capaz de acessar.

Não se evangeliza o povo excluído vivendo no mundo dos incluídos, dizia Comblin. É preciso estar materialmente presente, vivendo, fazendo e compartilhando a vida dos excluídos. Mas isso ainda não é tudo, Comblin era ainda mais incisivo e reforçava que era preciso dar o testemunho de uma vida permanente no seguimento a Jesus, apesar de todas as circunstâncias de dor e sofrimento do mundo exterior. Nessas condições, não se pode esperar

[122] Teoria do teólogo dominicano francês Yves Marie Joseph Congar (1904-1995), que estabelece uma Igreja "societas perfecta, inaequalis, hierarchica".

que a Igreja faça essa viagem missionária ao mundo do povo pobre e excluído. Porém, "alguns têm vocação para essa viagem, e a Igreja deve apoiar, reconhecer-se nessa vanguarda e confiar nas obras do Espírito Santo" (COMBLIN, 2011, p. 19). Sobre a categoria pobre, na qual Comblin tanto insiste e valoriza como instrumento de análise sociológica, esta assume uma condição semântica que pode variar conforme tempo e lugares. Já no senso comum, os conceitos que se tem são apenas descritivos, em grande parte deles, existe a tendência de culpabilizar os pobres por sua própria situação.

Alder Júlio, fazendo uso da sua formação sociológica e do grande conhecimento que dispõe da obra de Comblin, fez questão de colocar com precisão que na perspectiva das Escolas Missionárias, a centralidade que é dada ao povo, pobre e excluído, o que não implica numa falta de compreensão quanto aos diferentes significados da pobreza e dos distintos diagnósticos que se fazem dessa realidade. Ou seja, no conjunto social, não se pode relacionar sempre a figura social do pobre como eterna vítima da sociedade. Para Alder Júlio, a questão não é essa. Nas experiências comblinianas, no que concerne as ações missionárias, trata-se, portanto, de vê-los a partir de uma opção evangélica e teológica,como procura demonstrar nesse trecho do seu depoimento que se segue.

> (...) não se faz isto por entender que o pobre é alguém sem defeito, não. É a prioridade do evangelho, que independe da condição, digamos assim, da condição ética do pobre, condição se o pobre é bom ou se não é. É um dado da realidade. É uma preferência de Deus. É uma opção de Deus. Prioritária a causa dos pobres. Defender a causa dos pobres. E aí, eu nem preciso lembrar as bem aventuranças. O próprio testemunho de Jesus, que não só veio para os pobres, mas ele como pobre também dá testemunho de maneira radical. (...). Então, é claro que isto ficou durante muito tempo, de certa maneira, mal entendido. Mal entendido. De que maneira? Porque a Igreja, ao longo dos séculos, sempre se preocupou com os pobres. Mas, a forma de se preocupar foi distinta. Normalmente, na maioria das vezes, a preocupação com os pobres era tomá-los como alvo de misericórdia, como alvo de dor. Como alguém que estava para receber. É, a partir da experiência de Francisco de Assis, mas também de outras, até antes dele também, que isto muda de figura, porque já não se tem aquela sensação de você ir aos pobres como coitado, como alguém que estava para receber algo seu, mas como alguém que estava compartilhando uma experiência de vida do Espírito Santo. O pobre como doador também. O pobre como alguém que tem algo há compartilhar. E por isso, a causa de libertação, isso tem haver com a Teologia da Libertação, não é só um compromisso com os pobres no sentido de tê-los como alvo de doação, como alvo de misericórdia, mas como alguém que é rico da graça de Deus e que, por isso mesmo, se sente chamado a ser protagonista de sua própria libertação. Então, eu gostaria de dizer, em relação à Comblin, o pobre não como alvo de comiseração, mas, sobretudo, ter o pobre como protagonista do seu próprio processo de libertação guiado pelo Espírito (CALADO, 2017).

Ciente desse dado da realidade, onde se evidencia que exercício intelectual era uma constante, ainda mais quando se tratava de perceber e interpretar a realidade que se tinha, não podia se privilegiar uma situação, seja ela qual fosse, por mera simpatia ou opção ideológica. Embora os projetos formativos de Comblin tenham sido direcionados para formação de missionários e agentes de pastoral, com o passar dos tempos, elas acabaram se tornando, igualmente, um espaço de formação para diversas militâncias. "Nessas escolas de formação de José Comblin as pessoas ficam muito críticas. Então, a capacidade crítica, de analisar a vida, a própria Igreja e a sociedade isso é um elemento muito importante na contribuição, sabe" (OLIVEIRA, 2019). Diante dessa ampliação dos objetivos desses projetos formativos, que acabou ajudando no desenvolvimento de lideranças em outras instituições, Frei Roberto avalia que esse é um dado que permite compreender duas questões: o alcance do trabalho de José Comblin e, mais ainda, a sua contribuição para a Igreja dos pobres.

Discorrendo um pouco mais sobre essa questão, Frei Roberto entende que a principal contribuição que Comblin pôde oferecer a Igreja dos pobres foi à fundação dessas escolas. Depois da fundação destas, veio à parte fundamental que julga ser ainda mais determinante, pois repercute nas demais: os alunos que passaram por elas. Não são todos, mas "tem vários que começaram a ser novos cidadãos com essa compreensão que a fé é uma energia que ajuda a transformar a vida, a sociedade e também a Igreja. É uma das razões porque muitos padres não querem" (OLIVEIRA, 2019). Para Frei Roberto, a condição para ser um bom cristão hoje não é, tão somente, seguir o caminho estabelecido pela Igreja, mas, é preciso seguir e viver este caminho com consciência crítica, compreendendo tanto as coisas da Igreja como da sociedade. É tanto que

> em todas as escolas, um dos assuntos é a análise da realidade, seja do Brasil, seja do Nordeste. Isso ajuda a ver os cegos que somos nós. Passamos a enxergar direito as coisas, a ter uma visão, uma palavra própria sobre a realidade. Crítica de analisar, isso, seja a sociedade, seja a Igreja, o comportamento dos padres. Encontra muita gente que diz que ta insatisfeita. O bispo nunca para pra ouvir, mas ta insatisfeita com o comportamento dos padres. Fica esse silêncio, essa falta de diálogo. Não temos a Igreja que queremos. A contribuição muito importante é esta: uma capacidade de analisar, uma capacidade crítica de ver a Igreja, de ver também o poder da Igreja e o poder da sociedade (OLIVEIRA, 2019).

Até aqui, os termos consciência crítica, notadamente presente nos depoimentos de Cezária da C. Batista e Frei Roberto, como parte dos objetivos que eram almejados para os homens e as mulheres que buscavam a formação que era proposta pelas Escolas Missionárias, ao que parece, deram resultados. Conforme apresentadas no capítulo precedente, os projetos

formativos dessas escolas tinham como parte do seu corpo de assessores representantes dos diversos seguimentos da Igreja dos pobres. Entre estes, a presença de docentes leigos, ligados a outras instituições, inclusive de universidades, era uma situação recorrente no quadro desses projetos formativos. Não por acaso, a questão de fomentar a consciência crítica era condição *sine qua non*. Afinal, "os leigos estão inseridos diretamente no mundo e, em virtude disso, as voltas com toda a transformação que este pode lhes oferecer. Em decorrência disso, sua postura não poderá ser de recusa ou de fechamento, ao contrário, de enfrentamento" (KUMAN, 2008, p. 405). Investidos dessa função na sociedade, devem estar atentos aos sinais que interpelam e provoca inquietudes na sociedade.

Era, justamente, essa inquietude que veio a provocar a necessidade de se estabelecer uma posição crítica diante dos acontecimentos da sociedade. Para isso, foi preciso investir em formações que levasse a esse despertar. No quadro a seguir, temos uma ideia da linha de formação que era, e ainda é, proposta por essas escolas:

Quadro 9. Disciplinas ofertadas pelo Centro de Formação Missionária e pela Escola de Formação Missionária Feminina

Centro de Formação Missionária Serra Redonda/PB	Curso de Educadores Populares
	Curso de Realidade Social
	Curso da Dinâmica da Vida em Grupo
	Curso de Psicologia das Relações Humanas
	Curso de Bíblia
	Curso de Informática (Capacitação profissional)
Escola de Formação Missionária Mogeiro – Solânea/PB	História da Igreja
	Espiritualidade
	Comunicação
	Realidade Social
	Memória sobre Pe. Ibiapina e Pe. José Comblin
	Ação Missionária

Fonte: Arquivos do Centro de Formação Missionária (CFM) e da Escola de Formação Missionária José Comblin, Santa Fé – Solânea/PB

Nessas circunstâncias, o despertar crítico não estava restrito, tão somente, as diferentes esferas da sociedade, a estrutura eclesial nunca deixou de estar no ponto de vista desse olhar crítico. Uma vez que o Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla, em suas perspectivas teológicas e pastorais, *Igreja como povo de Deus* e *opção preferencial pelos pobres*,se fizeram como alguns dos principais referenciais das Escolas Missionárias, por consequência, esses eventos eclesiais e seus respectivos direcionamentos, de igual modo,

começaram a definir a espiritualidade e a prática daqueles que buscavam nessas Escolas uma linha de formação. Inclusive, foi o modelo que Dom José Maria Pires, não sem conflitos, procurou implantar na Arquidiocese da Paraíba. Tendo em vista que estas novas formas e modos de ser Igreja passaram a definir, em grande medida, a conduta de uma parte considerável dos católicos leigos dessa Igreja local, se colocar numa posição contrária a adoção desse modelo era o mesmo que ignorar aquilo que, como disse Comblin (2002), foi o grande feito do Vaticano II: a Igreja lembrou-se que é povo de Deus. Com essa mentalidade, começou a se estabelecer no laicato, ao menos em uma parte dele, a linha de defesa que não era possível tolerar práticas e comportamentos que rompesse com este modelo de Igreja.Caso existisse uma tendência de mudança, o posicionamento crítico estava estabelecido em termos semelhantes ao que são postos, a seguir, por Fátima Maciel:

> Se eu nasci para servir aos pobres, aí a Igreja muda a estrutura?! Então, sou eu que não caibo mais na Igreja, ou é a Igreja que não cabe em mim? O que você acha? É a Igreja que não cabe mais em mim! Porque, a partir do momento que a Igreja mudar os planos dela, aí eu vou caber dentro dela. Uma Igreja como a de Júlio Lancelot, aquela Igreja cabe dentro de mim e eu também dentro dela. Por quê? Porque vive o evangelho. Aquele homem vive o evangelho. A Igreja de padre Hermínio, me cabe dentro dela. E vice-versa. Ta entendendo? Mas uma Igreja que vive de hipocrisia, essa não. (MACIEL, 2019).

Vê-se, então, que os projetos formativos de Comblin na Paraíba, é claro, contando com o apoio do bispo Dom José Maria Pires, inaugurou um novo tempo na história da Arquidiocese da Paraíba. Bem diferente daquele que se tinha antes da chegada dessas duas figuras nessa Igreja, conforme foi tratado no capítulo anterior. Esses projetos ajudaram a estabelecer uma tendência que já acontecia dentro e fora da Igreja que, no caso, tem a ver com a passagem dos sujeitos leigos passivos para a condição de ativos. Nesses ambientes formativos, os cristãos leigos foram fazendo o exercício não só da crítica, mas também da sua própria autonomia. Muitas vezes, mesmo sem as bênçãos da Igreja, mas respaldado pela fé, se lançaram em questões que entendiam ser capaz de propiciá-los o exercício insubstituível do protagonismo que julgavam ser fundamental estabelecer frente ao mundo. Como cristãos, ao fazer tal exercício, estariam repensando, inclusive, seus papeis na Igreja, foi o que disse Jakson Gomes dos Santos.

Em seu depoimento, Jakson G. dos Santos defendeu um tipo de comportamento que deve ser, minimamente, esperado de um cristão leigo. No seu entendimento, cabe aos cristãos exercer com autonomia e coletividade o seu papel na sociedade. Ao fazê-lo, vai contribuir,

diretamente, não só para o bem estar social, mas para a construção do próprio reino de Deus. Na compreensão de Jakson, a principal contribuição que Comblin ofereceu a Igreja dos pobres na Paraíba, através da formação proposta pelo CFM pelo curso da Árvore, foi "essa possibilidade do leigo compreender o seu papel na construção do reino de Deu. Um reino que tem que ser feito agora. Não, simplesmente, pela promessa de um reino que pode vir, mas pela construção efetiva hoje" (SANTOS, 2018). E mais, ao aprofundar com mais detalhes sua fala, fez o seguinte acréscimo:

> Eu acho que a contribuição dele (Comblin) nesses centros de formação, e aí, Árvore, CFM, linhas como a PJMP, que já desembocou em outros processos formativos, é sempre essa questão que me chama mais atenção. É essa possibilidade que ele dá ao sujeito de reconhecer o seu papel. Eu acho que a partir do momento que o sujeito se identifica como autor das transformações do local onde ele mora e compreende que isso só pode acontecer mediante ele se juntar com outras pessoas, que compartilham essa ideia, eu acho que isso é o primordial na formação dele (Comblin). Não é apenas uma identidade individual, mas é uma identidade comunitária. A identidade do sujeito que se faz comunidade. Essa é a principal contribuição dele para a Igreja na Paraíba. Porque, a partir dessa compreensão do sujeito enquanto membro da comunidade, é que todos os processos formativos dele tiveram ênfase na formação de liderança. A Árvore formava lideranças para atuar na comunidade. A PJMP formava lideranças jovens para trabalhar na massa jovem dentro da Igreja. Mas, ambas as experiências com as quais já trabalhei, Árvore e PJMP, sempre a principal contribuição que eu percebo é essa. A partir dos processos formativos que Comblin apresenta, através dessas instituições, é baseada na sua obra. O sujeito, ele se reconhece como um indivíduo que ta inserido numa comunidade e vai procurar atender as demandas dessa comunidade, não sozinhos, mas com seus parceiros (SANTOS, 2018).

Edélcio Ottaviani, ao escrever sobre a presença dos *Cristãos leigos em defesa da terra*, lembrou que o documento da CNBB, n° 105, no tópico que trata sobre a formação dos cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade, além de se apoiar nos pronunciamentos do Papa Francisco, principalmente para ressaltar a necessidade de um laicato bem formado e que anuncie com coragem e convicção a mensagem evangélica, este documento, também retoma a noção povo de Deus, conforme presente no capítulo segundo da Constituição dogmática *Lumen Gentium*, e "apontam para a singular participação dos leigos na construção do Reino" (OTTAVIANI, 2017, p. 107). Consta neste documento que o laicato "é chamado a ser um sujeito ativo que, segundo sua capacidade e de acordo com seus carismas e sua função, se coloca a serviço dos irmãos" (CNBB, 2016, n. 228). O trecho acima da fala de Jakson Gomes é sintomático em relação ao que é apresentado pelo documento da CNBB.

Este tipo de mentalidade partindo de um cristão leigo, que pressupõe que estar a serviço desse reino divino é estar em constante diálogo com o mundo, isso, por meio de uma efetividade concreta com a realidade social, não só se articula com o atual projeto de uma "Igreja em saída", bem como revigora os projetos do próprio Comblin quando busca afirmar o protagonismo missionário dos leigos frente à Igreja e o mundo. Mônica Muggler escreveu que nos últimos anos da sua vida, o apelo de Comblin era cada vez mais veemente na defesa de uma Igreja presente no meio do povo e, mais ainda, na defesa do papel dos leigos que "consiste em viver como cristãos neste mundo, sem medo, sem timidez, sem covardia" (MUGGLER, 2012, p. 230). Porém, para que isso acontecesse, Mônica segue dizendo que Comblin era enfático quando se tratava de estabelecer aos leigos não só formação, uma forma de qualquer natureza. Era preciso, sim, propor uma formação que primasse pela autonomia, liberdade e criticidade dos leigos e leigas.

Ao assumir a defesa desses três pilares, fundamentais para o laicato, como causas da última da sua vida, Ivone Gebara considera que Comblin deixou para muitos uma lição de vida, tanto pelo vínculo de carinho estabelecido pelos laços pessoais com as pessoas, assim como por sua presença e força ativa em favor de todos e todas que foram colocados à margem dos direitos e da justiça. Por sentir-se contemplada por essa lição, Gebara agradece por isso: "obrigada pelo legado de seu pensamento crítico tão rico e criativo, capaz de inspirar nossa criativa e chamar-nos de novo à Liberdade (GEBARA, 2012, p. 66-67). Para o Frei Hugo Fragoso Batista (2003), este pensamento crítico de Comblin, complementado pelo seu agir, era um dos traços fundamentais do rosto de Comblin. E não se pode compreender esse rosto "se não se tomar a sério aquilo que ele toma a sério: A AÇÃO LIVRE DO ESPÍRITO A LEVAR OS HOMENS À LIBERDADE" (FRAGOSO, 2003, p. 216 – Grifo do autor). Além disso, este Frei ainda acrescenta que Comblin era um místico a demolir os mitos do poder. Entretanto, essa "demolição" não era um gesto de caráter violento, de destruição, na verdade, era uma simples terapia de choque, que tinha por fim buscar estabelecer uma cura do organismo social e eclesial.

De fato, o restabelecimento dessas duas formas individuais, que se conectam de várias maneiras, poderia garantir a construção de novas estruturas para o bem individual e coletivo de todos. A propósito disso, Manoel Xavier de Araújo, um dos primeiros Diáconos ordenados na Paraíba, através da imposição das mãos de Dom José Maria Pires, em janeiro de 1970, expressou sua posição favorável a demolição desses poderes mencionados acima, social e eclesial, através de uma velha experiência, já conhecida de longa data: as CEBs. Quando requisitado a falar sobre quais experiências ela julgava ser mais contundente para aferir a

contribuição de Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba, este Diácono o fez de maneira a colocar na centralidade do seu depoimento aquela experiência que, conforme ele mesmo fez questão de reiterar, sempre foi, e continua sendo, à causa da sua vida, no caso, as CEBs. “Eu tenho tanta luta ao lado das CEBs. Vê, as CEBs, eu sonhava com as CEBs. As CEBs eram o meu braço forte. Aqui no Rangel, começamos a luta por água, saneamento básico, calçamento. Foram muitas lutas, tudo ligado as CEBs” (ARAÚJO, 2019). Uma causa que, fez questão de dizer, não era apenas sua, mas que também era compartilhada por seu “amigo” Comblin. Sem meio termo, foi taxativo ao afirmar que

> a importância de Comblin, eu digo a você, foi total. Ele, primeiro, ele arriscou a própria vida, foi perseguido. Ele arriscou a própria vida por amor ao trabalho que ele realizava. Ele era das CEBs, ligado as CEBs, e as CEBs sempre foram voltadas para os pobres. Sempre foi voltada para os pequenos. Então, Comblin, para nós, foi a chave da nossa caminhada de CEBs. Posso dizer a você com toda sinceridade, pra nós, foi uma chave. Ele nos deu muita força, muita coragem. Nos deu aquilo que nós precisávamos, que era a coragem. Se você não tiver coragem, não tiver disposição pra enfrentar o trabalho pastoral ligado as CEBs, você desiste no meio do caminho. Primeiro que você vai encontrar muita divisão no próprio clero, você vai encontrar barreiras. Tem padre que aceita CEBs, tem padre que não aceita CEBs (ARAÚJO, 2019).

Essa proximidade que Comblin estabelecia com as pessoas, marcada por “laços pessoais”, conforme fora mencionado anteriormente por Ivone Gebara, é um fato amplamente conhecido, e experienciado, entre os seus colaboradores. Afinal, Comblin “sempre foi de estabelecer amizades e de fazer a articulação entre as pessoas, criando uma verdadeira rede entre seus amigos e amigas” (MUGGLER, 2012, p. 199). Em função do estabelecimento dessas expressões de amizades, alguns depoimentos acabaram saindo do plano dos acontecimentos que envolvem o âmbito coletivo, mesmo que narrados do ponto de vista individual, e passaram a evocar uma memória a partir dos acontecimentos, de natureza particular, quando os alvos das contribuições foram elas mesmas, e não as formações ou a pastoral. Uma vez que as narrativas, em certos momentos, passaram a realizar, de forma premeditada ou não, essa inflexão, o caminho percorrido para responder as questões suscitadas passou a ser realizado através do testemunho pessoal.

Essa forma de narrativa, que coloca os depoentes em primeira pessoa, tendo em vista que passam a narrar um conteúdo de caráter pessoal, realizando, assim, uma narrativa de cunho biográfico, não pode ser entendida como princípio de distanciamento do objeto principal do estudo, pois, ao contrário, este novo percurso analítico pode revelar em suas

superfícies novas formas de olhar e perceber o próprio objeto. Até porque, quando se fala em Igreja dos pobres, em geral, a primeira referência que se tem é aquela que foi sendo construída como desdobramentos do conceito *povo de Deus*, surgida no Vaticano II sob uma nova perspectiva, e encontrou na América Latina um contexto social e eclesial favorável para o seu desenvolvimento e afirmação, sempre associada ao povo pobre do campo e das periferias das cidades, uma periferia feita de negros, descendentes dos povos escravizados, e de indígenas. Ou seja, uma teologia a partir do povo dos pobres. Há, porém, conforme ficou estabelecido nos depoimentos, outras formas, um pouco mais subjetivas, para se entender a afirmação dessa Igreja, não através de representações coletivas, sejam elas sociais e/ou eclesiais, mas a partir de acontecimentos particulares que depois vieram a valorizar e oferecer um sentido maior aos acontecimentos dessa Igreja no âmbito coletivo.

Esses aspectos se revelaram quando algumas narrativas, em certos momentos, passaram a se colocar não apenas em primeira pessoa, mas quando passaram a valorizar a memória de si, conforme estabelece Angela de Castro Gomes (2014). Ao reconstruir-se a partir dos seus ambientes privados e dificuldades pessoais, quase uma biografia, estas memórias não perdem o elo com o acontecimento mais amplo. Ao contrário, suas relações se tornam ainda mais estreitas, pois servem de articulação entre estes acontecimentos com aqueles ambientes. Tal relação se mostra no depoimento de Nilza:

> Por isso, assim, que eu tenho o maior carinho, aqui, porque (...), foi assim (...). Eu senti muito apoio dele (Comblin). Eu tinha isso dentro de mim, mas eu nunca me valorizava. Então, a partir desse curso, dessa formação, eu aprendi a me valorizar muito mais como agricultora. E a ensinar os outros a valorizar a agricultura, porque não tem outro caminho não. É um caminho que a gente deve valorizar muito. Os agricultores, assim, não têm valor. As pessoas, às vezes, não valorizam. E os agricultor também não tem formação, não valoriza. E aí ta perdendo isso, né? Isso não pode ser perdido. Porque os agricultor é como se fosse assim (...), é um (...), sei lá! Eu não sei explicar. Más, é como se fosse uma essência de Deus. Porque na agricultura você vê a grandeza de Deus, a presença de Deus, a sabedoria de Deus, que Deus modifica tudo isso. Você planta um caroçinho de feijão, dá vários. Então é graça de Deus. E quando os agricultor tem, todo mundo tem barriga cheia. Quando os agricultor não tem, não tem barriga cheia. Então, isso precisa ser valorizado. (SILVA, 2017).

Assim como aconteceu com Nilza, o incentivo que Comblin deu a Maria da Soledade, para que esta se engajasse na luta pela terra, como ela mesma disse, foi no sentido que esta procurasse, antes de tudo, colaborar com os trabalhadores que lutavam por um pedaço de terra nas suas dificuldades básicas do dia a dia, dificuldades que também eram suas. Assim, querendo ou não, não foi difícil estabelecer uma comunidade cuja base foi estabelecida

através do compartilhamento das provações que, de maneira geral, faz parte da vida daqueles que lutam pela terra. Ao fazer parte de um grupo que era composto majoritariamente por mulheres, que juntavam forças para ajudar a resolver as mais diferentes questões das pessoas dessa comunidade/assentamento, que envolviam questões de saúde e de sustento, que na maioria dos casos foi determinante para o futuro dessas pessoas, Maria da Soledade afirma ter compreendido que, conforme tinha sido incentivada por Comblin, a questão era "ta atenta as necessidades da comunidade. Coisas muito pequenas, mas que faziam a diferença" (SILVA, 2018).

Diante da condição de estar vivendo em um assentamento, uma dificuldade particular que Maria da Soledade teve que enfrentar foi a de ter que construir junto com Nilza, um lugar para morar.

> (...) depois que eu saí da Vila São João, assentamento, fui morar lá em Nilza, lá no assentamento Penha II. Então, lá eu sempre dizia assim: interessante, acho que nunca vou ter estrutura pra morar num assentamento, que é trabalho pesado. Sempre dizia isso. Mas quando eu tive que sair da Vila, então fui pra lá pra passar quatro meses, passei quatro anos. E eu preocupada lá, fiquei perdida. Assim, fiquei sem saber por onde começar um trabalho, assim. Aí, um dia eu falei com padre Zé, pedi pra conversar. Disse a ele que queria conversar com ele. E ele veio. Ele almoçou lá. Então, quando ele veio conversar comigo eu disse: padre Zé, eu quero conversar com o senhor, pois eu to muito preocupada. Eu não sei por onde começar um trabalho missionário. Eu to aqui, to morando aqui, mas não me sinto. Assim, sei que a necessidade é grande, mas não sei o que fazer nem por onde começar. E a resposta que ele me deu foi assim: você só tem que se preocupar com uma única coisa, se você conseguir, não precisa se preocupar com mais nada. Aí, eu perguntei o que era. Ele disse: é viver como o povo. Na hora eu fiquei, assim, tão intrigada com essa resposta. "Viver como o povo no assentamento". Mas ele nunca foi de dar detalhes. E como é que é viver aqui como o povo? Mas aí eu fui descobrindo aos poucos. Viver como o povo do assentamento é a gente não ter água. Andava léguas atrás de um baldinho d'água pra beber. É viver com, sabe, com quase nada. É, olhe, é interessante. Uma coisa, assim, que é renúncia a todo instante. Aí, eu comecei entender que era isso que a gente vivia, que a gente não tinha nada. A casa da gente foi à gente que construiu. Quando eu fui morar lá em Nilza, Nilza disse: tem que construir um quarto pra ti. O quarto era do tamanho da minha cama, só sobrava um espaçosinho, assim. Então, era muito interessante. Foi nós que construímos, eu e ela. Fomos pra mata, cortamos a madeira todinha. Medimos, fizemos a planta (risos). Era engraçado. A gente só não fez cobrir que eu tenho medo de altura. A gente chamou um menino pra cobrir. Mas era interessante. Levei poucas roupas, porque também não tinha onde guardar os meus livros. O armário, a minha estante, era um giralzinho que eu fiz. Fincava umas varinhas e colocava os livros em cima. O guarda roupa era um cabo de vassoura e pendurava as roupas. E fizemos a cozinha, também. O armário da louça era duas tábuas. A gente comprou duas tábuas, duas cordas, amarramos pendurando nas cordas e a gente forrava e era o armário. Guardava louça, guardava fruta. A geladeira, um pote de barro. (Risos).

> Levei a maquina de costurar porque precisava. Um fogãozinho velho que a gente tinha em casa. Só isso. Antes era um foguinho de lenha. Sim! Aí, não tinha banheiro. Agora ta danado! Ta ruim. Vamos fazer um banheiro, Nilza! Lá tinha muito tato. Não sei se você conhece? Uns chamam Tatu, outros chamam Peba, que eles cavam aquele buraco bem profundo. Atrás de casa tinha um buraco bem fundo. Vamos fazer aqui. Porque, era muito duro pra cavar uma fossa. Vamos aproveitar esse buraco aqui. (Risos). Aí, fizemos um banheiro de taipa. E, aí, fizemos o esgoto pra cair dentro daquele buraco. Foi bom que a gente morou lá o tempo todo e nunca encheu, de tão fundo que era. Aí, a gente comprou, pra você vê o tamanho da casa, compramos um saco de cimento, a gente fez o piso da sala e o piso da outra sala e fizemos um bojo de pedra e o piso do banheiro apenas com um saco de cimento. A gente mesmo que fez. A porta era de vara. A casa foi rebocada por Nilza, só com terra e areia (risos), sem cimento, só terra e areia. As paredes eram tudo lizinha. Mas era interessante. Todo mundo que passava lá se sentiam atraídos pela casa da gente. Tinha gente que pedia água só pra curiar. (Risos). Nilza dormia na rede eu dormia na (inaudível). Mas, assim, são as coisas (...). Tudo isso graças a padre Zé, porque se não fosse por ele (...) (SILVA, 2018).

Ao narrar-se a si mesmo, tanto Nilza quanto Maria da Soledade, não apenas solidificam seus passados, ao darem relevâncias as suas próprias histórias, evidenciando suas lutas e dificuldades pessoais, mas, ao mesmo tempo, estabelecem que o enfrentamento dessas foram, de alguma forma, determinantes para seus ingressos em outras causas mais amplas. E não só isso. Portanto, essas memórias de si, embora possam parecer isoladas, elas não implicam em memórias sem função, memórias neutras. Ao contrário disso, é possível dizer que essas memórias e suas narrativas particulares fazem parte, sim, das memórias e das narrativas que compõem a chamada Igreja dos pobres. Digo isso, levando em conta que a causa da Igreja na base são feitas de muitos "eus". Só que nestes casos, trata-se de memórias que tem sua origem num espaço pessoal, privado. Sendo assim, se como uma vez disse Leonardo Boff: "a Igreja se fez povo", é certo dizer que nas experiências comblinianas o povo se fez Igreja. Não que essa inversão altere muita coisa, mas existe o fator do querer fazer diferente.

As diferentes concepções existentes de Igreja, sendo a Igreja dos pobres uma delas, provocaram o surgimento de formas díspares para se compreendê-las. Na Paraíba, a Igreja dos pobres, que neste estudo foi centrada a partir das estruturas iniciadas por Comblin – certamente existem outras estruturas e concepções que permitem diferentes visões das que aqui foram defendidas – vem sendo, até o momento, vivenciada tendo como pano de fundo as diversas e distintas experiências sociais e eclesiais na qual muitas pessoas ainda se encontram inseridas. Deste modo, na linha compreensiva que foi estabelecida pelo resgate das memórias e depois narrada por todos que prestaram seus depoimentos, ficou bastante claro que ao

rememorarem tudo que vivenciaram, conforme demonstrado desde o primeiro capítulo, estes seguem na procura de encarnara face visível e invisível da chamada Igreja dos pobres. Ou seja, o divino e o humano, de modo a não perder de vista a segurança dos ensinamentos que foram deixados por Comblin.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o desenvolvimento deste trabalho, iniciado pelas incursões ao campo e passando pela escrita do texto, a conclusão a respeito da hipótese levantada na introdução, a qual defende que Comblin mediante a implantação dos seus projetos, postos em prática por meio das Escolas Formativas e Missionárias, foram decisivos para que na Paraíba tivesse ocorrido com maior eficácia à consolidação da Igreja dos Pobres. Esta assertiva, no meu entender, foi se confirmando nos diferentes níveis da pesquisa. Os resultados mostraram que a Igreja dos pobres na Arquidiocese da Paraíba não teria sido a mesma sem a presença de José Comblin. É claro que sem a sua contribuição, esta seguiria se desenvolvendo de acordo com os acontecimentos políticos e religiosos que estavam em curso no cenário nacional, mas certamente, não com as mesmas características e desempenho, conforme foi percebido nessa Igreja local.

Logo após retornar do exílio, em 1980, ainda que com visto provisório,[123] a agenda de Comblin foi preenchida com encontros e articulações voltados para a construção de novos projetos formativos, assim como tinha ocorrido na AOR. Contando com o apoio de Dom José Maria Pires, dedica sua vida, de forma exclusiva, à formação e aos seus projetos missionários, sobretudo voltados ao laicato. Para isso, teve o apoio de alguns dos seus alunos da experiência da Teologia da Enxada. Assim, Comblin deu um passo significativo para que nessa Igreja local fosse possível vivenciar um modelo de Igreja que, em alguns aspectos, se aproximava com o que foi sugerido pelo Concílio Vaticano II, a Igreja como povo de Deus. Além disso, se aproximou mais ainda do ideal de uma Igreja pobre e servidora, conforme se comprometeram alguns bispos presentes durante o Pacto das Catacumbas e, mais ainda, como sonhava o próprio Papa João XXIII.

Pode-se dizer que a atuação de Comblin na Arquidiocese da Paraíba foi mais uma pedra posta em cima de uma concepção de Igreja que vinha sendo estabelecida de acordo com o Concílio de Trento (1545-1563).[124] Assim, na perspectiva do Vaticano II, do Pacto das Catacumbas e das Conferências de Medellín e Puebla, a Igreja dos pobres na Paraíba teve o impulso que precisava para o seu estabelecimento prático, reforçando também o que já vinha

[123] Graças aos esforços de Dom Paulo Evaristo Arns, através da assessoria jurídica da Arquidiocese de São Paulo, em 1988 Comblin conseguiu o seu visto permanente para residir no Brasil.

[124] O Concílio de Trento significou um grande esforço legislativo e canônico na Igreja durante o século XVI, bem como uma reforma em todos os campos e realidades eclesiais. Tais reformas afetaram, diretamente, a moral, os costumes e as disciplinas no âmbito da Igreja, dentro e fora dela. Propôs, ainda, uma profunda reflexão nos dogmas católicos. Ver: ABADÍAS, David. *Breve história dos Concílios ecumênicos.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

sendo preconizado por Dom José Maria Pires por meio dos seus discursos, cartas pastorais e ações sociais. O processo de recepção dos conceitos povo de Deus e Igreja dos pobres na Igreja na Arquidiocese, durante o arcebispado de Dom José, não ficou alheio a nova perspectiva que se apresentava. Sendo assim, ao procurar se ajustar de acordo com as novas orientações, provenientes desses conceitos, este bispo entendeu que, além de se apoiar nos seus próprios gestos e ações, era preciso estabelecer um trabalho de base muito mais amplo. Era preciso alcançar com uma maior efetividade o laicato, o povo de maneia mais ampla. Por isso, uma parceria nessa direção era bem vinda.

Neste sentido, a partir da década de 1980, a forma como a Igreja dos pobres passou a emergir e a se consolidar, valorizando o aspecto formativo e missionário do laicato, como foi narrado pelos sujeitos colaboradores da pesquisa, em muito se deve a atuação de Comblin e aos seus projetos. Pelas memórias resgatadas e pelas narrativas construídas, percebeu-se que, apesar das diferentes épocas e locais em que essas memórias e narrativas se situam, elas indicam que a constituição da Igreja dos pobres na Paraíba dispõe de uma particularidade que não foi possível em outras experiências locais. Ou seja, ela é fruto de um processo muito bem planejado e executado. Portanto, a partir de então, na base constitutiva dessa Igreja, encontra-se a presença de estruturas que, embora apresentem formas e ações semelhantes, os trabalhos que foram desenvolvidos nesses espaços não só afetou significativamente a própria Igreja dos pobres de maneira geral, mas, individualmente, as pessoas que delas faziam e ainda fazem parte deles.

É fato que hoje a Igreja dos pobres não tem mais a mesma ressonância que um dia teve. Prova de que as investidas da Cúria romana contra essa proposta de Igreja e contra a Teologia da Libertação, sobretudo durante o papado de João Paulo II, surtiram efeito. Porém, se cada ponto de vista é a vista de um ponto, é certo dizer que estas investidas sofridas, de alguma forma, contribuíram para que em algumas realidades locais, por um determinado período, elas se tornassem ainda mais representativas, se não por conta da urgência eclesial do momento, talvez, pelo simples ato de resistência seguido de rebeldia. Outro fator de grande relevância para a permanência dessa Igreja tem a ver com a situação de pobreza, exclusão e injustiça social que ainda persistem, o que faz com que o uso da expressão Igreja dos pobres, na memória dos homens e das mulheres que prestaram seus depoimentos para este trabalho, não esteja vinculada, tão somente, a um passado imóvel, distante, mas permaneça próximo e em movimento.

Sendo assim, para um melhor delineamento desse tema, foi preciso ir mais longe nessas memórias e narrativas. Com cuidado, peço licença para fazer uso de um pensamento

que foi feito por minha orientadora, Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio, quando, igualmente, nas considerações finais da sua tese de doutoramento, em referência a um texto produzido por Octávio Velho (2001), chamou a atenção para o fato de que era preciso "levar a sério o nativo" (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 174). E, neste trabalho, esta seriedade foi tamanha que sem a colaboração desses "nativos", o percurso que foi feito aqui não seria possível. Os dados e o tipo de conhecimento que foram revelados por estes dificilmente poderiam ser acessados por outros meios. Tal pressuposto, na minha interpretação, se confirmou mediante a tudo que foi revelado pelas memórias e ressignificado através das narrativas de cada uma destes "nativos"/ sujeitos/colaboradores. De muitas e diferentes maneiras os depoimentos, junto com a literatura já produzida sobre as temáticas que foram sendo visitadas ao longo da pesquisa, ajudaram a responder cada um dos objetivos específicos que foram estabelecidos.

Assim, no primeiro objetivo, pela análise das narrativas, centrada nas "experiências comblinianas", um dos marcos de referência mais evidente que ficou estabelecido a respeito da imagem de Comblin foi a de que este era, para muitos, um profeta. O mérito dessa imagem veio a se confirmar não mediante gestos maiores protagonizados por ele, algo que viesse a transformá-lo numa figura conhecida além das fronteiras da Igreja, mas pela forma como conduzia sua vida e se relacionava com as pessoas mais simples, sempre primando pela valorização dos mais pobres. A mensagem e a postura profética de Comblin nasceram, conforme foi revelado, a partir da maneira como ele tratava e se fazia igual àqueles que eram postos à margem da sociedade e da própria Igreja. Como o próprio Comblin insistia em dizer sobre a função profética: "assumir tal função tem sido um trabalho duro para os pastores. Temos procurado ser a voz dos que não tem voz e testemunhar a mesma predileção do senhor com os pobres e os que sofrem" (COMBLIN, 2008, p. 8). Ao assumir tal postura, Comblin acreditava que os diferentes povos sentiam que as figuras proféticas estavam mais próximas deles.

No segundo objetivo, procurei mergulhar ainda mais fundo no passado de Comblin, a fim de resgatar algumas evidências que ajudassem a entender algumas das posturas adotadas, formas de pensamento e métodos que Comblin fez uso na aplicação dos seus projetos na Arquidiocese da Paraíba. A primeira evidência encontrada, ou elemento estruturante de natureza missionária, foi à própria Encíclica *Fidei Donum* (1957), sendo esta, a um só tempo, instrumento de saída de Comblin da velha Igreja da Europa, uma Igreja estagnada no tempo, e de entrada para uma nova Igreja na América Latina, uma Igreja em pleno movimento teológico, eclesial, pastoral e missionário. Depois desse processo, as palavras imigração e migração servem para entender os primeiros e longos passos dados por Comblin neste

continente. Quando Comblin se deslocou de Santiago, Chile, para a cidade de Recife, pode encontrar e conviver com aquele que julgava ser, para ele, um modelo e referência de sacerdote e profeta para os novos tempos, Dom Helder Camara. Por fim, Comblin não foi só um professor acadêmico de Teologia, foi também um evangelizador com os mesmos *insights* educacionais de Paulo Freire. Foi assim que, com inspiração freireana, ajudou a fundar e a animar uma metodologia de formação e evangelização que se chamou Teologia da Enxada. Uma Encíclica, um bispo e uma enxada são, portanto, os três elementos sugeridos ao longo do texto que ajudam a entender o perfil de Comblin.

No terceiro objetivo, já centrado nos seus projetos formativos e missionários na Arquidiocese da Paraíba, entendeu-se que seria importante investir na formação de sacerdotes que, afinados com as orientações do Vaticano II e com as Conferências de Medellín e Puebla, poderiam chegar às realidades e regiões periféricas em que os demais sacerdotes urbanos não chegavam. Ou seja, um sacerdote com o rosto e gestos iguais ao povo. Alguém com quem o povo se identificasse. Depois disso, pelas circunstâncias adversas que foram reveladas, particularmente pela negativa da cúria romana frente ao novo projeto, a estratégia passou a ser outra. A meta, a partir de então, passou a incluir todo o povo de Deus, os leigos e as leigas, como alvo principal dos processos formativos, o que deu origem a implantação dos espaços que foram apresentados. Assim, o Seminário Rural, o CFM, a Escola de Formação Missionária Feminina e a Casa de Retiro e Oração São José, conforme proposto por Comblin e sua equipe, e aceito por Dom José Maria Pires, em certo sentido, corresponderam a uma tentativa de estabelecer um tipo de *aggiornamento* local, sendo o cenário católico paraibano o espaço para este acontecimento.

A partir desses projetos formativos e missionários iniciados, aqui tomados para análise, desejei mostrar que a Igreja dos pobres na Paraíba teve na sua origem o pressuposto de assumir que o laicato cumpre um papel importante no trabalho missionário e na própria dinâmica da Igreja. Isso, desde que lhes sejam garantidos a liberdade de agir e de falar como vocação própria. Até porque, como desejei mostrar, no quarto objetivo, os projetos comblinianos não foram pensados no sentido de preparar os leigos para assumir compromissos pré-estabelecidos dentro da instituição católica. Mas, sim, para criar caminhos diferentes, caminhos que se fizessem como alternativas para a própria Igreja em suas relações com as bases. Quando necessário estes projetos poderiam encabeçar novas iniciativas, outros diferentes tipos de projetos. Iniciativas que não se acomodassem diante de *status* seguros e confortáveis, já confirmados por outras experiências.

Apresentar, portanto, a contribuição de Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba, tendo como ponto de inflexão esses projetos formativos, implica em deparar-se, no contexto local, com uma proposta de Igreja que desde o cenário continental e nacional, optou por alterar o curso de alinhamento com as elites políticas e com o próprio Estado, e fez a opção de se colocar em favor das correntes que estavam comprometidas com as minorias sociais e com os injustiçados. De maneira geral, busquei, ainda, mostrar através das fontes jornalísticas, das imagens e das fontes orais um Comblin que poucos conhecem. Muitos conhecem o intelectual – teólogo, biblista, filósofo, historiador da Igreja – mas o Comblin que se revela a partir dessas fontes, este ainda é pouco conhecido.

Assim, pelas memórias que foram reveladas pelos seus colaboradores/as, alunos/as e amigos/as pessoais, existe uma figura religiosa que se empenhou em atuar sempre junto daqueles que se encontravam nas margens. Talvez por isso, a compreensão dos seus métodos de trabalho e modo de se relacionar com as pessoas passou a exigir daqueles que estão do lado de fora dessa rede de amizades um olhar mais atento e sensível para essas relações. De minha parte - uma vez que tomei a decisão de adentrar nessa rede de relações, nessas "experiências comblinianas", para que fosse possível perceber como se dá o comprometimento prático e sensível com a Igreja dos pobres, ainda que seja possível tecer algumas considerações e reflexões a respeito - aprendi que por mais que tenha me esforçado, não há como externar pela escrita todas as informações que me foram reveladas ao longo das jornadas etnográficas empreendidas.

Afinal, agindo na particularidade dessas amizades, Comblin defendeu causas e projetos que poucos acreditavam que este seria capaz de defender abertamente, muito por conta da sua condição de sacerdote e, sobretudo, da sua formação cultural. Apesar de tudo, Comblin foi um homem do seu tempo cultural e contexto europeu. Na perspectiva dos seus comentadores, Comblin se mostrou pouco interessado, ou motivado para discorrer sobre causas e temáticas que foram emergindo nos últimos tempos na pauta acadêmica. Como é o caso do movimento feminista. No entanto, depois de conhecer o campo, e pelo modo como procurei garimpar algumas informações, os dados que foram sendo levantados dão conta que nas convivências pessoais e coletivas, muitas pautas recentes, como o próprio feminismo, não apenas se revelam como são defendidas com grande evidência e sonoridade.

Foi investigando esse universo individual e coletivo, adentrando nos caminhos das memórias e das narrativas, que foi possível conhecer e apresentar a contribuição de José Comblin para a Igreja dos pobres na Paraíba. Poderia ter feito esta investigação utilizando-me de outros trabalhos escritos, no entanto, em geral, estes são defesas teóricas de ideias. Assim,

preferi optar pela eficácia que essas ideias podem levar para o aspecto prático. Foi pela concretude dessas ideias, pelo campo realizado que acredito ter encontrado as bases fundamentais que dão sentido às "experiências comblinianas". Ainda assim, estas experiências não foram capazes de responder a todas as questões que foram surgindo no decorrer do trabalho. Afinal, como toda pesquisa acadêmica tem seus limites, esta também se deparou com os seus. Um destes limites tem a ver com a utilização da própria expressão Igreja dos pobres e como ela pode ser pensada e repensada nos dias atuais.

A fim de compreender como esta expressão poderia ser compreendida e atualizada, deparei-me com algumas possibilidades teóricas que poderiam, inclusive, mudar alguns direcionamentos que foram tomados neste trabalho. Em um contexto cultural e religioso de fortes e rápidas mudanças, em que o pluralismo, a bricolagem, o individualismo e a própria secularização despontam como comportamentos inerentes a sociedade, como a Igreja dos pobres pode ser capaz de dialogar com esta realidade que se apresenta? Como continuar sendo uma expressão hoje e amanhã quando, na verdade, até mesmo a Igreja Católica, através das novas comunidades religiosas, tem flertado com estes novos paradigmas? Autores que foram resgatados neste trabalho, como Hervieu-Léger; Michael Löwy; Flávio Sofiati; entre outros não trabalhados, como Carlos Rodrigues Brandão, poderiam ser indicações para trabalhar a Igreja dos pobres a partir de diferentes perspectivas, tais como: recriação, reafirmação, extrapolação, diáspora, entre outros.

De todo modo, chego até este momento satisfeito e feliz por ter enveredado por este caminho. Afinal, uma tese, com suas teorias e metodologias utilizadas para se estudar um objeto, deve chegar a sua última etapa deixando caminhos abertos para que, futuramente, seja possível uma nova inserção nessa mesma realidade. Serve também para atestar a legitimidade da pesquisa realizada, seja através de concordâncias, seja mediante controvérsias. Assim, portanto, sem querer fazer uso da incômoda expressão conclusão, que geralmente um trabalho acadêmico exige, prefiro ressaltar que tudo que foi produzido neste trabalho deve ser visto e compreendido, apenas, como uma resposta possível e provisória para uma questão que surgiu durante os trabalhos de campo que realizei para a minha pesquisa de mestrado.

REFERÊNCIAS

Obras de José Comblin

COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

COMBLIN, Joseph. **A ideologia da segurança nacional**: o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1980.

COMBLIN, José. **A profecia na Igreja.** São Paulo: Paulus, 2008.

COMBLIN, José. **As grandes incertezas na Igreja atual**. Disponível em: https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1539. Acesso em: 17 mai. 2021

COMBLIN, José. **A vida:** em busca da liberdade. São Paulo: Paulus, 2007.

COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI**: nova caminha de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

COMBLIN, José. **Desafios aos cristãos do século XXI.** São Paulo: Paulus, 2011.

COMBLIN, José. **Evangelizar**. São Paulo: Paulus, 2010.

COMBLIN, José. **O caminho**: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

COMBLIN, José. O pobre: critério para a profecia. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 181-201.

COMBLIN, José. **O Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMBLIN, José. **O provisório e o definitivo**. São Paulo: Ed. Herder, 1968.

COMBLIN, José. **Os sinais dos tempos e a evangelização**: estudos de teologia pastoral – I. São Paulo: Duas cidades, 1968.

COMBLIN, José. **Padre Cícero do Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011.

COMBLIN, José. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulus, 2011.

COMBLIN, José. Prefácio. In: MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIA, Roberto de Araújo. **Dom Helder Camara**: circulares conciliares, Volume 1 – Tomo 1. Recife, PE. Editora CEPE, 2009. p. 25-33.

COMBLIN, José. Reflexões sobre a notificação enviada Jon Sobrino. In: VIGIL, José Maria. (Org.). **Descer da cruz os pobres:** cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 80-88.

COMBLIN, José. **Teologia da Enxada**: uma experiência da Igreja no Nordeste. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

COMBLIN, José. **Teologia da Missão**. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

COMBLIN, José. **Um novo amanhecer da Igreja?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

Obras sobre José Comblin

ARNS, Dom Paulo Evaristo. Evangelista, Pastor e defensor dos pobres. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 315-318.

BRASIL, Jefferson Grijo. **Os desafios do cristianismo nas cidades**: a perspectiva de José Comblin. Disponível em: http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/91. Acesso em: 02 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

CALADO, Alder Júlio Ferreira. Um olhar solidário de um trabalhador nordestino: notas acerca do livro O Povo de Deus, de J. Comblin. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 97-109.

CAPPELLETI, Paulo. **Conversão e justiça social no pensamento de José Comblin**. Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/242/1/Paulo%20Cappelletti%20.pdf. Acesso em: 02 out. 2021. (Dissertação mestrado).

DIAS, Edilene da Silva. **Fé cristã e compromisso social hoje**: um diálogo com o pensamento de José Comblin. Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/439/1/EDILENE%20DA%20SILVA%20DIAS.pdf. Acesso: 02 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

FRAGOSO, Frei Hugo. Comblin como eu vejo: um místico a demolir mitos do poder. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 215-235.

GEBARA, Ivone. Visibilidade e invisibilidade das mulheres na vida e obra de José Comblin: um breve esboço. In: HOONAERT, Eduardo. (Org.). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012. p. 49-67.

GEBARA, Ivone. As mulheres e o processo de libertação na América Latina: uma homenagem ao amigo José Comblin. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 441-457.

HOORNAERT, Eduardo. A ironia do teólogo. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 237-253.

LOURENÇO, Marcos de Castro de. **Pastoral urbana**: apontamentos para uma práxis ecumênica a partir do pensamento de José Comblin à cidade de São Paulo. Disponível em: http://portal.metodista.br/posreligiao/publicacoes/teses-e-dissertacoes/dissertacoes-de-mestrado-1981-a-2000-1. Acesso em: 01 out. 2021. (Dissertação de Mestrado).

MESTERS, Carlos. Carta aberta. In: HOONAERT, Eduardo. (Org.). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012. p. 15-22.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **Travessias:** padres europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990). Recife, PE: CEPE Editora, 2019.

MUGGLER, Monica Maria. **Padre José Comblin**: uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2012.

OLIVEIRA, Anastácio Ferreira de. **Igreja dos pobres e imagem de Deus à luz da Teologia povo de Deus em José Comblin**. Disponível em: https://silo.tips/download/anastacio-ferreira-de-oliveira. Acesso em: 01 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

OTTAVIANI, Edelcio Serafim; FREZZATO, Anderson. **Teologia a marteladas**. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1281/pdf.Acesso em: 31 mai. 2019.

OTTAVIANI, Edelcio. **José Comblin**: um teólogo contemporâneo e parresiasta. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5273/4842. Acesso em: 12 mar. 2020.

PEREIRA, Paulo César. **Pastoral urbana:** uma abordagem a partir da obra do teólogo Joseph Comblin. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/317. Acesso em: 02 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

QUEIROZ, Raimundo Nonato de. Por ocasião dos 80 anos do Pe. José Comblin. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 59-63.

RICHARD, Pablo. Movimento bíblico no Povo de Deus e crise irreversível da Igreja Hierárquica. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012. p. 23-48.

SALES, João Batista Magalhães. História de um rio subterrâneo. In: **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 31-35.

SOUZA, Alzirinha Rocha de. **A prática de Comblin**: a Igreja do chão da realidade. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/871. Acesso em: 14 fev. 2020.

SOUZA, Alzirinha Rocha de. **Formação de "missionários profetas"**: a centralidade das narrativas no método de formação das EFM do Nordeste do Brasil. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/37096. Acesso em: 09 abr. 2021.

SOUZA, Alzirinha Rocha de. **Teologia é esperança**: aproximações escatológicas entre Jürgen Moltmann e José Comblin. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/922/916. Acesso em: 14 fev. 2020.

SUSIN, Luiz Carlos. José Comblin: um mestre da libertação. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012. p. 125-138.

THOMÉ, Adriana. **A arte da educação popular e o processo de libertação no pensamento de Comblin**. Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/260/1/Adriana%20Thome.pdf. Acesso em: 02 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

Referências específicas das Ciências das Religiões

AGNOLIN, Adone. História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção repensando a religião).

BRIGHENTI, Agenor. Ciência da Religião aplicada à ação pastoral. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião** São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 663-676.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção repensando a religião).

HICK, Jonh. O Caráter Não-Absoluto do Cristianismo. In: **NUMEN**: revista de estudos e pesquisa da religião. *v. 1. n. 1* (*2º sem. 1998*). Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 1998. p. 11-44.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **Ciências da Religião e Teologia como área autônoma**: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20337. Acesso em: 20 mar. 2020.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares. **Àróyè**: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012. (Vol. I e II).

SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JÚNIOR. **A dimensão teórica dos Estudos da Religião**: Horizontes Histórico, Epistemológico e Metodológico nas Ciências da Religião. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

SILVEIRA, Emerson. Glossalalias, justiça social e báculos episcopais: narrativas míticas entre carismáticos, progressistas e conservadores. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; SAMPAIO, Dilaine Soares (Orgs.). **Narrativas míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 25-72.

TEIXEIRA, Alfredo. **Religião, Memória e Cultura**: perspectivas teórica a partir de Maurice Halbwachs. Disponível em:

http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20337. Acesso em: 20 mar. 2020.

TEIXEIRA, Faustino. A conjuntura internacional católica: a relação com as religiões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). **Catolicismo Plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 159-180.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção repensando a religião).

WACH,Joachim Ernst Adolphe Felix. **Os ramos da Ciência da Religião**. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/39068/26466. Acesso em: 10 mar. 2020.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião** São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 129-142.

Demais referências

ALBERTI, Verena. O lugar da história oral: o fascínio do vivido e as possibilidades de pesquisa. In: ALBERTI, Verena (org.). **Ouvir e contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. P. 13-31.

AMARAL, Leila. **O momento da Emergência de uma Antropologia Interpretativa**: sobre a possibilidade do "Diálogo" no Encontro Etnográfico. Juíz de Fora, MG: Ed. Notas e Letras, 2004.

AQUINO, Maria Pilar. **La Visión Liberadora de Medellín em la Teologia Feminista.** Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/1910/191018199009.pdf. Acesso em: 25 jun. 2021.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Ed. Forense Universitária/EDUSP, 2008.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ASSMANN, Jan. **Memória comunicativa e memória cultural.** Disponível em: http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642&path%5B%5D=pdf. Acesso em: 02 Jul. 2019.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2008.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. São Paulo: Difusão européia do livro, 1970.

BEOZZO, José Oscar. **Pacto das Catacumbas:** por uma Igreja servidora e pobre. São Paulo: Paulinas, 2015.

BERNARDINO, Joaze. **Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil**. Estud. afro-asiát. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

BOFF, Leonardo. **Igreja**: carisma e poder. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia Das Letras, 2016.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória:** ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989):** a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?**: história e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife, PE: Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2008.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. O movimento das beguinas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente. In: DEPLAGNE, Luciana Eleonora de F. Calado; POSSEBON, Fabrício (Org.). **Sábias, Guerreiras e místicas:** Homenagem aos 600 anos de Joana D´arc. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2012. p. 47-58.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. **Tecelão da utopia**: uma leitura transdisciplinar de Paulo Freire. Caruaru, PE: Edições Fafica, 2000.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2019.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília Loreto. Novas Comunidades Católicas: por que crescem? In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). **Novas Comunidades Católicas**: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 141-170.

CARLETTI, Anna. **Do centro às periferias**: o deslocamento ideológico da diplomacia da Santa Sé com o papa Francisco. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Do+centro+para+as+periferias%2C+Papa+Francisco&oq=D. Acesso em: 14 fev. 2021.

CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino. **A Igreja Católica na Paraíba Republicana:** romanização e “males” a serem combatidos. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rph/article/view/23810.Acesso em: 05 set. 2019.

CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2014.

CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia, a conversão pastoral da paróquia. São Paulo: Paulinas, 2015. (Documento 100).

CHARMAZ, Kathy. **A construção da teoria fundamentada:** guia prático para a análise qualitativa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DOMEZZI, Maria Cecília. **O Concílio Vaticano II e os pobres.** São Paulo: Paulus, 2004.

DUARTE, André. **Hannah Arendt e a modernidade**: esquecimento e redescoberta da política. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a17.pdf. Acesso em: 12 mar. 2021.

DURAND, Jean-Paul. **Instituições religiosas**: judaísmo, catolicismo, Islamismo e Igrejas saídas da Reforma. São Paulo: Paulinas, 2003.

ESCOBAR, Mario. **Francisco**: o papa da simplicidade. Rio de Janeiro: Agir, 2013.

ESPIG, Márcia Janete. **O uso da fonte jornalística no trabalho historiográfico:** o caso do contestado. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/27266/15561. Acesso em: 09 abr. 2019.

FIGUEIREDO, Nice. **Da importância dos artigos de revisão da literatura**. Disponível em: https://www.brapci.inf.br/_repositorio/2011/09/pdf_6245ece57c_0018790.pdf. Acesso em: 20 mai. 2020.

FREIRE, Carmen Coelho de Miranda Freire. **História da Paraíba**. João Pessoa: A UNIÃO Cia Editora, 1982.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. A arte como um sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 98-124.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 60-74.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: GEERTZ, Clifford. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 169-238.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

GOMES, Angela de Castro (Org.). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

GOMES, Jorilene Barros da Silva. **A família cristã católica**: o movimento noelista na Paraíba (1931-1945). Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/8357/2/arquivo%20total.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.

GÓMEZ, Josefa Buendía; OROZCO, Yury Puello. **A teologia feminista de Ivone Gebara e Católicas pelo Direito de Decidir.** Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5178/4332. Acesso em: 02 dez. 2019.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira (1971-1980)**: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GROPPO, Luis Antonio. **A juventude**: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas. Rio de Janeiro: Difel: 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Maurice Halbwachs (1877 – 1945). In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul (Orgs.). **Sociologia e Religião**: abordagens clássicas. Aparecida, SP: Ideias & Letras: 2009. p. 215-254.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O bispo, a Igreja e a modernidade. In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick. (Orgs.). **Nem todos os caminhos levam a Roma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 291-322.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HIMITIAN, Evangelina. **A vida de Francisco**: o papa do povo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

HOORNAERT, Eduardo. **A teologia da enxada quarenta anos depois**. Disponível em: http://www.oraetlabora.com.br/novosite/site-imprimir_pdf?id=392. Acesso em: 03 ago. 2019.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JINKINGS, Ivana. Apresentação: o golpe que tem vergonha de ser chamado de golpe. In: JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo. (Orgs). **Por que gritamos golpe?** Para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 11-14.

JOÃO XXIII, Papa. **Princeps Pastorum:** sobre as missões católicas. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html. Acesso em: 08 Jun. 2019.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva:** um guia para pesquisa de campo. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

KUZMA, Cesar Augusto. **Leigos abertos para uma sociedade aberta**: a autonomia do laicato maiorene diante dos novos desafios da sociedade – Uma reflexão de Aperecida Pós-CELAM. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18465/18465.PDF. Acesso em: 10 abr. 2021.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2013.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LIBÂNEO, João Batista. **Segunda Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos**. Disponível em: http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1830/2148. Acesso em: 10 jun. 2020.

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

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII:** experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/2091/1/Ceci%20Maria%20Costa%20Baptista%20Mariani.pdf. Acesso em: 20 nov. 2019.

MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIA, Roberto de Araújo. **Dom Helder Camara**: circulares conciliares, Volume 1 – Tomo 1. Recife, PE. Editora CEPE, 2009. p. 35-37.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero a nossos dias. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e narrativas**: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2020.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. **Por uma razão decolonial**: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Disponível em:

http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16181/10959. Acesso em: 15 ago. 2019.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História e memória**: combates pela história. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/latinidade/article/view/17884/13231. Acesso em: 17 mai. 2019.

MONTERO, Paula. **O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea**. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8899/10451. Acesso em: 22 mar. 2020.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NERIS, Wheriston Silva; SEIDL, Ernesto. **Redes transnacionais católicas e os padres Fidei Donum no Maranhão (1960 – 1980)**. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2015.192.02/4771. Acesso em: 31 mai. 2019.

NETO, Adauto Guedes. **Com o mesmo calor do sol, com o mesmo peso da enxada**: a experiência da teologia da enxada. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11342. Acesso em: 01 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

NETO, Adauto Guedes. **Teologia da Enxada e Ditadura Militar**: Relações de Poder e Fé no Agreste Pernambucano entre 1964-1985. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2014.

NOVOA, Carlos Alberto Torres. **Leitura crítica de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1981.

OLIVEIRA, Frei Roberto Eufrásio de. **Experiência missionária no Nordeste do Brasil**: manual do missionário e da missionária. João Pessoa, PB: Idéia, 2003.

OLIVEIRA, Leandro da Motta. **Marguerite Porete:** a importância da participação das mulheres nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/33093/1/2018_LeandrodaMottaOliveira.pdf.Acesso em: 20 nov. 2019.

OTTAVIANI, Edelcio. Cristãos em defesa da terra. In: Observatório Eclesial do Brasil. **Todos somos discípulos missionários**: Papa Francisco e o laicato. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 107-119.

PASSOS, João Décio. A emergência do sujeito na Igreja. In: PASSOS, João Décio. (org.). **Sujeitos no mundo e na Igreja**: reflexões sobre o laicato a partir do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2014. P. 25-43.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/artigos/2014_etnografia_nao_e_metodo.pdf. Acesso: 28 jan. 2020.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. (et al). A Igreja na Primeira República O Brasil: **O Brasil republicano:** Sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016. p. 348-370.

PIRES, José Maria. **Amor e dedicação à Paraíba**: Carta pastoral – Mensagem de despedida. João Pessoa: Ed. Unipê, 1995.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 103-130.

POTESTÁ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. **História do Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RAUSCH, Thomas P. **O catolicismo na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RAMPON, Ivanir Antonio. **Francisco e Helder**: sintonia espiritual. São Paulo: Paulus, 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**: a intriga e narrativa histórica. São Paulo: Martins Fontes, 2010 a. (Vol. I).

ROCHA, Gilmar. **A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna.** Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50100/54220. Acesso em: 28 jan. 2020.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. **A Igreja na República**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981. (Col. Pensamento político republicano).

RODRIGUES, Rui Luis. **Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)**. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/tem/v23n1/1980-542X-tem-23-01-00001.pdf. Acesso em: 23 mar. 2021.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Teologia feminista e acrítica da razão religiosa patriarcal**: entrevista com Ivone Gebara. Disponível em:http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a16v14n1.pdf. Acesso em: 26 nov. 2019.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112011-145638/publico/2011_MarianadeMattosRubiano.pdf. Acesso em: 13 mar. 2021.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Ednaldo Araújo dos Santos (Org.). **Arquidiocese da Paraíba (1914-2014)**: história e memória. João Pessoa, PB: Gráfica Moura Ramos, 2013.

SANTOS, Elenilson Delmiro dos. **CEBs ontem e hoje**: ascensão, declínio e reinvenção, o caso da comunidade São Benedito na Paraíba. João Pessoa, PB: Libellus Editorial, 2019.

SANTOS, Larissa Conceição dos. **Entre história, memória e narrativa:** interfaces mediadas pela comunicação. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/21217/14854. Acesso em: 05 fev. 2020.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. Os **missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste**. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11491/1/Dissertacao%20Marcos%20Roberto%20Santosseg.pdf. Acesso em: 01 out. 2021. (Dissertação de mestrado).

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A História das Ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. João Pessoa, PB: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra**: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

SILVA JÚNIOR, Carlos Augusto da. **Fundação Dom José Maria Pires**: uma experiência de educação popular. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/4847/1/arquivototal.pdf. Acesso em: 22 jul. 2020. (Dissertação de mestrado).

SILVA, Márcia Pereira da; FRANCO, Gilmara Yoshihara. **Imprensa e política no Brasil**:considerações sobre o uso do jornal como fonte de pesquisa histórica. Disponível em: http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/941/575. Acesso em: 09 abr. 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas Sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Juventude Católica**: o novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Religião e Juventude**: os jovens carismáticos. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-05022010-175056/publico/FLAVIO_MUNHOZ_SOFIATI.pdf. Acesso em: 06 mai. 2021.

SOUZA, Alzirinha. A realidade global e os mecanismos de exclusão dos pobres. In: Observatório Eclesial Brasil. **Todos somos discípulos missionários**: Papa Francisco e o laicato. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 83-93.

SOUZA, Alzirinha. **Teologia da Enxada**: Evangelização inculturada e inculturante. Disponível em: https://www.teologianordeste.net/images/01-Teologia-da-Enxada.pdf. Acesso em: 24 jul. 2019.

SOUZA, Alzirinha. **Teologia Pastoral e Teologia Prática, além da postura eclesial**. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i91.36158/pdf. Acesso em: 20 jan. 2021.

SOUZA, Luciano Batista de. **Educação popular e teologia da enxada**: afinidades, convergências e complementaridades. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/4754. Acesso em: 22 mar. 2020. (Dissertação de mestrado).

SOUZA, André Ricardo; BATISTA, Breno Minelli. **Os efeitos políticos no Brasil dos sete anos iniciais do papa Francisco**. Disponível em: http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/56778/751375151518. Acesso em: 16 fev. 2021.

SUESS, Paulo. **Projeto missionário**. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção teologia do Papa Francisco).

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Marcos Augusto. **Arquidiocese da Paraíba, 110 anos de história**: homenagem ao jubileu de diamante do Monsenhor Eurivaldo Caldas Tavares/Marcos Augusto Trindade. João Pessoa, PB: Gráfica/UNIPÊ, 2004.

RÜSEN, Jörn. Narração histórica: fundações, tipos, razões. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **História e narrativa**: a ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 45-57.

WILLAIME, Jean-Paul. A ambivalência ecumênica de João Paulo II. Entre a restauração católica e a promoção dos diálogos. In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick. (Orgs.). **Nem todos os caminhos levam a Roma**. Petrópolis, RJ: 2009. p. 170-198.

Depoimentos orais:

ARAÚJO, Manoel Xavier de. Depoimento concedido no dia 02 de outubro de 2019, em João Pessoa/PB.

BALBINO, Luzinete. Depoimento concedido no dia 21 de janeiro de 2020, em Solânea/PB.

BATISTA, Cesária da Costa. Depoimento concedido no dia 19 de abril de 2017, em Sobrado/PB.

BATISTA, Ednaldo Rodrigues. Depoimento concedido no dia 19 de abril de 2017, em Sobrado/PB.

BENEVENUTO, Maria José da Silva. Depoimento concedido no dia 19 de abril de 2017, em Sobrado/PB.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. Depoimento concedido no dia 04 de setembro de 2017, em João Pessoa/PB.

CANOVA, Hermínio. Depoimento concedido no dia 19 de abril de 2018, em Sobrado/PB.

MACIEL, Lúcia de Fátima. Depoimento concedido no dia 03 de abril de 2018, em Santa Rita/PB.

MACIEL, Lúcia de Fátima. Depoimentos concedidos nos dias 03 e 24 de fevereiro de 2015 e no dia 24 de fevereiro de 2016, em Santa Rita/PB (Dissertação de Mestrado/2016).

MOREIRA, Ivan Targino. Depoimento concedido no dia 25 de setembro de 2017, em João Pessoa/PB.

OLIVEIRA, Roberto Eufrázio de. Depoimento concedido no dia 09 de janeiro de 2020, em Solânea/PB.

QUEIROZ, Maria Aparecida Félix. Depoimento concedido no dia 01 de março de 2018, em Serra Redonda/PB.

SANTOS, Jakson Gomes dos. Depoimento concedido no dia 04 de julho de 2018, em Santa Rita/PB.

SANTOS, Jakson Gomes dos. Depoimento concedido no dia 14 de fevereiro de 2015, em Santa Rita/PB (Dissertação de mestrado/2016).

SILVA, João Batista Barbosa da. Depoimento concedido no dia 17 de Setembro de 2020, em Sobrado/PB.

SILVA, Maria da Soledade da. Depoimento concedido no dia 20 de fevereiro de 2018, em Alagoa Grande/PB.

SILVA, Nilza Leonizia. Depoimento concedido no dia 10 de outubro de 2017, em Alagoa Grande/PB.

SOUZA, Eliezer Pereira de. Depoimento concedido no dia 31 de julho de 2019, em João Pessoa/PB

SOUZA, José Roberto Gomes de. Depoimento concedido no dia 29 de abril de 2021, em Santa Rita/PB

CAMPO ETNOGRÁFICO

1. VII Semana Teológica Padre José Comblin (jornadas comunitárias na cidade e no campo) – 30/set/2017 (encerramento).

2. Escola de Formação Missionária Pe. José Comblin (Mogeiro/PB). 01/jan/18 à 30/jan/18.

3. 2ª Romaria Missionária – Santuário padre Ibiapina, Solânea/PB – Celebrando os 95 anos de padre José Comblin (em memória) – "A esperança dos pobres vive e viverá" – 09/mar/18 à 11/mar/18.

4. VIII Semana Teológica Padre José Comblin (jornadas comunitárias na cidade e no campo) – "Medellín, 50 anos: vocação e missão dos leigos e leigas na perspectiva da tradição de Jesus" – 05/ago/18 à 15/set/18.

5. Abertura do Centro de Pesquisa e Documentação padre José Comblin – UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), Recife/PE – 30/out/2018.

6. Escola de Formação Missionária Pe. José Comblin (Mogeiro/PB). 01/jan/19 à 30/jan/2018.

7. Encontro de Fé e Política – Comunidade Café do Vento (Centro de Formação padre José Comblin) – 24/fev/2019.

8. Encontro do grupo Igreja na Base (em planejamento para a IX Semana Teológica padre José Comblin) – 13/jun/2019.

9. IX Semana Teológica Padre José Comblin (jornadas comunitárias na cidade e no campo) – "Nas trilhas de Puebla: por uma Igreja em saída, com Jesus, Francisco e José" – 11/ago/19 à 05/out/19.

10. Inauguração do Memorial Raimundo Nonato de Queiroz – 25/ago/2020

11. Encontro de formação de lideranças leigas dos grupos da Igreja na Base – Sítio Café do Vento, Sobrado/PB (Centro de Formação Padre José Comblin) – 13/out/2019.

12. Mesa de debates memória e diálogo: Cartas de Comblin (17ª Semana de Integração da UNICAP), Recife/PE – 25/out/2019.

13. Escola de Formação Missionária Pe. José Comblin (Solânea/PB – Santa Fé – Memorial padre Ibiapina). 03/jan/2020 à 03/fev/2020.

14. Encontro de Fé e Política: "análise de conjuntura" – (Centro de Formação José Comblin) – Café do Vento – Sobrado/PB. 09 de fevereiro de 2020.

15. Encontro de Formação para lideranças leigas dos grupos da Igreja na Base – Sítio Café do Vento, Sobrado/PB (Centro de Formação Padre José Comblin) –01/mar/2020.

16. X Semana Teológica Padre José Comblin – "Por que a para que uma Teologia Feminista?" – ... /ago/2020 a 03/out/2020 (Evento online).